

Aristotele
**RETORICA
e
POETICA**

A CURA DI
MARCELLO ZANATTA

UNIONE TIPOGRAFICO-EDITRICE TORINESE

CLASSICI DELLA FILOSOFIA

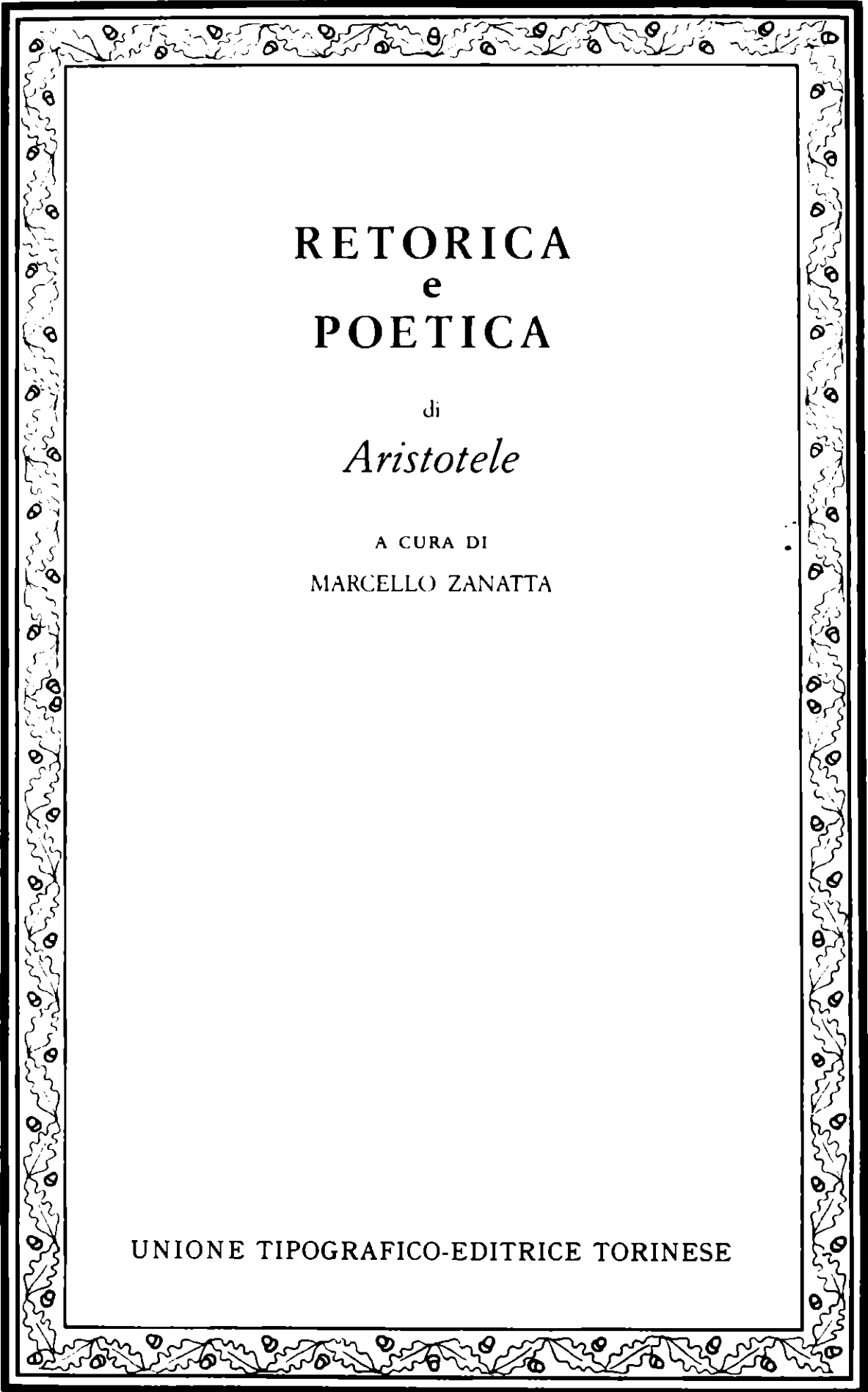
COLLEZIONE FONDATA DA
NICOLA ABBAGNANO

DIRETTA DA
TULLIO GREGORY

CLASSICI



UTET



RETORICA e POETICA

di

Aristotele

A CURA DI
MARCELLO ZANATTA

UNIONE TIPOGRAFICO-EDITRICE TORINESE

© 2004 Unione Tipografico-Editrice Torinese
corso Raffaello, 28 - 10125 Torino

Sito Internet Utet: www.utet.com
e-mail: utet@utet.it

Fotocomposizione: Linotipo 77 - Torino
Stampa: Stamperia Artistica Nazionale - Torino

ISBN 88-02-05934-9

PREMESSA

Questo volume racchiude una nuova edizione italiana della *Retorica* e della *Poetica* di Aristotele. Ciascuno dei due trattati ha una collocazione autonoma, provvista di una propria *Introduzione*, di una propria bibliografia, di propri glossari e propri indici analitici (oltre che, com'è logico, di riassunti e di note specifici). Una tale configurazione risponde a una precisa scelta scientifica e editoriale. Con essa si è voluto rispettare, innanzitutto, la peculiarità dottrinale dei due scritti, il cui oggetto (l'argomentazione persuasiva nell'un caso, l'imitazione poetica nell'altro) è specificamente diverso, così come sono differenti le elaborazioni teoriche cui essi pervengono e le analisi che mettono in campo. Se l'alterità delle prime risulta immediatamente evidente, l'alterità delle seconde balza agli occhi dal fatto stesso di svilupparsi in larga misura in riferimento dialettico a differenti istanze culturali e a personaggi dislocati persino in tempi e in regioni geografiche diverse. Sotto questo profilo, unificare in un'unica *Introduzione* e in un'unica bibliografia la presentazione di opere dai contenuti e dalla struttura argomentativa così distintamente individuati sarebbe parso come una sorta di appiattimento o comunque di riduzione delle rispettive peculiarità.

In secondo luogo, la scelta di due edizioni interamente separate intende rispondere all'esigenza di poter dare adeguato risalto alla differente natura dei problemi — esegetici e testuali — che entrambi i trattati hanno sollevato lungo il corso di una bimillenaria tradizione di studi e di riflessioni, e oggi ancora sollevano, nel quadro di un rinnovato interesse per il pensiero dello Stagirita. In pari tempo, e in diretta conseguenza, risponde all'esigenza di poter disporre di un opportuno spazio per darne più diffusamente e più adeguatamente conto.

In particolare, per ciò che attiene alla *Poetica*, si è cercato di percorrere in lunghe note dell'*Introduzione* le interpretazioni novecentesche che maggiormente incidono sull'odierna comprensione dell'opera, ponendole il più delle volte a confronto e seguendo in molti casi anche le argomentazioni che le sorreggono. Esse sono state via via di-

scusse e con esse si sono sempre commisurate in modo diretto le proposte interpretative via via formulate.

Parimenti si è conferito ampio risalto alla polemica antiplatonica che si sottende alla rivalutazione aristotelica della poesia, dopo i pesanti giudizi di condanna pronunciati a suo carico dal teorico delle Idee. E poiché per lo Stagirita la poesia è una forma di «imitazione», ossia di produzione d'immagini, si è previamente proceduto a una minuziosa analisi della concezione platonica di questa figura dottrinale così rilevante nell'elaborazione del suo pensiero filosofico, mettendo in chiaro come la stessa terminologia usata da Platone per designarla testimoni, attraverso le sue differenze, che la verità o falsità dell'immagine dipende dallo strutturale rapporto tra questa e l'Idea dell'oggetto. Anche la condanna che sul piano morale e politico Platone pronuncia nei riguardi del poeta — Omero *in primis* — e del pittore in quanto «facitori di immagini» si radica in essenza sulla «non verità» dell'immagine stessa, così come l'utilità che su questi medesimi piani egli riconosce a certe forme di poesia, soprattutto di carattere marziale, si rapporta in ultima istanza al carattere non turbativo della parte razionale dell'anima, proprio dei *pathe* che esse suscitano. Ond'è che la recuperata «verità» dell'immagine da parte di Aristotele ha il suo fondamento ultimo nel rifiuto delle Idee e ne costituisce una basilare conseguenza. Su questa base il problema della poesia s'incanala, per Aristotele, in una direzione lungo la quale è dominante non già il momento di rilevanza ontologica, bensì il momento dell'adeguatezza tecnica del costruire immagini poetiche. La poesia, insomma, non ha da rispondere della «verità» di ciò che dice, bensì della conformità a certi criteri e a certi canoni interni di perfezione dell'arte. Ne è una prova lampante ed eloquente il fatto che l'errore «essenziale» in cui può incorrere il poeta è dovuto esclusivamente all'inabilità tecnica nel rappresentare ciò che si propone, mentre la non rispondenza dell'oggetto mimeticamente poetato alle forme dell'oggetto scientificamente concepito (per esempio, un cavallo che corre portando innanzi entrambe le zampe destre) dà luogo a un errore soltanto «per accidente». Qui, come si vede, il criterio della verità non è più quello, platonico, della corrispondenza dell'immagine alle proporzioni dell'oggetto «reale», bensì, unicamente, quello interno all'arte poetica della perfezione tecnica del costruire la mimesi.

Tutto questo, nell'interpretazione che si è avanzata e che nelle pagine seguenti si andrà minuziosamente documentando, significa che per Aristotele la poesia ha una sua verità, espressa dal «verisimile», e che, come tale, definisce una forma del conoscere; ovvero, che il dire poetico

è un modo della ragione, dotato di certe regole che disciplinano in funzione causale l'efficacia delle sue mimesi. Si tratta della conoscenza dell'azione possibile (e non dell'azione reale), vale a dire degli eventi così come sarebbero potuti accadere (e non così come sono accaduti). Ond'è che anche la «razionalità» richiesta nel costruire i racconti risponde a regole che non sono — e non possono essere, anzi sarebbe assurdo che fossero — le stesse regole della razionalità scientifica (di quella delle scienze pratiche *in primis*, ossia della conoscenza «scientifica» delle azioni, le quali pur costituiscono l'oggetto anche della poesia), ma che non per questo mancano di essere «razionali». Esse esigono infatti che, nell'ordine e sul piano del possibile, la sequenza dei fatti, in cui consiste il racconto, sia causalmente scandita, e la causalità rappresenta l'espressione stessa della razionalità, in quanto manifesta ordine e coerenza, di contro al caos della pura successione cronologica. Per questo la poesia, come lo Stagirita determinatamente dichiara, è più filosofica della storia e raggiunge a suo modo l'universale. Si tratta, insomma, di una ragione «verisimile», dove «verisimiglianza» non si oppone a «verità», ma definisce una modalità del vero, accanto al vero scientifico e filosofico, a sua volta sfaccettato in una pluralità di forme (il vero del sapere matematico non è lo stesso di quello del sapere fisico, per esempio, né il vero delle conoscenze teoretiche è identico a quello che va richiesto alle scienze pratiche; né la verità dell'analitica e della conoscenza apodittica ha le stesse modalità del vero cui perviene la dialettica, stante che essa pure, nel suo uso filosofico raggiunge questa dimensione).

Nell'esame della ricerca aristotelica dei criteri tecnici che debbono regolare la produzione poetica si è cercato di dare particolare risalto al fatto che essi, per un verso, non sono affatto dedotti, quasi che fosse in gioco la rispondenza a una forma ideale e aprioristica di perfezione poetica, ma vengono enucleati sulla base di una minuziosa disamina e di una serrata analisi critica delle opere poetiche esistenti: tanto quelle che Aristotele considera ben eseguite, sì da derivarli in positivo, quanto quelle che considera mal riuscite, per determinarli in negativo. E non mancano casi in cui una stessa opera poetica (paradigmatici quelli dell'*Edipo re* e dell'*Ifigenia in Tauride*) viene giudicata eccellente per un aspetto, ma non altrettanto confacente per un altro, cosicché anche sotto questo profilo è pressoché impossibile dire che per lo Stagirita esiste un modello di perfezione artistica. Per altro verso si è messo in chiaro come il materiale così acquisito ed enucleato costituisca soltanto la base per un'elaborazione personale da parte di Aristotele, che lo ordina e lo collega in sequenze che corrispondono interamente a una sua produzione culturale.

Quanto alla *Retorica* — «il risvolto della dialettica», come Aristotele la qualifica nelle stesse parole iniziali del trattato —, l'impegno esegetico basilare che ha sorretto quest'edizione è consistito nello sforzo di chiarire criticamente il rapporto tra le due discipline, nei diversi momenti in cui esso si articola, e in un certo senso si potrebbe persino dire che l'interpretazione qui proposta di tutte le questioni sollevate dalla *Retorica* non è che l'articolazione specificata in cui si è cercato di leggere un tale rapporto. Da tempo è in atto, infatti, una rivalutazione della dialettica aristotelica, dopo che una lunga tradizione l'aveva relegata a una sorta di logica minoritaria, circoscritta alla sfera del probabile, di contro alla verità che caratterizza l'argomentazione apodittica e al rigore formale che strutturalmente connota i procedimenti dell'analitica. In altri scritti e nelle monografie introduttive all'edizione italiana di altri trattati aristotelici (alcune di tali edizioni sono apparse in questa stessa collana) ho dato conto dei momenti salienti di questa basilare «svolta» esegetica, e non è qui il caso di ripercorrerne daccapo le fasi. Qui invece interessa sottolineare come alla dialettica e alle sue peculiari argomentazioni — la confutazione, l'esame diaporematico, la distinzione dei differenti significati di un termine e di un'espressione, l'argomentazione *ad hominem*, l'acclaramento dei molteplici aspetti di un'istanza e la corrispondente valutazione separata, per richiamare quelle più importanti e significative — venga oggi attribuito (almeno negli studi aristotelici maggiormente aggiornati e accreditati) il riconoscimento da parte dello Stagirita di rappresentare, da un lato, la logica e il tipo di argomentazioni specifiche dell'indagine filosofica, dall'altro il metodo e i procedimenti che sorreggono il momento propriamente e squisitamente euristico delle scienze, laddove all'apodittica si affida il momento della sistemazione e dell'esposizione organica dei relativi contenuti dottrinali, in funzione del loro insegnamento. Si è posto in chiaro, in particolare, che il fatto di muovere da premesse costituite da «opinioni notevoli» definisce quello che potremmo indicare come lo statuto epistemologico della dialettica, ma che, sotto il profilo strettamente logico e formale, i sillogismi e le induzioni dialettiche in nulla si differenziano dai sillogismi e dalle induzioni dell'apodittica. Si è preso atto, infine, che proprio in virtù del suo carattere «peirastico» ed «exetastico», ossia, in senso complessivo, critico, la dialettica può stabilire la verità di uno dei due asserti contraddittori o contrari; e poiché stabilire il vero è far acquisire una conoscenza, essa ha una portata anche conoscitiva, benché secondo modalità diverse da quelle proprie dell'apodissi. E ciò, in forza di quei suoi stessi caratteri che a tutta prima sembrano precludergliela. Si tratta di riconoscere

che conoscenza e acquisizione del vero non coincidono con il procedimento dimostrativo e non si esauriscono in esso, cosicché, non per il fatto di non essere dimostrativa, la dialettica manca di essere anche conoscitiva.

Ebbene, proprio sul terreno di queste caratteristiche si dipana il nucleo dell'interpretazione qui proposta del rapporto tra la dialettica e la retorica. Per un verso si è mostrato che le argomentazioni poste in campo da quest'ultima — espressamente indicate da Aristotele nell'esempio e, soprattutto, nell'entimema — non soltanto hanno la stessa struttura formale dei corrispettivi procedimenti dialettici — l'induzione e il sillogismo dialettico —, ma che, al pari di questi, sono provvisti del medesimo rigore logico dell'induzione e del sillogismo apodittico, differenziandosene invece sotto il profilo epistemologico, ossia per il tipo di premesse da cui muovono, costituite esse medesime da «opinioni notevoli». Si è cercato in tal modo di chiarire quello che, ad avviso del curatore, è un vero e proprio equivoco di quelle esegesi che, nell'intento di rivendicare all'entimema il carattere di argomentazione squisitamente retorica, hanno negato che si tratti di un autentico sillogismo, ossia di un procedimento inferenziale costruito sulle medesime regole formali definite negli *Analitici primi*, attribuendogli invece la prerogativa di un ragionamento in senso ampio o, com'è stato anche detto, «più rilassato», nel quale l'intento — propriamente retorico — di convincere l'uditorio e la necessità, a tal fine, di far leva su istanze comunemente condivise, prevalgono sul rigore formale. L'equivoco risiede, per l'appunto, nella mancata distinzione tra il livello epistemologico, ossia tra il tipo di premesse poste in campo, e il livello logico dell'inferenza, ossia sulla necessità formale della conclusione. La quale, se per il fatto di essere raggiunta a partire da premesse che si collocano nell'ordine degli *endoxa*, gravita essa stessa in tale ordine, non per questo è dedotta in modo non formalmente rigoroso. In questa chiave anche la possibilità dell'entimema di non enunciare una premessa non inficia il rigore formale dell'inferenza sillogistica, ma caratterizza sul piano epistemologico la natura retorica di quel tipo di sillogismo che è, per l'appunto, l'entimema. E in questa stessa chiave — nel quadro cioè della struttura autenticamente sillogistica dell'entimema — si è prospettata la teoria aristotelica dei verisimili, nonché la differenza tra la prova e gli altri tipi di segno. Anche il metodo topico — quel metodo che le interpretazioni storico-genetiche pretendevano essere circoscritto a una prima fase del pensiero logico di Aristotele, per essere poi superato, in una seconda fase, dalla teoria del sillogismo apodittico e, in una terza, dall'analitica, ossia dalla

teorizzazione delle regole formali di ogni sillogismo — è stato presentato in strutturale relazione con questo tipo d'inferenza: quale metodo per la ricerca di *endoxa* che fungano da premesse nel «sillogismo» entimematico; dunque, in una costitutiva convergenza e complementarietà con la teoria del sillogismo.

In rapporto alla capacità conoscitiva della dialettica sono stati prospettati, invece, le basilari differenze e, per così dire, il punto di demarcazione tra questa disciplina e la retorica. A una tale capacità si connette essenzialmente l'uso scientifico della dialettica — quell'uso che Aristotele le riconosce accanto e oltre a un'utilità di carattere privato, consistente nel rappresentare un formidabile strumento di allenamento e di esercizio mentale, e a un'utilità pubblica, che si palesa nei dibattiti politici e nei dibattimenti giudiziari. Ebbene, se queste ultime funzioni segnano un momento di convergenza tra le due arti, un attento esame delle argomentazioni retoriche esclude che tra esse si annoverino anche la confutazione e il ragionamento diaporematico: quei procedimenti, cioè, in forza dei quali la dialettica fonda i principi e giudica il vero indipendentemente dall'apodissi, specificando in ciò il suo uso scientifico. Certo, la retorica, com'è stato messo in chiaro, può concorrere a rendere più persuasiva l'esposizione degli asserti che il maestro chiede ai discenti di accettare per procedere all'insegnamento sistematico delle scienze. Sotto questo profilo è indubbio che anch'essa può intervenire nelle scienze, ma in modo del tutto estrinseco, tale cioè da non riguardare il loro impianto strutturale e le argomentazioni che mettono in campo. In tal senso la retorica può essere ausiliaria alle scienze, ma non ha un uso scientifico. Al pari della dialettica serve invece da allenamento e ha un'evidente utilità pubblica, sia in campo politico che in campo giudiziario, ancorché il suo intervento nel primo ambito riguardi fondamentalmente l'allocuzione finale dell'oratore, mentre l'impiego della dialettica si precisa piuttosto nella fase del dibattito e, nell'ambito del processo, la retorica palesi la sua utilità soprattutto nel momento dell'arringa, laddove la dialettica si rivela utile soprattutto in quello della discussione tra le parti.

Mi si consenta di dire, infine, che l'edizione di entrambi i trattati è stata preparata da un lungo lavoro preliminare, ai cui esiti qui mi sono necessariamente riportato. Quanto alla *Poetica*, essi sono stati esposti nella recente monografia su *La ragione verisimile. Saggio sulla «Poetica» di Aristotele* (Cosenza 2001) e, per ciò che riguarda la *Retorica*, hanno costituito la materia del capitolo dedicato a tale disciplina nel volume su *Aristotele: forme del sapere e modi della ragione* (Torino 1997).

RETORICA

INTRODUZIONE

1. *Il problema della retorica come arte*

La presentazione che Aristotele fa della retorica, fin dalle battute iniziali dell'opera, risponde a un duplice criterio: da un lato, mettere in evidenza gli elementi che ne garantiscono lo statuto di «arte» e, dall'altro, istituire un rapporto tra questa disciplina e la dialettica. Tra i due criteri sussiste una strutturale convergenza e in un certo senso si può persino dire che la fondazione della retorica come arte (o tecnica) corrisponde alla definizione della sua affinità con la dialettica, quell'affinità che già traspare dall'essere la retorica il «controcanto (ἀντιστοιχός)» di quest'ultima (*Rh.*, 1354a 1)¹. Entrambe infatti, come lo Stagirita dichiara alla fine delle *Confutazioni sofistiche*, versavano in precedenza nella condizione di mere pratiche (πραγματεῖαι) — quale paradigmaticamente si riscontra in Gorgia — intese a far apprendere a memoria (ἐκμανθάνειν) modelli di discorsi già pronti e confezionati, da usarsi per parlare sui casi che di volta in volta si presentavano: discorsi retorici (ῥητορικούς), l'una e discorsi «atti a interrogare (ἐρωτητηκούς)», l'altra. Nello stesso passo lo Stagirita orgogliosamente dichiara di aver sottratto la dialettica a questa condizione, di averla istituita come «arte» e dotata di un impianto teorico adatto a essere tale (*Soph. el.*, 183b 34-184b 3). È chiaro dunque, dal parallelismo tra le due discipline, che anche per la retorica occorre fare altrettanto. Cosicché l'individuazione degli elementi che specificano la sua somiglianza alla dialettica vale necessariamente anche come individuazione delle condizioni che ne definiscono il carattere di τέχνη. Ciò non significa certo che l'affinità della retorica alla dialettica si risolve interamente nel configurarsi entrambe come arti; s'intreccia invece in un quadro di rilievi più articolato, nel quale la comparazione dell'impianto epistemico dell'una e dell'altra può fungere da guida per accertare lo statuto della

1. Sul significato di quest'espressione, alla cui precisazione si può dire che è volto l'intero esame dello statuto epistemologico della retorica, si veda, riassuntivamente, la nota n. 116.

retorica. E in effetti l'ampia disamina che lo Stagirita conduce in proposito ha costantemente per riferimento, diretto o indiretto, la struttura epistemica della dialettica.

Che la retorica sia un'arte, è espressamente detto da Aristotele in *Rh.*, 1359b 6, dove qualifica questa disciplina come τέχνη ῥητορικῇ, ma già si evince dalle prime righe del trattato, nelle quali lo Stagirita le attribuisce la prerogativa di mettere in grado di pronunciare un discorso giudiziario — difensivo o accusatorio — *con metodo*, ossia *conoscendo la causa del suo essere persuasivo*, e subito appresso precisa che «tale <compito> è opera di un'arte» (1354a 6-11). Come infatti si chiarisce in *Metaph.*, 981a 24-b 6, l'arte è caratterizzata dal «conoscere le cause (τὰς αἰτίας γνωρίζειν)»; il che la distingue dall'esperienza (ἐμπειρία) in quanto conoscenza del puro «che (ὅτι)» e rende i τεχνῖται più sapienti degli ἐμπειροί. Il parallelo con la dialettica è altrettanto testuale: essa permette di procedere *con metodo* a «saggiare un discorso» o a «sostenere» una tesi (*Rh.*, 1354a 5), ribadendosi in tal modo la presentazione che di questa disciplina compare all'inizio dei *Topici* (cfr. 100a 19), dove per l'appunto si dice che essa è una μέθοδος.

Ora, che la retorica persegua un tipo di conoscenza causale, comprovano almeno tre circostanze.

a) Innanzitutto, il fatto che questa disciplina non ha come obiettivo proprio quello di produrre persuasione, bensì quello di scorgere (ἰδεῖν) i mezzi idonei a persuadere (*Rh.*, 1055b 10-11). Il che significa che essa mira a conoscere *le cause* che rendono persuasivo un discorso. Infatti i mezzi che la retorica deve conoscere e che, come vedremo, consistono nell'entimema e nell'esempio, sono propriamente «le cose che, sussistendo, sono capaci di produrre persuasione (τὰ ὑπάρχοντα πιθανά)», e una cosa capace di produrre un'altra ne è causa, in quanto esplica il *perché* del suo verificarsi; ora, il *perché* significa la stessa cosa della causa, come paradigmaticamente appare in *Metaph.*, 991a 29-30, dove i due termini sono sinonimi: «il *perché* ossia la causa (τὸ διότι καὶ τὴν αἰτίαν)».

b) Lo testimonia, inoltre, il modo in cui nell'opera si dipana la materia e procede la trattazione. Di fatto si può constatare che, entro il quadro complessivo del metodo topico quale metodo proprio della retorica per l'analisi degli argomenti, la ricerca delle cause costituisce il punto di riferimento primario e il momento basilare della ricerca. Alcuni esempi possono essere sufficienti. In *Rh.*, I, 10, iniziando l'esame del genere giudiziario, Aristotele studia innanzitutto «per quali e quante cause (τίνων καὶ πόσων ἕνεκα)» si commette ingiustizia. E dapprima le individua nel vizio (καχία) e nell'incontinenza (ἀκρασία) (*Rh.*, 1368b

12-14); indi, procedendo a determinarle in rapporto ai fattori che spingono l'uomo ad agire, le identifica in tre fattori non dovuti al soggetto agente (οὐ δι' αὐτούς): la fortuna (τύχη), la natura (φύσις) e la violenza (βία) subita, e in quattro dovuti invece al soggetto (δι' αὐτούς): l'abitudine (ἔθος), il calcolo (λογισμός), il quale rende razionale l'appetito (ὄρεξις) e determina così la volontà (βούλησις), che è appetito razionale del bene, l'ira (ὄργη), indicata anche come espressione di animosità (θυμός) e la brama (ἐπιθυμία). E così lo Stagirita può concludere che «tutte le cose che si compiono, è necessario che si compiano per sette cause (δι' αἰτίας ἑπτά)» (*Rh.*, 1369a 5-6).

Altro eloquente esempio si rinviene in *Rh.*, II, 1, dove Aristotele, proseguendo lo studio delle persuasioni tecniche distinte in 1356a 1-4, inizia l'analisi di quelle che mirano a far apparire l'oratore di una certa qualità, sì che gli uditori ritengano credibile quanto dice. Ebbene, lo studio di queste persuasioni si apre con la ricerca delle *cause* che rendono tale chi parla:

del fatto che quelli stessi che parlano siano persuasivi, tre sono le cause (τὰ αἴτια), giacché altrettante sono quelle in forza delle quali noi prestiamo fede al di fuori delle dimostrazioni. Queste sono la saggezza (φρόνησις), la virtù (ἀρετή) e la benevolenza (εὐνοία). Infatti, si dice il falso intorno a ciò di cui si parla o si consiglia o per tutte quante queste (cause), o per qualcuna di queste. Ché, o per stoltezza non si hanno opinioni rette, o, pur avendo opinioni rette, per perversità non si dicono le cose che si opinano, oppure si è saggi ed equi, ma non benevoli, per cui è possibile che non si consiglino le cose migliori, pur conoscendole. Oltre queste (cause), non ve n'è nessuna (*Rh.*, 1378a 6-12).

Come si può constatare, Aristotele non indica soltanto quali sono le cause ricercate, ma le giustifica in questa loro funzione, spiegando le ragioni per cui esse sono effettivamente tali e non possono darsene altre. Dovendo allora l'indagine vertere intorno a tali cause, egli prosegue rinviando alle trattazioni di etica per ciò che riguarda lo studio delle virtù e annunciando che l'esame delle altre due cause avrà luogo nell'ambito di quello delle passioni (cfr. *Rh.*, 1378a 15-19), che inizia subito appresso. In tal modo è chiaro che l'impianto che sorregge l'indagine è quello di una ricerca causale che, entro un quadro organico nella sua articolazione, si ripropone a ogni fase della ricerca.

c) Lo comprova, infine, la polemica che Aristotele conduce nei riguardi dei manuali di retorica in circolazione nel suo tempo, le cosiddette *Arti dei discorsi*. L'accusa di fondo è che essi si preoccupano soltanto di suscitare emozioni nell'uditorio, e in particolare nei giudici, usando come mezzi «la calunnia, la compassione, l'ira e le affezioni

dell'anima di questo genere», le quali non sono pertinenti alla «cosa», ma unicamente al soggetto che sta di fronte; per contro, «non dicono nulla degli entimemi» (*Rh.*, 1354a 14-18). Ora, poiché l'entimema, che è la più importante delle «persuasioni (πίσσεις)», è «una sorta di dimostrazione» (*Rh.*, 1355a 5), ossia di sillogismo scientifico, e nel sillogismo scientifico le premesse sono causa della conclusione (*An. po.*, 71b 22; 30-31), l'accusa imputa a quei manuali di non insegnare a far scaturire l'effetto persuasivo da una concatenazione causale delle istanze in causa. Il loro stesso intendimento di muovere i sentimenti dell'uditorio non si attua tramite un'organizzazione sillogistica del discorso, così che la stessa passione suscitata sia la conseguenza di una connessione causale di ciò che può indurla. In tal senso, il loro vizio non consiste nel disporre l'uditore in un certo stato emotivo favorevole a chi parla — il che, come vedremo, rientra tra le persuasioni tecniche dell'autentica retorica ed è assunto dallo stesso Aristotele —, ma nel non perseguire questo risultato sulla base di un discorso casualmente organizzato, facendo leva, invece, unicamente sull'esibire situazioni patetiche. Per questo i discorsi di una retorica così concepita non sono tecnici ed essa non è un'arte. Per converso, è chiaro che la retorica correttamente intesa deve puntare a una tale ricerca causale del convincimento. Essa deve, in particolare, conoscere le cause che lo ingenerano e insegnare a strutturare consequenzialmente il discorso.

Del fatto poi che Aristotele concepisca la retorica come un'arte, abbiamo una testimonianza indiretta, ma non per questo meno significativa, anche dalla seguente circostanza. In *Eth. nic.*, 1094b 2-3 egli la annovera, assieme alla strategia e all'economia, tra le «potenze più degne di onore (ἐντιμωτάται τῶν δυνάμεων)». Ora, non vi è dubbio che strategia ed economia siano arti, e non avrebbe senso che la sequenza comprendesse una disciplina cui non sia attribuibile questa qualificazione.

Nel passo iniziale del trattato, tuttavia, Aristotele aggiunge altri due elementi la cui considerazione porta direttamente a riflettere su che tipo di arte sia la retorica. L'oggetto di questa disciplina, come della dialettica — si dice —, è costituito da «alcune nozioni comuni (κοινά)» che «è proprio di tutti quanti conoscere e che non sono peculiari di nessuna scienza determinata». Proprio per questo — aggiunge lo Stagirita — «tutti in un certo modo partecipano» della retorica, «giacché tutti fino a un certo punto intraprendono [...] a difendersi e ad accusare», potendosi sostenere queste parti ed esercitare queste funzioni anche casualmente e senza metodo, ossia senz'arte, oltre che sulla base di un metodo e di una conoscenza causale. Quali siano queste «nozioni

comuni» e quale la loro funzione, studieremo in seguito². Qui occorre invece rilevare che la retorica, per il fatto stesso di riguardare tali nozioni, nel significato sopra precisato, non si occupa di un genere determinato di conoscenze (quali sono invece quelle di ogni scienza) e, parallelamente, non si rivolge a un solo genere di realtà. In *Rh.*, 1355b 8-9 lo Stagirita precisa che, al pari della dialettica, anche «la retorica non appartiene ad alcun genere determinato», intendendo con ciò che essa può intervenire su ogni tipo di cose. Il che è ribadito anche all'inizio del secondo capitolo, dove espressamente si afferma che la retorica è «una facoltà (δύναμις) di scorgere ciò che è capace di essere persuasivo in merito a ciascun (argomento)» (*Rh.*, 1355b 25-26) e che «non possiede la capacità di essere un'arte (τὸ τεχνικόν) nell'ambito di un qualche determinato genere particolare» (*Rh.*, 1355b 32-34). Certo, la definizione degli ambiti in cui fondamentalmente si esplica la sua opera (ἔργον), individuati dallo Stagirita in quello del consiglio politico, del processo giudiziario e del pronunciare elogi o biasimi, nonché il nesso strutturale tra le sue sfere di esercizio e la deliberazione (cfr. *Rh.*, 1357a 2), permettono di dire che, pur potendo intervenire la retorica su ogni argomento, il suo dominio più proprio è limitato alle cose umane, vale a dire a quelle realtà contingenti che dipendono da noi (cfr. *Rh.*, 1357a 4-7; 24-27; 1358b 37-1359a 1; *Eth. nic.*, 1112a 30-31). Ma anche nell'ottica di questa limitazione, che volutamente prescinde, almeno per il momento, dal considerare la possibilità che la retorica intervenga in funzione persuasiva, non conoscitiva, nei domini delle singole scienze, resta pur sempre che essa abbraccia più ambiti di realtà, giacché le stesse cose umane ammettono più specie e, in particolare, le realtà di ordine giudiziario rappresentano una specie di cose umane diversa dalle realtà sulle quali verte il consiglio politico, ed entrambe sono specie di cose umane diverse da quelle cui competono lode e biasimo.

Ma con ciò sorge un problema di ordine epistemologico. Poiché infatti è necessario che ogni scienza abbia per oggetto un solo genere di enti³, cui corrisponde un dato genere di conoscenze, e tale è anche lo

2. Si può tuttavia rilevare fin d'ora che esse, poiché sono «comuni» nel senso di accessibili a tutti e non costituenti il dominio di alcuna scienza, non possono coincidere con i κοινά di cui si dice in 1391b 27, comunque debbano poi intendersi questi ultimi.

3. Tale necessità deriva dal fatto che nei sillogismi dimostrativi la premessa minore è costituita da un principio proprio, vale a dire da un enunciato valido esclusivamente per un genere di realtà. E poiché (nel sillogismo in prima figura, al quale sono riducibili i sillogismi delle altre due figure) il soggetto della minore è il soggetto della conclusione, quel genere di realtà è il soggetto intorno a cui enunciano le conclusioni di tutte le dimostrazioni di una scienza.

statuto dell'arte, ci si chiede come possa la retorica essere un'«arte» ed estendere i suoi enunciati a più generi di realtà⁴. Un problema che si pone identicamente anche per la dialettica e che Aristotele stesso sembra prospettare là dove, nel segnare la differenza tra la retorica e le altre arti, fa presente che «scorgere ciò che è capace di essere persuasivo in merito a ogni argomento» — com'è proprio della δύνανμις retorica — «non è opera (ἔργον) di nessun'altra arte» (*Rh.*, 26-27). Qui, infatti, al tempo stesso pone che la retorica fa parte delle arti, ma con una tipicità del tutto particolare che la discosta dallo statuto delle τέχναι. Le parole che seguono marcano il problema:

ciascuna delle altre (arti) — scrive lo Stagirità — è atta a insegnare (διδασκαλική) e a persuadere (πειστική) su ciò che costituisce il suo oggetto: per esempio, la medicina su cose che concernono la salute e su cose che concernono la malattia, la geometria sulle affezioni che sopraggiungono alle grandezze, l'aritmetica sui numeri, e similmente anche le restanti fra le arti e le scienze; invece è comunemente ammesso che la retorica è in grado di scorgere ciò che è persuasivo (τὸ πιθανόν), per così dire, sulla cosa data (τοῦ δοθέντος) (*Rh.*, 1355b 27-33).

4. Una risposta inadeguata sarebbe quella per la quale la retorica enuncia regole tecniche di convincimento sul «genere» delle cose umane; e poiché ciò che vale per il genere vale anche per le specie (cfr. *Cat.*, 1b 10-15), e le realtà giudiziarie, quelle politiche e quelle degne di lode e biasimo sono per l'appunto specie di cose umane, ecco assolta la condizione epistemologica cui anche la retorica deve sottostare per essere un'arte e al tempo stesso legittimata l'estensione dei suoi enunciati a più generi. L'inadeguatezza di una tale risposta salta immediatamente agli occhi se si considera che non esistono, e Aristotele nel corso della *Retorica* non formula in nessun luogo, regole di convincimento che valgano per l'universalità del genere cui pure riferisce la disciplina. Neppure i «luoghi comuni» possono considerarsi regole siffatte, giacché, se fossero tali, dovrebbero bastare da soli a costruire tecnicamente il convincimento, ossia, in termini più precisi (il cui tenore ci sarà ben presto chiaro), a costruire un entimema; mentre essi, come vedremo, sono regole o schemi di discorso che valgono sì in universale, ma in quanto stabiliscono i modi in cui i «luoghi specifici» debbono connettersi, in funzione di premesse, nei sillogismi retorici e che da soli, pertanto, non producono convincimento. Lo stesso va osservato anche a proposito dei κοινά di cui parla *Rh.*, 18 (cfr. la nota n. 2): se si tratta di una prima enunciazione di luoghi comuni, come alcuni studiosi hanno sostenuto, si torna alla considerazione precedente; se invece, senza definire luoghi comuni, essi enunciano certe determinazioni che sottostanno a tutti i luoghi specifici, come altri studiosi hanno ritenuto, sulla base delle fini analisi di Grimaldi, è chiaro che neppure in questo caso bastano a costruire il convincimento, che richiede il darsi di luoghi specifici e di schemi per la loro connessione. Complessivamente, dunque, una risposta come quella abbozzata non regge in quanto la retorica, lungi dall'enunciare alcune regole di convincimento che valgano in universale per l'intero genere delle cose umane e che poi si specifichino negli ambiti di queste realtà nei quali essa si esercita, enuncia invece soltanto regole che valgono esclusivamente per l'uno o per l'altro o per l'altro ancora di questi ambiti. Per cui il problema del rapporto tra il suo essere «arte» e il suo estendersi a più universi di cose permane in tutta la sua urgenza.

L'attitudine a «insegnare», qui chiaramente distinta da quella a «persuadere» e ascritta alle altre arti soltanto e alle scienze, ma non alla retorica, richiama espressamente i sillogismi «didascalici (διδασκαλικοί)» con i quali in *Soph. el.*, 165b 1 Aristotele identifica i sillogismi scientifici, così denominati in rapporto alla loro funzione di organizzare l'esposizione sistematica, ossia, per l'appunto, l'insegnamento della scienza, e individua perciò il momento della conoscenza dimostrativa⁵. Oltre quest'essenziale e precipua attitudine, le altre arti e le scienze possiedono anche quella a persuadere, ma *ciascuna sul solo tipo di oggetti che conosce*. Al contrario la retorica, che pure si istituisce come arte, non ha però un dominio proprio, ma è capace di persuadere su ogni cosa sia data⁶, ossia su ognuna di quelle che specificano il dominio delle singole scienze e sulle quali essa non ha capacità conoscitiva giacché non è in grado di formulare argomentazioni didascaliche (le cose umane *in primis*, scientificamente conosciute dalla politica, dall'etica e dall'economia); e cioè su qualunque cosa.

Dal passo si evince, inoltre, un secondo motivo problematico circa la condizione della retorica in rapporto a quella dell'arte, il fatto cioè che essa, come abbiamo testé visto, non è «atta a insegnare», ossia non ha capacità dimostrativa, mentre l'arte, costituendo un certo tipo di scienza, quella per l'appunto poietica⁷, consiste per ciò stesso in una conoscenza dimostrativa, giacché proprio questa è una caratteristica costitutiva della scienza (cfr. *An. po.*, 71a 9-16), espressamente qualificata in *Eth. nic.*, 1139b 31-32 come ἔξις ἀποδεικτική. Né varrebbe obiettare che anche la retorica, al pari delle scienze e delle altre arti, costituisce una forma di «insegnamento (διδασκαλία)»⁸ e di «apprendimento dianoetico (μάθησις διανοητική)» e che, se le scienze e le altre

5. Su quest'aspetto cfr. E. BERTI, *Le ragioni di Aristotele*, Roma-Bari 1989, pp. 15 e 29; M. ZANATTA, *Introduzione a ARISTOTELE, Organon*, Torino, UTET 1996, vol. I, pp. 35-36; ID., *Aristotele. Forme del sapere e modi della ragione*, Torino, UTET Libreria 1997, p. 56.

6. Occorre osservare la corrispondenza tra quest'espressione (τοῦ δοθέντος) e quella con la quale in *Top.*, 100a 2-3 si dice che la dialettica è in grado di argomentare «in merito a ogni problema che venga proposto (περὶ παντός τοῦ προτεθέντος προβλήματος)».

7. Sulla classificazione aristotelica delle scienze cfr. *Metaph.*, VI, 1.

8. Non si confonda l'«attitudine a insegnare», ossia, come s'è detto, la capacità di conoscere scientificamente o per dimostrazioni, con l'essere «una forma d'insegnamento», ossia una disciplina che s'insegna. La prima qualificazione manca alla retorica, ma non la seconda, come attestano, sul piano storico, l'attività dei Sofisti, i quali si presentavano ed erano maestri di retorica e, sul piano epistemologico, il fatto stesso d'essere la retorica un'arte. Giacché, com'è chiaro fin dai dialoghi socratici di Platone (cfr. in particolare *Gorgia*, 448e-449b), l'insegnabilità è una prerogativa essenziale dell'arte.

arti procedono da una conoscenza già esistente (ἐκ προϋπαρχούσης γνώσεως), e cioè per via di mediazione e di argomentazione, anch'essa insegna e fa apprendere come si deve persuadere a partire da conoscenze anteriori, giacché i procedimenti di cui si vale sono l'esempio e l'entimema, vale a dire un certo tipo di induzione e di sillogismo, ed entrambi muovono da conoscenze già possedute (cfr. *An. po.*, 71a 1-11). Ché, il procedere per via argomentativa non basta a caratterizzare il sapere che è proprio delle altre arti e delle scienze, come del resto non basta neppure a caratterizzare i tipi di argomentazione posti in atto dalla retorica⁹. In ispecie, la conoscenza preesistente da cui muovono le prime è quella della causa e della necessità che collega la causa all'essere l'oggetto così com'è. Ed entrambe le prerogative sono garantite dalla dimostrazione, che invece è strutturalmente assente dalla retorica¹⁰.

Un terzo problema si affaccia poi quando si consideri che l'arte è «una disposizione permanente accompagnata da *logos* vero intesa al produrre (ἔξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική)» (*Eth. nic.*, 1140a 10) e che la produzione (ποιήσις), di cui l'arte costituisce per l'appunto la virtù o stato di eccellenza, è un fare eterotelico, finalizzato cioè ad altro dal fare stesso e tale che il prodotto ha realtà separata da esso. Ebbene, non si comprende come i prodotti della retorica siano separati dalla retorica stessa. Aristotele, come si è visto, precisa che compito (ἔργον) di questa disciplina «non è il persuadere, ma lo scorgere i mezzi atti a persuadere (ἰδεῖν τὰ ὑπάρχοντα πιθανά) in merito a ciascun (argomento)», e rileva che così accade in tutte le τέχναι: compito della medicina, per esempio, non è rendere sani, ma produrre i mezzi atti a ridare la salute e fino al punto in cui un soggetto può essere guarito (*Rh.*, 1355b 10-14). Sennonché, mentre i mezzi salutari che la medicina, in quanto arte, è chiamata a produrre hanno effettivamente una realtà separata dall'arte (una dieta, per esempio, o un salasso hanno esistenza autonoma rispetto al sapere che, conoscendo la ragione della loro efficacia, li indica con verità come rimedi), i mezzi con cui si produce la persuasione sono il sillogismo retorico e l'induzione retorica, i quali sono «discorsi», e il discorso non ha, propriamente, una realtà autonoma rispetto a chi lo pronuncia — o, quanto meno, non l'ha nello stesso senso in cui un letto è separato dall'attività poietica del falegname. Sotto questo profilo la retorica sembra essere più vicina all'azione che all'arte.

9. Sulle prerogative peculiari dell'esempio, ossia dell'induzione retorica, e dell'entimema, ossia del sillogismo retorico, cfr., *infra*, pp. 32 sgg.

10. Quest'aspetto è stato molto pertinentemente richiamato da E. BERTI, *Profilo di Aristotele*, Roma, Edizioni Studium 1979, pp. 116-117.

Queste considerazioni mettono in chiaro il problema della retorica come arte. Su di esso si decide la natura di questa disciplina — in termini aristotelici, di questa « facoltà (δύναμις) » (*Rh.*, 1355b 25-26) — e il suo ruolo nella sistemazione delle forme del sapere disegnata da Aristotele. Ma per potersi esprimere sul punto, occorre previamente seguire tutti i passaggi in cui egli ne esplica la struttura epistemica.

2. *Le « nozioni comuni » e gli endoxa*

Quale primo motivo dell'affinità di retorica e dialettica Aristotele adduce, come abbiamo visto, il fatto che entrambe si servono di « certe nozioni comuni (κοινά) » che tutti conoscono e non sono oggetto di nessuna scienza. Sia nei trattati di dialettica che nella *Retorica* queste « nozioni comuni » si connettono al « comune modo di pensare », espresso da δοκεῖν e ὁμολογεῖν. Il che attesta che entrambe le discipline si collocano idealmente entro un ambito che prevede la presenza di un uditorio, al quale in ultima istanza è rimesso il giudizio sui discorsi che esse teorizzano e viene affidata la valutazione della loro efficacia: di quelli dialettici perché, ambientandosi essi in una pubblica disputa verbale, costituita dal dibattito politico e dal dibattimento giudiziario, è l'uditorio che soppesa le ragioni portate dalle parti che contendono e assegna la vittoria all'una o all'altra; di quelli retorici perché anch'essi si ambientano nell'assemblea politica e nel tribunale, verificandosi in ciò un motivo di identità con la dialettica, ma, a differenza dei discorsi dialettici, non riguardano il momento della discussione e dello scontro, bensì, propriamente, dell'allocuzione finale e dell'arringa, perché siano convincenti. Cosicché è ancora l'uditorio la misura del loro valore.

Si comprende allora la necessità del riferimento alle nozioni comuni, a nozioni cioè che « è proprio di tutti quanti conoscere » e che sono di pubblico dominio, giacché solo facendo riferimento a esse è agevole farsi capire e vedere così garantita la condizione di base per aver successo. E, di conseguenza, si comprende perché in discorsi consequenzialmente organizzati, tali cioè da configurarsi nella forma di un'argomentazione, come per l'appunto devono essere quello retorico e quello dialettico, sia indispensabile affidare a queste nozioni la funzione di premesse.

Ma questa è soltanto una condizione necessaria, non anche sufficiente. Infatti, per avere successo nella disputa e riuscire a convincere non basta far leva su nozioni che tutti conoscono, ma occorre in più che esse siano condivise dall'uditorio, giacché chi muovesse da un asserto che, pur essendo noto agli ascoltatori, non riscuotesse però la loro ap-

provazione, si voterebbe immediatamente all'insuccesso. Come infatti si fa presente in *Top.*, 104b 22-23, «il darsi cura del primo capitato che dichiara il contrario di quel che comunemente si crede, è sciocco». Alle premesse che enunciano questo tipo di nozioni devono dunque ricorrere i discorsi retorici e dialettici e da esse procedere nelle loro argomentazioni.

Nozioni di questo genere sono innanzitutto e in senso forte quelle espresse dalle «opinioni notevoli (ἔνδοξα)». Aristotele le definisce come quelle «cose che sembrano a tutti o alla massima parte o ai sapienti e, se a questi, o a tutti o alla stragrande maggioranza o a quelli massimamente noti e illustri» (*Top.*, 100b 21-23). Innanzitutto e in senso forte, si è detto: giacché su di esse si giustificano anche le altre nozioni comuni unanimemente condivise, quelle che in più luoghi lo Stagirita denomina «opinioni comunemente ammesse (τὰ δοκούμενα o altre espressioni costruite con il verbo δοχεῖν, per lo più in forma impersonale¹¹)» od «opinioni sulle quali si è d'accordo (τὰ ὁμολογούμενα)». Lo si evince con particolare evidenza da *Rh.*, 1357a 7-13, dove lo Stagirita, dopo aver riconosciuto la possibilità di «argomentare sillogisticamente e indurre alcune (conclusioni) da (premesse) che sono state derivate da un sillogismo precedente, altre da (premesse) non derivate da un sillogismo», afferma che queste ultime «abbisognano di un sillogismo per il fatto di non essere opinioni notevoli (δεομένων [...] συλλογισμοῦ διὰ τὸ μὴ εἶναι ἔνδοξα)». Ché, di per se stesse «non sono persuasive (πιθανά), per il fatto di non derivare da (premesse) sulle quali si è d'accordo, né da opinioni notevoli (διὰ τὸ μὴ ἐξ ὁμολογουμένων εἶναι μηδ' ἐνδόξων)», vale a dire o direttamente dalle opinioni notevoli, o da altre opinioni che, senza avere questa caratteristica (in quanto non condivise da tutti o dalla stragrande maggioranza, o dalla totalità o dalla maggioranza dei più sapienti), sono però in accordo con le opinioni notevoli, o perché derivano da esse, o perché non vi confliggono (ossia, sono tali che nessuna delle loro conseguenze contraddice un'opinione notevole), e per questo riscuotono il consenso.

Da tutto ciò è chiaro che (1) le nozioni comuni unanimemente condivise (ossia quelle nozioni che secondo una classificazione per genere e specie costituiscono una partizione specifica del genere «nozioni comuni», definita dalla differenza «unanimemente condivise») possono essere (a) o opinioni notevoli, (b) o altre opinioni comunemente condivise; (2) queste seconde sono tali perché discendono (a) o direttamente da

11. Cfr., per esempio, *Rh.*, 1369b 4-5: «è comunemente ammesso che anche la fortuna può essere causa di tali cose (δόξεε δ' ἂν καὶ ἡ τύχη αἰτία εἶναι τῶν τοιούτων)».

opinioni notevoli, (b) o da altre opinioni unanimemente condivise di cui sia già nota la derivazione da opinioni notevoli. Anche il caso in cui un'opinione non confligga con un ἔνδοξον (e per questo sia comunemente ammessa) si riconduce in ultima istanza alla derivazione da opinioni notevoli, giacché il fatto che nessuna conseguenza di quell'opinione contraddica un'opinione notevole significa che ogni conseguenza di essa è deducibile da uno degli ἔνδοξα.

Questi si traducono, dunque, in asserti primi e immediati e come tali costituiscono i «principi (ἀρχαί)» sia delle argomentazioni retoriche che di quelle dialettiche. In ciò si rivelano analoghi ai «principi» dei sillogismi scientifici o dimostrazioni (ἀποδείξεις), in quanto assolvono alla medesima funzione logica, pur differenziandosene sotto il profilo epistemologico. In effetti, anche le argomentazioni retoriche, quelle che Aristotele denomina «persuasioni (πίστεις)», rappresentano «un tipo di dimostrazione (ἀπόδειξις τις)» (*Rh.*, 1355a 5), tanto che lo Stagirita può parlare di «dimostrazione retorica (ἀπόδειξις ῥητορικὴ)» (*Rh.*, 1355a 6). E come le premesse delle dimostrazioni (scientifiche) consistono nei «principi» e in asserti che derivano dai principi (*An. pr.*, 72a 5-6; *Top.*, 100a 27-29), così le premesse delle dimostrazioni retoriche e delle argomentazioni dialettiche sono ἔνδοξα (*Soph. el.*, 165b 3-4) e opinioni che si giustificano a partire dagli ἔνδοξα¹². Dal punto di vista della funzione logica, dunque, gli ἔνδοξα e i principi dei sillogismi scientifici si manifestano in tutto e per tutto identici, e la loro differenza (quella differenza per la quale si è parlato di analogia tra gli uni e gli altri) risiede nel fatto che questi secondi sono proposizioni «vere, prime, immediate, più note, anteriori e cause della conclusione» (*An. po.*, 71b 22), mentre gli ἔνδοξα, ossia i principi delle argomentazioni dialettiche e retoriche, sono pur sempre concessi dall'interlocutore, anche se

12. Un esempio di ἔνδοξον e di altre premesse dialettiche Aristotele offre in *Top.*, 105b 3-18, dove precisa: «è utile, nello scegliere (le proposizioni), anche il porre non soltanto quelle che sono opinioni notevoli, ma anche quelle che sono simili a queste, ad esempio che la percezione dei contrari è la medesima (e infatti lo è anche la scienza) e che vediamo accogliendo qualcosa, non espellendolo; e similmente anche nel caso delle altre percezioni. Infatti ascoltiamo accogliendo qualcosa, non espellendolo, e gustiamo in questo stesso modo, e similmente anche nel caso delle altre (sensazioni). Inoltre, bisogna assumere come principio e tesi corrispondente al comune modo di pensare, tutte le cose che risultano evidenti in tutti i casi o nella stragrande maggioranza. Infatti, le pongono coloro che non scorgono in quale caso non è così. È necessario scegliere (le proposizioni) anche dai discorsi scritti e fare le (rispettive) liste su ogni genere, poste separatamente sotto (dei titoli): per esempio, "sul bene", o "sul vivente" e "su ogni bene", cominciando dal *che cos'è*. E bisogna che siano indicate anche le opinioni di ciascun (filosofo): ad esempio che Empedocle disse che quattro sono gli elementi dei corpi. Infatti, si può porre quel che è detto a partire da qualche opinione notevole».

per la loro autorevolezza e per l'insuccesso in cui egli fatalmente incorrerebbe se non li ammettesse, non possono non essere concessi. Inoltre, se «(premessa) dialettica è quella che assume in pari modo una qualsiasi delle due (parti della contraddizione)» (*An. po.*, 72a 10), e così pure la premessa retorica, questa prerogativa compete innanzitutto all'ἐνδοξον, che rappresenta la premessa basilare di entrambi i procedimenti; al contrario, «(premessa) apodittica è quella che (assume) determinatamente una delle due (parti della contraddizione), poiché è vera» (*An. po.*, 72a 10-11).

Sotto il profilo epistemologico, poi, anche i principi delle dimostrazioni retoriche, che fino a questo punto si sono mostrati negli aspetti comuni a quelli delle argomentazioni dialettiche, presentano strutturali differenze da questi. Ma per poterle adeguatamente cogliere è opportuno inquadrarle nella specificità del sillogismo che è proprio della retorica: l'entimema.

3. *Le argomentazioni retoriche e l'entimema*

In *Rh.*, I, 2 Aristotele, iniziando lo studio delle persuasioni, procede innanzitutto a distinguere le persuasioni «non tecniche (ἄτεχναι)», caratterizzate dal fatto di non essere procurate (cfr. 1355b 36: μὴ πεπόρισται) dall'oratore, che le trova già a disposizione e deve soltanto servirsene (tali, per esempio, le testimonianze, i documenti scritti, i giuramenti, le dichiarazioni rese sotto tortura), e le persuasioni «tecniche (ἐντεχναι)», che l'oratore deve invece procurarsi seguendo un metodo (διὰ τῆς μεθόδου) e che come tali debbono essere reperite (*Rh.*, 1355b 35-39). Al fondo di questa classificazione, che dà un primo ordinamento alla materia, è possibile sentir echeggiare in un certo senso, e per l'aspetto per cui essa chiama direttamente in causa il criterio discriminante del metodo, ossia della conoscenza, qual è proprio di un'arte, la distinzione platonica tra la retorica sofistica, condannata perché non si costituisce affatto come τέχνη, e quella retorica che conosce invece i tipi di anima cui vanno rivolti i discorsi (cfr. *Fedro*, 269d 2-272b 6)¹³.

Indi lo Stagirita distingue tre persuasioni, fondate rispettivamente sul carattere dell'oratore, sulle emozioni dell'uditorio e sul «discorso stesso»:

delle persuasioni procurate mediante il discorso (διὰ τοῦ λόγου ποριζομένων) vi sono tre specie: le une, infatti, consistono nel carattere (ἐν τῷ ᾧ θεί)

13. In proposito cfr. G. REALE, *Introduzione a PLATONE, Fedro*, Fondazione Lorenzo Valla, Milano, Mondadori 1998, pp. LIX-LX.

di chi dice, le altre nel disporre in un certo modo (ἐν τῷ ... διαθεῖναι πως) l'ascoltatore, le terze nel discorso stesso (ἐν αὐτῷ τῷ λόγῳ), a motivo del <suo> mostrare o del <suo> sembrare di mostrare (*Rh.*, 1356a 1-4).

Il fatto che queste persuasioni siano «procurate», mentre le persuasioni non tecniche abbiano come prerogativa peculiare di «non essere procurate», ma di trovarsi già date, comprova che le tre specie qui distinte sono specie di persuasioni tecniche. Mette conto poi rilevare come dal passo si evinca che la discriminante tra il carattere tecnico o non tecnico delle persuasioni è data dal discorso (λόγος): ché, se alcune persuasioni sono ἄτεχνοι perché «non sono procurate da noi (1355b 36: μὴ δι' ἡμῶν πεπόρισται)», espressione che significa «dall'oratore» (cfr. 1356a 2: τοῦ λέγοντος), ossia da chi pronuncia pubblici discorsi, mentre le altre sono ἔντεχνοι perché «procurete mediante il discorso», è chiaro allora che in questo risiede il carattere della tecnicità. E si capisce perché si tratti di un discorso che deve essere fatto «seguendo un metodo» (1355b 38: διὰ τῆς μεθόδου), giacché proprio questa è una prerogativa essenziale dell'arte. In effetti, la persuasione «tecnica» che si fonda sull'ἦθος di chi parla deve mostrare tale carattere «col discorso (διὰ τοῦ λόγου)», non limitarsi a richiamarlo¹⁴. Parimenti, le persuasioni che fanno forza sul πάθος di chi ascolta, debbono far sì che esso sia suscitato «dal discorso (ὑπὸ τοῦ λόγου)»¹⁵. Quanto alle persuasioni ἐν αὐτῷ τῷ λόγῳ, è evidente che si attuano «nel discorso». E difatti si realizzano «quando da ciò che è persuasivo in ordine a ogni <argomento> mostriamo una verità o una verità apparente» (*Rh.*, 1356a 19-20).

Infine lo Stagirita, fatto presente che «le <argomentazioni> sono dovute al mostrare o al sembrare che si mostri», istituisce una relazione tra le argomentazioni che hanno luogo in campo dialettico e che consistono nell'induzione, nel sillogismo e nel sillogismo apparente, e quelle che si sviluppano in sede retorica: l'esempio (παράδειγμα), l'entimema (ἐνθύμημα) e l'entimema apparente (φαινόμενον ἐνθύμημα), precisando che il primo «è un'induzione»¹⁶, ed esattamente «l'induzione retorica (ἐπαγωγή ῥητορική)», il secondo «un sillogismo», ed esatta-

14. «(Le persuasioni) sono dovute al carattere quando il discorso sia stato proferito così da rendere chi parla degno di fede (...) Però anche questo deve avvenire in forza del discorso (διὰ τοῦ λόγου) e non per aver dimostrato in precedenza che chi parla è di una certa qualità» (*Rh.*, 1356a 4-10).

15. «Le <persuasioni> sono dovute agli ascoltatori quando (essi) siano stati spinti a una passione dal discorso (ὑπὸ τοῦ λόγου)» (*Rh.*, 1356a 14-15).

16. Cfr. anche 1357a 15-16: τὸ μὲν παράδειγμα ἐπαγωγήν; 1357b 26-27: παράδειγμα δὲ ὅτι μὲν ἐστὶν ἐπαγωγή; *An. po.*, 71a 9-10: ἡ γὰρ παραδειγμάτων, ὃ ἐστὶν ἐπαγωγή.

mente «il sillogismo retorico (ῥητορικὸς συλλογισμός)», il terzo un «sillogismo apparente (φαινόμενος συλλογισμός)», ossia il sillogismo retorico apparente. E conclude che «tutte le persuasioni si compiono tramite il mostrare enunciando un esempio o un entimema, e al di là di questi non vi è niente» (*Rh.*, 1356a 35-b 8).

Poiché non vi è dubbio che esempio ed entimema sono persuasioni tecniche e, anzi, com'è detto nell'ultimo passo, in esse si esauriscono tutte le persuasioni che hanno questa prerogativa, poc'anzi individuate nelle πίστεις ἐν τῷ ἡθῇ, ἐν τῷ διαθεῖναι πῶς, ossia ἐν τῷ πάθει e ἐν αὐτῷ τῷ λόγῳ, sorge il problema del rapporto tra queste ultime, da un lato, e l'entimema e l'esempio, dall'altro.

Ora, gran parte delle incongruenze che l'esegesi tradizionale ha attribuito alla *Rhetorica* derivano dall'aver identificato le persuasioni ἐν αὐτῷ τῷ λόγῳ con l'entimema e l'esempio¹⁷, sul presupposto che soltanto così risulta plausibile che esse sono efficaci «per il discorso stesso», ossia in virtù del solo rigore logico con cui questo si scandisce; per contro, le persuasioni fondate sull'ἦθος e sul πάθος avrebbero un carattere essenzialmente emotivo e soggettivo, in ogni caso non logico. Donde la difficoltà di comprendere perché mai lo Stagirita le annoveri tra le persuasioni tecniche, e perché tratti diffusamente degli ἡθῆ e dei πάθη (*Rh.*, II, 1-17) dopo aver asserito — in polemica con gli autori di *Arti retoriche* a lui contemporanei — che «soltanto le persuasioni sono (materia) tecnica, laddove gli altri (elementi) sono aggiunte» (*Rh.*, 1354a 13-14). Né è soddisfacente la risposta per la quale lo Stagirita le avrebbe comprese tra le πίστεις ἐν τεχνῶι per soddisfare un'esigenza o — più precisamente — una situazione di fatto vigente ai suoi tempi¹⁸, tenuto altresì conto della mediocrità dell'uditorio, in genere, e di quello giudiziario, in specie, quale il filosofo stesso non manca di rilevare in *Rh.*, 1357a 11-12¹⁹. Neppure può considerarsi risolutiva del problema la tesi, sostenuta da Sprute, secondo cui l'identificazione delle persuasioni ἐν αὐτῷ τῷ λόγῳ con l'entimema non comporterebbe agli occhi di

17. Paradigmatico il caso di W. D. Ross, *Aristotle*, London, Methuen & Co. Ltd. 1923; tr. it. di Altiero SPINELLI, *Aristotele*, Milano, Feltrinelli 1971, p. 260: «la terza specie di persuasione [...] ha due principali sottospecie: l'esempio, che è il corrispondente retorico dell'induzione, e l'entimema che è il corrispondente retorico del sillogismo».

18. Così, per esempio, E. SCHÜTRUMPF, *Some observation on the Introduction to Aristotle's Rhetoric*, in AA.VV., *Aristotle's Rhetoric. Philosophical Essays*, Proceedings in the twelfth Symposium Aristotelicum, a cura di D. J. Furley and A. Nehamas, Princeton, Princeton University Press 1994, pp. 99-116.

19. Sul punto cfr. F. PIAZZA, *Il corpo della persuasione*, Palermo, Novecento, p. 83.

Aristotele una svalutazione delle altre due persuasioni tecniche²⁰: esse restano pur sempre prove non logiche, in quanto costitutivamente diverse da quelle che si articolano in una struttura entimematica, ossia sillogistica, e come tali solo incongruentemente risultano qualificabili come «tecniche». Anche nell'ordine della trattazione la *Rhetorica* è parsa frammentaria e discontinua: l'esame delle persuasioni ἐν αὐτῷ τῷ λόγῳ, ossia dell'entimema (I, 4-14), risulta infatti bruscamente troncato dall'indagine delle persuasioni ἐν τῷ ἥθει e ἐν τῷ πάθει (*Rh.*, II, 1-17), per riprendere dopo questa interruzione nei capitoli 18-26 di *Rh.*, II. In ogni caso, secondo questa interpretazione le tre prove tecniche sarebbero quelle fondate sull'ἥθος, sul πάθος e l'entimema.

Una proposta esegetica diametralmente alternativa è stata avanzata per la prima volta da Mc Burney²¹, il quale, rovesciando lo schema fin qui considerato, che tiene distinti l'entimema dagli ἥθη e dai πάθη, considera invece questi ultimi come luoghi (τόποι) a partire dai quali devono costruirsi quegli entimemi che intendono persuadere in virtù del carattere dell'oratore o delle emozioni dell'uditorio. In tal modo ἥθη e πάθη vengono in un certo senso inglobati nell'entimema.

Ma il passo decisivo lungo la linea di questa diversa interpretazione è stato compiuto da Grimaldi. Già in un fondamentale lavoro del 1972²², i cui esiti sono stati poi ripresi nei commentari ai primi due libri dell'opera²³, lo studioso, attraverso una minuziosa e dettagliata analisi del termine πίστις nella *Rhetorica*, metteva in chiaro come esso, contrariamente al solo significato di «prova», «modo di provare» che tradizionalmente gli era attribuito, venga invece usato, nelle 41 occorrenze in cui compare nel trattato (22 nel I libro, 7 nel II, 12 nel III), in cinque sensi. Due di essi — πίστις come «credibilità» (*pledge*), «parola d'onore» (*word of honour*) [cfr. *Rh.*, 1375a 10] e come «quella parte del discorso in cui formalmente si dimostra una tesi o una proposizione»

20. Cfr. J. SPRUTE, *Aristotle and the legitimacy of rhetoric*, in AA.VV., *Aristotle's Rhetoric. Philosophical Essays*, cit., pp. 117-128.

21. J. H. MC BURNEY, *The place of the enthymeme in rhetorical theory*, «Speech Monographs» 3 (1936), pp. 49-74; rist. in AA.VV., *Aristotle: the classical heritage of Rhetoric*, a cura di Keith V. Erickson, Metuhen, The Scarecrow Press 1974, pp. 117-140; cfr. in particolare pp. 62-65.

22. W. M. A. GRIMALDI, *Studies in the philosophy of Aristotle's Rhetoric*, Hermes-Eizelschriften, 25, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag 1972, pp. 1-151; rist. in AA.VV., *Landmark essays on Aristotelian Rhetoric*, a cura di Richard Leo Enos e Lois Peters Agnew, Mahwah, Hermagoras Press 1998, pp. 15-159. I riferimenti sono alle pagine dell'edizione originaria. L'analisi dei significati di πίστις occupa le pp. 57-62.

23. W. M. A. GRIMALDI, *Aristotle, Rhetoric I: Commentary*, New York, Fordham University Press 1980; ID., *Aristotle, Rhetoric II: Commentary*, New York, Fordham University Press 1988.

(«that part of a speech wherein one formally demonstrates one's thesis or proposition») [cfr. *Rh.*, 1414a 35; b 8, 9; 1418a 18]²⁴ — sono poco rilevanti al fine d'individuare il rapporto tra l'entimema e le persuasioni tecniche. Rilevantissimi sono invece gli altri tre significati: (1) quello per il quale πίστις denota credenza (*belief*) o convinzione (*conviction*), ossia lo stato mentale in cui ci si trova dopo aver accettato una prova o una dimostrazione²⁵; (2) quello di «strumento logico (*logical instrument*) del processo di ragionamento che si compie con la deduzione o l'induzione». In questa valenza la πίστις è pertanto «a method which gives the matter a logical form», indica cioè il metodo che l'oratore usa per organizzare il materiale a sua disposizione in un'argomentazione e conferirgli la forma di un entimema o di un esempio²⁶; (3) quello di «fonti materiali» delle argomentazioni retoriche, materia o contenuti ai quali l'oratore dà poi la forma logica di entimema o di esempio e che derivano o «dall'analisi logica della cosa in questione», o «dallo studio del carattere dell'oratore o dell'uditorio», o «dallo studio del contesto emozionale in cui potenzialmente versa l'uditorio di fronte all'oggetto da trattare o alla situazione»²⁷. Sotto quest'accezione del termine ricadrebbero, oltre alle πίστεις ἐντεχνοί, anche ciò che può essere persuasivo per un altro (il τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν di cui si dice in *Rh.*, 1355b 26, posto che in *Rh.*, 1356b 28 si precisa che «ciò che è persuasivo lo è per qualcuno») e le stesse πίστεις ἄτεχνοι²⁸, in quanto tutto è materiale che attende di essere ordinato in forma logica, e grazie a una tale configurazione assume il carattere di persuasione tecnica²⁹.

Per parte nostra osserviamo come questa pluralità di sensi del termine πίστις sia tale che le persuasioni nelle differenti accezioni non possono pensarsi quali articolazioni specifiche di un primo significato

24. Cfr. GRIMALDI, *Studies in the philosophy ecc.*, cit., p. 58.

25. Cfr. *Ibid.* In questa valenza il termine compare in *Rh.*, 1367b 29; 1377b 25 e forse — sul punto lo studioso si dichiara insicuro — in 1394a 10. Parimenti, il verbo πιστεύειν è detto nel significato di convincere in *Rh.*, 1355a 5; 1356a 6, 19; 1366a 11.

26. Cfr. GRIMALDI, *Studies in the philosophy ecc.*, cit., p. 59. In questa valenza il termine compare, oltre che in altri passi, in *Rh.*, 1355a 4-7; 1363b 4; 1365b 20; 1366a 18; 1377b 19; 1388b 30; 1391b 26; 1394a 10; 1414b 10-11; 1416b 34; 1417b 21; 1418b 6, 8, 23.

27. Cfr. GRIMALDI, *Studies in the philosophy ecc.*, cit., p. 58. In questa valenza il termine compare, per esempio, in *Rh.*, 1366a 23-28.

28. Cfr. GRIMALDI, *Studies in the philosophy ecc.*, cit., p. 60.

29. La possibilità di attribuire a πίστις più significati e, in particolare, il terzo, è stata contestata da G. H. WIKRAMANAYAKE, *A note on the πίστεις in Aristotle's Rhetoric 1354-1356*, «American Journal of Philology» 82 (1961), pp. 193-196, ma la posizione di questo studioso è stata decisamente respinta da J. T. LIENHARD, *A note on meaning of πίστις in Aristotle's Rhetoric*, «American Journal of Philology» 87 (1966), pp. 446-454.

generico: giacché non vi è nulla di comune tra uno stato mentale, una scansione logica in forma di entimema o di esempio e la materia di un'argomentazione, mentre il genere, in quanto universale, esprime proprio l'unità di un molteplice. Tra le *πίστεις* nelle accezioni suddette si determina invece il medesimo rapporto secondo il quale in *Metaph.*, 1003b 1-4 si definisce la relazione tra i significati in cui «sano» si dice del medico, del bisturi e della passeggiata. Si tratta cioè di una relazione scandita secondo l'ὁμωνυμία πρὸς ἓν. E del resto che *πίστις* non costituisca il genere di cui, per esempio, le *πίστεις ἔντεχνοι* e le *πίστεις ἄτεχνοι* rappresentino due articolazioni specifiche comprova il rilievo secondo il quale la specie «persuasioni non tecniche» dovrebbe essere generata da una differenza espressa da un termine negativo, mentre da *Top.*, 143b 11-21 è chiaro che non si può dividere il genere con una negazione.

Ora, ad avviso di Grimaldi le persuasioni nel significato di «fonti materiali» delle argomentazioni retoriche vanno ricercate, per Aristotele, in tutte e tre le sfere espresse dalle persuasioni tecniche: sia, cioè, nel carattere dell'oratore (ἐν τῷ ἡθῇ), sia nelle emozioni dell'uditorio (ἐν τῷ πάθει), sia «nel discorso stesso» (ἐν αὐτῷ τῷ λόγῳ), vale a dire nell'analisi della cosa di cui si parla e su cui si persuade (τὸ πρᾶγμα), quale per l'appunto appare nel discorso che l'assume ad oggetto. Infatti, ἐν αὐτῷ τῷ λόγῳ, lungi dall'indicare l'entimema, «should be called something like τὸ πρᾶγμα, and signify the subject of the discourse in its purely logical character which speaks to the intellect of the auditor, just as *ethos* and *pathos* are aspects connected with the subject which transmit significance to his emotions, feelings and will»³⁰. E poiché, come s'è visto, le fonti materiali (*πίστις* nel 3° significato) diventano *πίστεις ἔντεχνοι* in quanto sono organizzate in forma logica nell'entimema (*πίστις* nel 2° significato) al fine di procurare la credenza nell'uditorio (*πίστις* nel 1° significato), l'interpretazione tradizionale del rapporto tra le persuasioni tecniche e l'entimema risulta diametralmente rovesciato: in quanto l'entimema non s'identifica più con una di tali persuasioni, ma le «incorpora» tutte in una struttura razionale che rende tecnica la loro capacità probante. Proprio questa dell'«incorporare» le persuasioni tecniche è infatti, per Grimaldi, l'esatta valenza del rilievo aristotelico secondo cui l'entimema «costituisce il corpo della persuasione (ἐστὶ σῶμα τῆς πίστεως)» (*Rh.*, 1354a 15)³¹. Con ciò lo

30. GRIMALDI, *Studies in the philosophy ecc.*, cit., p. 62.

31. Cfr. *Ibid.*, pp. 137-138. L'analogia tra il λόγος e il corpo ricorre ampiamente nella cultura greca e costituisce un autentico *topos*. Essa compare, per esempio, nel

studioso rimuove anche su questo specifico punto le accuse d'incongruenza che erano state avanzate al testo della *Retorica* (se con l'analogia del corpo lo Stagirita ha voluto indicare la centralità dell'entimema rispetto al carattere accessorio ed estrinseco degli altri elementi retorici, allora sarebbe stato più opportuno paragonare l'entimema all'anima, che costituisce «the source of live and activity», mentre il corpo è «the inert matter»)³², e corregge un fraintendimento del testo stesso (se il corpo è materia inerte, mentre l'anima è vita, e l'entimema è il «corpo della persuasione», allora ciò che la vivifica sono gli elementi connessi agli ἦθη e ai πάθη)³³.

E con ciò anche l'ordine espositivo dell'opera risulta restaurato ed essa può sottrarsi ai rilievi di frammentarietà e discontinuità che le erano stati mossi. Se infatti l'entimema incorpora le persuasioni, le quali si fondano sul carattere, sulle passioni e sull'oggetto del discorso, è allora del tutto congruente che Aristotele dapprima studi questa terza fonte (*Rh.*, I, 4-14), per esaminare poi le altre due (*Rh.*, II, 1-17) e infine procedere ad analizzare l'entimema in se stesso (*Rh.*, II, 18-26).

4. *L'entimema come specie del sillogismo*

Si è visto che Aristotele definisce l'entimema come il «sillogismo retorico (ῥητορικὸς συλλογισμὸς)» (*Rh.*, 1356b 4-5). In altri due luoghi afferma espressamente che esso consiste in un sillogismo, giacché, nel suo procedere da premesse, presenta la medesima struttura formale di questo procedimento (1359a 9-10); anzi, ne verifica la definizione (*Rh.*, 1357a 14-15). Ma in *Rh.*, 1355a 3 sgg. egli aggiunge due ulteriori elementi³⁴: l'entimema non è soltanto un sillogismo, ma «un certo sillo-

Fedro platonico (275d sgg.) e viene usata dal retore Alcidamante (cfr. *Soph.*, 27-28). Nella *Retorica* essa ricorre, sia pur con differenti finalità, anche in altri due luoghi (1355a 38-b 2 e 1415b 8-9) e si riscontra altresì nella *Poetica* (1450b 34-1451a 6). In proposito si veda M. M. MC CABE, *Arguments in context: Aristotle's defence of rhetoric*, in AA.VV., *Aristotle's Rhetoric. Philosophical Essays*, cit., p. 138.

32. Così E. M. COPE, *The Rhetoric of Aristotle*, translation with a commentary, revised and edited by John Edwin Sandys, 3 voll., Cambridge, Cambridge University Press 1867; rist. in 1 vol., New York 1973, p. 108.

33. Così G. KENNEDY, *On Rhetoric. A theory of civic discourse*, newly translated with introduction, notes and appendixes, New York and Oxford, Oxford University Press 1991, p. 30. Sull'entimema come «corpo della persuasione» si veda l'intelligente analisi di PIAZZA, *Il corpo ecc.*, cit., pp. 86-88.

34. Questo il passo: «Poiché è evidente che il metodo tecnico concerne le persuasioni, che la persuasione è un tipo di dimostrazione (è soprattutto allora, infatti, che persuadiamo, quando cioè supponiamo di aver dimostrato), che la dimostrazione retorica è un entimema e questo, per esprimerci brevemente, è il più importante tra le persuasioni, che l'entimema è un tipo di sillogismo, che è compito della dia-

gismo (συλλογισμός τις)», espressione, questa con il τις enclitico, con la quale lo Stagirita è solito indicare «una specie» o «un tipo» dell'oggetto in questione³⁵: l'entimema è, dunque, «una specie» o «un tipo» di sillogismo. Di quale specie si tratti, è detto immediatamente prima e rappresenta il secondo elemento nuovo: si tratta di una «dimostrazione (ἀπόδειξις)» e, precisamente, di quella specie o tipo di essa che è la «dimostrazione retorica (ἀπόδειξις ῥητορική)». In effetti, se la persuasione costituisce «una specie» o «un tipo di dimostrazione» (1355a 4-5: ἡ δὲ πίστις ἀπόδειξις τις), vale a dire la dimostrazione retorica, e l'entimema «è il più importante tra le persuasioni» (1355a 7-8: κυριώτατον τῶν πειστικῶν), ne consegue che esso è a pieno titolo e in senso forte una «dimostrazione retorica» (1355a 6-7: ἔστι δ' ἀπόδειξις ῥητορική ἐνθύμημα).

Ora, quest'identificazione dell'entimema con una specie del procedimento sillogistico tecnicamente inteso è parsa problematica. Si è opposto che Aristotele, lungi dal pensare l'entimema come un sillogismo vero e proprio, usa invece, in riferimento a esso, il termine «sillogismo» in senso ampio e tale da denotare una deduzione genericamente concepita, ossia come semplice inferenza da un universale già noto (cfr. *An. pr.*, 71a 7-8: παρὰ ξυνιέντων) e contrapposta in ciò all'induzione

lettica speculare parimenti intorno a ogni sillogismo, o di essa nella sua totalità o di qualche sua parte, è chiaro che colui che soprattutto è in grado di scorgere questo, vale a dire da quali cose e come si produce un sillogismo, costui sarà soprattutto atto a costruire entimemi, se in più ha compreso intorno a quali cose verte l'entimema e quali differenze ha rispetto ai discorsi sillogistici. In effetti, è proprio della medesima facoltà scorgere sia il vero che ciò che è simile al vero, e al tempo stesso anche gli uomini sono sufficientemente in rapporto col vero e il più delle volte conseguono la verità. Per questo, l'essere nella condizione di (ben) mirare rispetto alle opinioni notevoli è proprio di chi si trova in una condizione simile anche rispetto alla verità».

35. Un esempio sintomatico ed eloquente di quest'uso è testimoniato in *An. pr.*, 25b 28-31, dove Aristotele definisce il rapporto tra il sillogismo e la dimostrazione in termini, per l'appunto, di genere e specie mediante l'uso dell'espressione in oggetto. «Bisogna parlare del sillogismo — afferma lo Stagirita — prima che della dimostrazione per il fatto che il sillogismo è maggiormente universale. Infatti la dimostrazione è un certo sillogismo (συλλογισμός τις), mentre il sillogismo non è ogni dimostrazione». Che il sillogismo costituisca il genere entro cui la dimostrazione si colloca come specie, è chiaro dal rilievo che attribuisce al primo maggiore estensione, ossia maggior grado di universalità, e anteriorità (logica) rispetto alla seconda: entrambe le determinazioni, infatti, caratterizzano il genere rispetto alla specie. Entro il genere «sillogismo», la specie «dimostrazione» è determinata dalla differenza espressa da «scientifico». Va poi precisato che «sillogismo» non è soltanto il genere di «dimostrazione», ma ne è anche il genere prossimo, compreso a sua volta entro il genere più ampio di «discorso (λόγος)» (cfr., per esempio, *Soph. el.*, 165a 38-b 3; *An. po.*, 71a 5-7). Per cui «sillogismo scientifico», enunciando il genere prossimo e la differenza specifica di «dimostrazione», ne costituisce la definizione.

(ἐπαγωγή)³⁶, caratterizzata invece dall'essere quel procedimento capace di mostrare «l'universale tramite il fatto che l'individuale è chiaro» (*An. pr.*, 71a 8-9)³⁷. In tal modo l'espressione συλλυγισμός τις, riferita all'entimema, non significherebbe «a kind of syllogismos», bensì «a syllogismos of a kind» e sarebbe perciò da assumere come una «alienans qualification»³⁸.

A sostegno di quest'interpretazione si sono portate sostanzialmente due prove.

4.1. *L'ampiezza semantica di συλλυγισμός e di συλλογίζεσθαι*

Innanzitutto, l'oscillazione semantica cui nelle opere aristoteliche vanno soggetti i termini συλλογισμός e συλλογίζεσθαι, che possono indicare sia quella forma tecnica di inferenza che lo Stagiritica studia negli *Analitici primi*, sia l'argomentazione deduttiva in senso lato, come s'è detto³⁹, sia, per ciò che attiene a συλλογισμός, anche la conclusione del ragionamento sillogistico, sì che in quest'ultima accezione il termine risulta essere sinonimo di συμπέρασμα⁴⁰. Lungo questa linea si è altresì ritenuto che il sillogismo aristotelico non solo non può identificarsi con la sola forma tecnica di deduzione teorizzata negli *Analitici primi*, ma non corrisponde neppure a un'argomentazione genericamente deduttiva, giacché nella sua ampiezza semantica è «un ragionamento capace di includere al suo interno una vasta gamma di forme argomentative, dalla dimostrazione fino ad argomenti meno rigorosi come l'abduzione, l'esempio o l'entimema»⁴¹. Peraltro, in un quadro interpretativo della logica di Aristotele ancorata al paradigma storico-evolutivo, una

36. Cfr. *An. pr.*, 68b 33-34: «in un certo modo l'induzione è opposta (ἀντικείμενη) al sillogismo».

37. Così, per esempio, M. F. BURNYEAT, *Enthymeme: Aristotle on rationality of Rhetoric*, in AA.VV., *Essays on Aristotle's Rhetoric*, a cura di A. Okseberg Rorty, Berkeley, University of California Press 1996, p. 96.

38. *Ibid.*

39. Cfr. R. SMITH, *Logic*, in AA.VV., *The Cambridge companion to Aristotle*, a cura di J. Barnes, Cambridge, Cambridge University Press 1995, p. 30; J. BARNES, *Aristotle's theory of demonstration*, «Phronesis» 14, 1969, pp. 123-152; M. F. BURNYEAT, *Enthymeme: Aristotle on the logic of persuasion*, in AA.VV., *Aristotle's Rhetoric. Philosophical Essays*, cit., pp. 3-55; ID., *Enthymeme: Aristotle on rationality of Rhetoric*, cit.; PIAZZA, *Il corpo ecc.*, cit., pp. 90-92.

40. Cfr. M. MIGNUCCI, *La teoria aristotelica della scienza*, Firenze, Sansoni 1965, pp. 147-148: «il primo significato di συλλογισμός è συμπέρασμα, rappresentando la ζυγία degli estremi derivante dalle premesse». Del medesimo autore cfr. anche *Aristotele, Gli Analitici primi*, Traduzione, introduzione e commento, Napoli, Loffredo 1969, p. 189, nota 20.

41. PIAZZA, *Il corpo ecc.*, cit., pp. 101-102.

tale oscillazione di significati è stata ritenuta sintomatica di fasi distinte del pensiero dello Stagirita: una prima, espressa dai libri centrali dei *Topici* (II-VII), i più antichi dell'opera, nella quale il filosofo avrebbe elaborato la teoria del sillogismo dialettico, basato sui «luoghi (τόποι)»; una seconda, riferibile al primo libro degli *Analitici posteriori*, all'ottavo libro dei *Topici* e alle *Confutazioni sofistiche*, in cui egli sarebbe pervenuto alla teoria del sillogismo apodittico, ancorata sulla scoperta della dottrina dei principi e della dimostrazione; e una terza, documentata dal secondo libro degli *Analitici posteriori* e dai due libri degli *Analitici primi*, caratterizzata dalla formulazione della teoria del sillogismo analitico, ossia dalla determinazione della forma sillogistica che soggiace sia alle argomentazioni dialettiche che alle dimostrazioni della scienza⁴². Ma anche a prescindere da una simile impostazione evolutiva della logica aristotelica, lasciata quasi del tutto cadere dai più recenti studi sul pensiero dello Stagirita e comunque non più posta a fondamento per l'esegesi delle sue dottrine logiche e retoriche, la pluralità dei significati di συλλογισμός e συλλογίζεσθαι viene presentata come base d'appoggio dell'istanza secondo la quale il filosofo, affermando che l'entimema è un συλλογισμός, impiegherebbe il termine in un'accezione ampia e — com'è stato anche detto — «meno controllata»⁴³ rispetto all'uso che ne fa per indicare il senso ristretto e tecnico dell'argomentazione sillogistica.

È chiaro in ogni caso che una tale valenza plurisensa dei termini in oggetto apre il varco soltanto alla *possibilità* che Aristotele abbia definito l'entimema come sillogismo nell'accezione generica di un'argomentazione deduttiva, o di un'argomentazione che include sia la deduzione che altre forme meno rigorose d'inferenza, ma di per sé e in quanto tale non prova ancora questa tesi, potendo ben essere che, nell'ambito di una tale ampiezza semantica, l'entimema sia da considerarsi un sillogismo nel significato tecnico e ristretto.

Su questo terreno occorre anche distinguere il livello formale delle argomentazioni che Aristotele complessivamente includerebbe nel sil-

42. Cfr. F. SOLMSEN, *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*, Neue Philologische Untersuchungen, Heft 4, Berlin, Weidmann 1929. In proposito si veda G. GIANNANTONI, *Gli studi sulla logica aristotelica dal 1927 ad oggi*, in appendice alla seconda edizione di G. CALOGERO, *I fondamenti della logica aristotelica*, Firenze, La Nuova Italia 1968, pp. 295-296. Sulla linea di Solmsen si è mosso anche J. L. STOCKS, *The composition of Aristotle's logical works*, «Classical Quarterly» 27, 1933, pp. 115-124.

43. Cfr. PIAZZA, *Il corpo ecc.*, cit., p. 91. I luoghi fondamentali in cui συλλογίζεσθαι assume una tale accezione sono indicati in *Top.*, 101a 4; 153a 8; 157b 35-39; 160b 23; quelli nei quali l'assume συλλογισμός sono individuati in *Top.*, 100a 25; 105a 12; 130a 7; 139b 30; 156a 20; 157a 18; b 38; 158a 8.

logismo genericamente inteso, dalla natura dei contenuti posti in campo dalle stesse, vale a dire dalla natura delle premesse da cui muovono e della conclusione cui pervengono. Giacché è chiaro che un argomento che procede da ἐνδοξα non ha lo stesso rigore *epistemologico* di un argomento che procede da premesse vere per sé⁴⁴, né uno che muove da proposizioni valide per lo più (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ) può considerarsi *epistemologicamente* dotato del medesimo rigore di un altro che muove da proposizioni necessarie. Ma ciò non toglie che sotto il profilo *logico*, ossia strettamente *formale* dell'inferenza, il rigore dell'uno e dell'altro sia assolutamente il medesimo, giacché tutte queste argomentazioni, se sono tali e non puramente apparenti, pervengono alla conclusione tramite una concatenazione corretta delle premesse grazie al medio. E poiché un argomento così costruito è logicamente valido, ossia formalmente rigoroso, mentre la concatenazione fallace delle premesse tramite un uso scorretto del medio dà luogo a un argomento invalido *simpliciter* e non più o meno invalido, la correttezza formale di tutte le argomentazioni suddette o sussiste, e allora esse sono tutte parimenti rigorose, oppure non sussiste e in tal caso sono tutte logicamente invalide, senza alcuna differenza di grado. Anzi, sotto il profilo logico e formale, l'argomento che da premesse *per lo più* deduce una conclusione *per lo più* è tanto rigoroso quanto l'argomento che da premesse necessarie deduce una conclusione necessaria⁴⁵.

Proprio il rapporto che vincola il rigore di un'argomentazione alla natura della materia trattata, non alla struttura formale del ragionamento con cui se ne tratta, è ciò che perentoriamente attesta il passo di *Eth. nic.*, 1094b 11-27 nel quale Aristotele assegna livelli diversi di precisione alle argomentazioni delle diverse discipline. In campo etico

44. Anche se, come ha opportunamente fatto rilevare Berti (*Le ragioni di Aristotele*, cit., pp. 24-25), la differenza tra l'uno e l'altro non consiste nel fatto che il primo è *probabile* mentre il secondo è *vero*, né in quello che il primo si muove nell'ordine dell'*apparenza* mentre il secondo nell'ordine della *realtà*, ossia non consiste in «una differenza di gradi» di verità, ma unicamente in una differenza di finalità argomentative, dal momento che «la dialettica semplicemente non si cura della verità, ma si cura solo della discussione, cioè della confutazione, e quindi del consenso che a questa è indispensabile».

45. Il che è stato ben colto da S. GASTALDI, *Discorso della città e discorso della scuola. Ricerche sulla «Retorica» di Aristotele*, Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Pavia, 24, Firenze, La Nuova Italia 1981, p. 50: «dal punto di vista strutturale, è evidente che l'entimema è una sorta di sillogismo, e più volte Aristotele lo ricorda, sottolineando come le regole inferenziali siano esattamente le stesse secondo cui si strutturano tutte le altre forme [...] Non sussistendo perciò differenza a livello strutturale, la divaricazione tra entimema e sillogismo dimostrativo si attua sul piano delle premesse, che nel primo caso sono possibili, *endoxa*, nel secondo esclusivamente universali e necessarie».

e, complessivamente, politico, dove i ragionamenti hanno per oggetto i beni, ossia realtà che presentano «molta diversità e instabilità (πολλήν ἔχει διαφορὰν καὶ πλάνην)», a tal punto che «a molti giungono anche danni da essi», «giacché alcuni andarono in rovina per la ricchezza, altri per il coraggio», «bisogna accontentarsi di mostrare la verità in maniera approssimativa e a grandi linee (παχυλῶς καὶ τύπῳ)», così come, «quando si parla intorno a cose che sono per lo più (ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ) e a partire da cose che sono di questo genere» occorre «trarre anche conseguenze di questo genere (τοιαῦτα καὶ συμπεραίνεισθαι)»; per converso, nel campo della matematica, i cui oggetti sono definiti da necessità, le dimostrazioni devono essere assolutamente esatte. Ché, precisa lo Stagirita, «si dirà sufficientemente (ἱκανῶς) se si daranno delle delucidazioni conformi alla *materia in questione* (εἰ κατὰ ὑποκειμένην ὕλην διασαφηθείε)», ed è «proprio di un uomo colto ricercare la precisione (τάκρυβες) in ciascun genere nella misura in cui lo consente la *natura della materia* (ἐφ' ὅσον ἡ τοῦ πράγματος φύσις ἐπιδέχεται)». Come si vede, qui la struttura formale dei ragionamenti non c'entra affatto, mentre è la φύσις τοῦ πράγματος ciò che determina la necessità di un diverso rigore dell'argomentazione.

Ebbene, sulla scorta di queste osservazioni non si può non rilevare che una parte considerevole delle ragioni addotte dagli studiosi che sottolineano l'uso semanticamente ampio in Aristotele di συλλογισμός e συλλογίζεσθαι e da qui argomentano che il sillogismo in cui consiste l'entimema è un'argomentazione meno rigorosa («more relaxed», ha detto Burnyeat) del sillogismo teorizzato negli *Analitici primi*, anzi, che soltanto in virtù di una tale ampiezza semantica dei termini in oggetto e, dunque, dell'inclusione in essi anche di significati che non convengono al sillogismo, ossia alla deduzione, tecnicamente intesi, Aristotele ha potuto dire che l'entimema è un sillogismo, riposa sulla mancata distinzione tra il rigore formale, ossia logico, e il rigore epistemologico; altrimenti detto, sulla mancata distinzione, da un lato, tra la natura delle premesse e delle conclusioni dalle quali i differenti tipi di sillogismo procedono e a cui pervengono e, dall'altro, l'impianto formale su cui tutti questi tipi di sillogismi s'innestano. Un esempio eloquente è offerto dal rilievo di Piazza secondo cui «a determinare [...] la *struttura logica* del ragionamento entimematico [...] è la natura intrinsecamente problematica delle questioni normalmente affrontate»⁴⁶. Altro significativo esempio si rinviene là dove la studiosa afferma la valenza semanticamente ampia del termine «sillogismo» in Aristotele

46. PIAZZA, *Il corpo ecc.*, cit., p. 116 (corsivi miei).

sulla base del fatto che in *An. pr.*, II, 23 anche l'induzione (ἐπαγωγή) è ricondotta a un sillogismo⁴⁷. Senza considerare che il «sillogismo induttivo (ἐπαγωγικὸς συλλογισμός)» presenta, dal punto di vista dell'impianto formale, la medesima struttura del sillogismo analitico, giacché tutti e due inferiscono una conclusione tramite un termine medio, nel rispetto delle regole del sillogismo in prima figura; e poco importa a questo livello che il termine medio nel sillogismo induttivo sia rappresentato dal soggetto del sillogismo analitico (il sillogismo induttivo deduce infatti la premessa maggiore del sillogismo analitico, ossia l'appartenenza del predicato al medio, tramite l'estremo minore, ossia dalla conclusione e dalla conversa della minore del sillogismo analitico [*An. pr.*, 68b 15 sgg.]): l'identità dell'impianto inferenziale restringe il significato di «sillogismo» alla sua valenza propriamente tecnica.

4.2. *Probabilitas consequentiae*

La seconda prova rappresenta invece un vero e proprio fraintendimento. In *Rh.*, 1356b 12-18 Aristotele, per chiarire che cosa sono l'esempio e l'entimema, rinvia rispettivamente alle nozioni di induzione e di sillogismo date nei *Topici*. Ulteriore testimonianza, da un lato, dell'affinità tra dialettica e retorica; esplicita attestazione, dall'altro, della corrispondenza di esempio e induzione, per un verso, entimema e sillogismo, per un altro, la quale conferma e ribadisce che l'entimema è un sillogismo e, più precisamente, «un certo sillogismo». Scrive infatti lo Stagirita:

Quale sia la differenza tra un esempio e un entimema, è evidente dai *Topici* (là, infatti, si è previamente parlato del sillogismo e dell'induzione): [...] il fatto che, essendoci alcune cose (τινῶν ὄντων), in virtù di queste segue (συμβαίνειν) qualcosa di diverso (ἕτερον τι) al di là di queste, per il fatto che ci sono queste cose (τῷ ταῦτα εἶναι), o universalmente o per lo più (ἢ καθόλου ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ), là è chiamato sillogismo, qui entimema.

Il riferimento ai *Topici* è precisamente a 100a 25-27, dove Aristotele così definisce il sillogismo:

sillogismo è un discorso nel quale, poste alcune cose (τινῶν τεθέντων), qualcosa di diverso (ἕτερον τι) dalle cose che si stabiliscono (τῶν κεμένων) segue

47. *Ibid.*, p. 91: «la possibilità, ammessa da Aristotele (*An. pr.*, II, 23), di ricondurre l'ἐπαγωγή al συλλογισμός lascia ipotizzare un significato ancora più ampio di συλλογισμός che sembra in grado di includere al suo interno tipi diversi di ragionamento, non necessariamente deduttivi».

(συμβαίνει) di necessità (ἐξ ἀνάγκης) in forza delle cose che si stabiliscono (διὰ τῶν κειμένων).

Si tratta di una definizione che ripropone quasi alla lettera quella che è data in *Soph. el.*, 164b 27-165a 2:

il sillogismo procede da alcune cose poste (ἐκ τινῶν τεθέντων), in modo da dire di necessità (ἐξ ἀνάγκης) qualcosa di diverso (ἕτερον τι) dalle cose che si stabiliscono (τῶν κειμένων) in forza delle cose che si stabiliscono (διὰ τῶν κειμένων);

nonché quella proposta in *An. pr.*, 24b 18-20:

sillogismo è il discorso nel quale, poste alcune cose (τινῶν τεθέντων), segue (συμβαίνει) di necessità (ἐξ ἀνάγκης) qualcosa di diverso (ἕτερον τι) dalle cose che si stabiliscono (τῶν κειμένων) per il fatto che ci sono queste cose (τῷ ταῦτα εἶναι).

Ora, proprio in rapporto a quest'ultima (ma non si vede perché a questa soltanto e non anche alle altre tre, data la loro strutturale convergenza, pure sul piano terminologico), Burnyeat ha riscontrato una sostanziale differenza nella definizione della *Rhetorica*, tale, a suo avviso, da suffragare la presenza di una più ampia e «more relaxed» nozione di sillogismo: il fatto cioè che questo procedimento venga qui presentato come derivazione *o necessaria o probabile* della conseguenza. Lo studioso riferisce infatti l'espressione ἢ καθόλου ἢ ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ al seguire (συμβαίνειν) e, mostrando in tutta evidenza di ritenere che la definizione qui proposta si restringe al solo caso dei sillogismi entimematici, afferma che quelli fra essi che non sono necessari, ma «per lo più», ossia probabili, dunque verisimili, devono la loro «verosimiglianza» (*likelihood*) alla «probabilitas consequentiae», vale a dire al carattere probabile, per lo più e verisimile dell'*inferenza* che in essi si istituisce, non alla «probabilitas consequentis», ossia al carattere probabile, per lo più e verisimile della conseguenza cui pervengono, tale dovendo essere in quanto derivata da premesse di questo tipo⁴⁸. Ma ciò è del tutto arbitrario. In proposito occorre infatti rilevare che:

(a) nulla nel testo autorizza a credere che la definizione del sillogismo formulata nella *Rhetorica* si restringa al solo caso dell'entimema;

48. Cfr. BURNYEAT, *Enthymeme: Aristotle on rationality of Rhetoric*, cit., p. 103. Occorre tuttavia far presente che, a fronte della nettezza di questa posizione assunta nel saggio citato, in quello del 1994 (cfr. *Enthymeme: Aristotle on the logic of persuasion*, cit., pp. 19-21) lo studioso assumeva una posizione più sfumata, così da lasciare aperta la possibilità che l'alternativa tra il modo necessario o per lo più (ἢ καθόλου ἢ ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ) connoti la natura anche delle premesse e non soltanto dell'inferenza.

anzi, il fatto che lo Stagirita la presenti per illustrare l'affinità tra la retorica e la dialettica, concludendo con l'osservazione che il procedimento qui definito, nell'area di questa seconda «è chiamato (λέγεται)» sillogismo, in quella della prima entimema, attesta esattamente il contrario.

(b) La corrispondenza persino *ad litteram* di tre basilari espressioni nella definizione del sillogismo proposta nella *Retorica* con quelle formulate nelle altre opere ([a] «essendoci alcune cose [τινῶν ὄντων]», «per il fatto che ci sono queste cose [τῷ ταῦτα εἶναι]»: quest'ultima espressione ricompare in *An. pr.*, 24b 20; [b] «segue [συμβαίνειν]»: l'espressione ricompare, ma al presente indicativo [συμβαίνει], in *Top.*, 100a 26 e in *An. pr.*, 24b 19-20; [c] «qualcosa di diverso [ἕτερον τι]»: l'espressione ricompare in *Top.*, 100a 25-26, *Soph. el.*, 165a 1-2 e *An. pr.*, 24b 29), unitamente alla considerazione che in queste ultime non è affatto in causa l'entimema, comprova che anche la definizione della *Retorica* si riferisce al sillogismo *sic et simpliciter* e non a un tipo di questo procedimento. In particolare, la presenza delle espressioni suddette nella definizione degli *Analitici primi*, dove è a tema il sillogismo «analitico», ossia il sillogismo nella sua struttura formale, comprova che anche le altre definizioni e, in particolare, quella della *Retorica* valgono per il sillogismo considerato sotto il profilo e per l'aspetto puramente formale.

(c) Ne consegue che un'inferenza per lo più, verisimile e probabile (*probabilitas consequentiae*), sul piano logico corrisponde a un assurdo, in quanto corrisponde ad ammettere che le regole che stabiliscono la validità del sillogismo valgono «per lo più», ossia che ci sono sillogismi che non rispettano tali regole. Ora, argomentazioni siffatte avrebbero soltanto l'apparenza di essere sillogismi, ma in realtà non lo sarebbero. L'espressione ἢ καθόλου ἢ ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ non può, pertanto, essere riferita al consequire (συμβαίνειν).

(d) Se essa, riferita al συμβαίνειν, dà luogo a un assurdo, riferita invece a «per il fatto che ci sono queste cose (τῷ ταῦτα εἶναι), ossia al modo in cui si danno le premesse — così da intendere: il sillogismo è il discorso nel quale, poste alcune cose, per il fatto stesso che esse sono date, o in modo universale o per lo più, segue qualcosa di diverso da esse —, è perfettamente congruente, giacché caratterizza tutti i tipi di sillogismo, tanto quelli che procedono da premesse necessarie e giungono pertanto a conclusioni necessarie, quanto quelli che muovono da premesse «per lo più» e giungono di conseguenza a conclusioni di questo tipo, senza minimamente compromettere la necessità dell'inferenza, ossia l'impianto formale stesso dell'argomentazione sillogistica, che

vige ed è il medesimo nel caso sia dei sillogismi a conclusione necessaria che di quelli a conclusione per lo più. Ond'è che soltanto in questo modo la definizione della *Retorica* ripropone la struttura formale che caratterizza il procedimento sillogistico e al tempo stesso prospetta, entro e sulla base di esso, la possibilità di sillogismi epistemologicamente diversi, quali sono per l'appunto i sillogismi dialettici e quelli retorici o entimemi.

(e) Il fatto, infine, che la possibilità di procedere da premesse valide «per lo più» non sia contemplata nella definizione del sillogismo delle altre opere logiche ben si spiega tenendo conto che in esse — e in particolare negli *Analitici* — non è in causa l'entimema, vale a dire quel sillogismo che nella maggior parte dei casi, come Aristotele precisa (*Rh.*, 1357a 30-34) e vedremo fra poco, muove da premesse che sono εἰκότα, ossia, per l'appunto, verisimili. E il verisimile (εἰκός) si connette strutturalmente al per lo più, essendo, secondo una definizione che ne coglie l'aspetto oggettivo, «ciò che accade per lo più (ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ)», anche se «non in senso assoluto», ma in modo tale da rapportarsi «alla cosa rispetto a cui è verisimile così come l'universale si rapporta al particolare» (*Rh.*, 1357a 34-b 1), ovvero, secondo una definizione che ne rimarca l'aspetto soggettivo e gnoseologico, «ciò che si sa (ἴσασιν) che per lo più (ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ) avviene o non avviene, o che è o che non è *in questo modo*» (*An. pr.*, 70a 4-5), vale a dire, com'è stato giustamente precisato⁴⁹, il momento gnoseologico di quella condizione ontologica che è il «per lo più».

4.3. *Ulteriori obiezioni e relativa soluzione*

Ciò che si è detto porta a concludere che l'entimema, in quanto συλλογισμός τις, costituisce «una specie del sillogismo», ossia che il sillogismo, nella sua valenza tecnica di argomentazione dotata di quella struttura formale che è identicamente indicata nelle definizioni dei *Topici*, delle *Confutazioni sofistiche* e degli *Analitici primi*, rappresenta il genere di cui l'entimema costituisce una specie, definita di certe peculiarità che ne rappresentano la differenza specifica — allo stesso modo in cui il procedere da premesse «vere, prime, immediate, più note, anteriori e cause della conclusione» (*An. po.*, 71b 22), le quali assumono «determinatamente una delle due parti della contraddizione, perché vere» (*An. po.*, 72a 10-11) rappresenta la differenza che, entro il genere «sillogismo», ritaglia la specie del sillogismo scientifico

49. Cfr. M. MIGNUCCI, *Aristotele, Gli Analitici Primi*, Napoli 1969, p. 721.

o dimostrazione e il procedere da premesse costituite da ἔδοξα (*Soph. el.*, 165b 3-4), le quali assumono indifferentemente l'una o l'altra parte della contraddizione (*An. po.*, 72a 10) e sono concesse dall'interlocutore, rappresenta la differenza che ritaglia la specie del sillogismo dialettico. Ciò significa che le caratteristiche peculiari dell'entimema, quelle caratteristiche che con molta accuratezza sono state indicate e descritte dalle interpretazioni che proprio in base a esse lo ritengono un sillogismo «more relaxed» e «a syllogismos of a kind», rappresentano invece la differenza che, entro il quadro delle regole formali intese a definire la validità di ogni discorso sillogistico, delimita il modo, per l'appunto specifico, in cui tali regole debbono sorreggere il discorso finalizzato a ricercare le cause del persuadere. In questo senso esse fanno dell'entimema il «sillogismo retorico», non in quello che lo distanzia dall'essere conforme alla struttura formale del sillogismo tecnicamente inteso e a essa persino l'opponere⁵⁰. Si tratta pertanto di analizzare tale differenza, vale a dire la peculiarità del modo in cui l'entimema è un sillogismo. Il che permette di accertare anche il rapporto tra l'entimema e il sillogismo dialettico, riprendendo l'analisi dei principi da cui l'uno e l'altro muovono là dove è stata interrotta, perché previamente occorreva pervenire a questi riscontri. Ma qui una nuova interruzione s'impone, per un ultimo e definitivo accertamento.

All'affermazione che l'entimema costituisce una specie del sillogismo si possono muovere due ulteriori obiezioni, che, a quanto risulta, non sono state proposte dai sostenitori della tesi contraria.

Si può innanzitutto opporre che, se l'entimema costituisse una specie del sillogismo, allora dovrebbe essere indicato in *Soph. el.*, 2, dove Aristotele elenca quattro «generi (γέννη)» di questo λόγος, tra i quali invece l'entimema non compare:

50. L'acme di una tale opposizione si riscontra in quelle interpretazioni che assimilano la nozione aristotelica di sillogismo a quella moderna di deduzione e su questa base procedono ad analizzare gli entimemi presenti nella *Retorica* per concludere che la maggior parte di essi è incompatibile con il sillogismo. È il caso, per esempio, delle pur sottili e dotte analisi di S. RAPHAEL, *Rhetoric, dialectic and syllogistic argument: Aristotle's position in Rhetoric I-II*, «Phronesis» 19 (1974), pp. 153-167. Ma già la lettura del sillogismo nei termini della logica moderna, inaugurata da Lukasiewicz (cfr. *Aristotle's syllogistic from the standpoint of modern formal method*, Oxford 1957; il volume, a eccezione dei capitoli riguardanti la logica modale, è stato tradotto in italiano: cfr. J. LUKASIEWICZ-C. NEGRO, *La sillogistica di Aristotele*, Archivium Philosophicum Aloisianum, a cura della facoltà di Filosofia dell'Istituto Aloisianum S. J., serie III, Brescia, La Scuola 1964), è un'operazione che non va esente da rischi. In proposito si vedano V. SAINATI, *Storia dell'Organon aristotelico*, vol. I: dai «Topici» al «De interpretatione», Firenze, Le Monnier 1968, pp. 4-26 e MIGNUCCI, *Aristotele, Gli Analitici Primi*, cit., *Introduzione*, pp. 45-61.

Ora, dei discorsi che hanno luogo nel discutere (τῶν ἐν τῷ διαλέγεσθαι λόγων) — dice infatti Aristotele — vi sono quattro generi: (discorsi) didascalici, dialettici, peirastici ed eristici (*Soph. el.*, 165a 33-34).

Ma a una tale obiezione si può facilmente rispondere che questa classificazione non è completa, non elenca cioè tutte le specie dei sillogismi: e non per una mancanza, ma di proposito, giacché espressamente concerne i soli «discorsi che hanno luogo nel discutere» (tra i quali vengono annoverati anche i discorsi didascalici, vale a dire le dimostrazioni scientifiche, non perché esse consistano in una discussione, ma perché, nelle tesi che sostengono, ossia per le conclusioni cui giungono, sono oggetto di discussione e di esame peirastico, ossia critico), dal momento che precisamente il discutere (διαλέγεσθαι) è l'oggetto proprio della dialettica, e le *Confutazioni sofistiche* sono un trattato di dialettica. In questo senso l'obiezione si risolve in un'utile indicazione sulla specificità degli entimemi rispetto ai sillogismi dialettici, giacché il loro non annoverarsi tra «i discorsi che hanno luogo nel discutere» pone significativamente in luce che lo scopo per il quale sono formulati, e dunque, in ultima analisi, il fine della retorica, non è propriamente la discussione.

In secondo luogo si può opporre che, se il sillogismo è il genere di cui l'entimema è una specie, e un'altra specie è costituita dalla dimostrazione, allora l'entimema e la dimostrazione (1) o sono specie del sillogismo derivanti dalla medesima divisione, ossia specie tra loro non subordinate, ma in tal caso non si comprende come Aristotele possa dire che l'entimema è una dimostrazione retorica (*Rh.*, 1355a 6-7), iscrivere cioè l'entimema sotto la dimostrazione; (2) oppure sono specie che derivano da divisioni successive del sillogismo, di modo che l'una si iscrive necessariamente sotto l'altro, ma in tal caso si ha l'assurdo che la definizione della specie non si dice della sottospecie: (a) se infatti è l'entimema a iscriversi sotto la dimostrazione si da costituirne una specie, come è chiaro dal rilievo secondo cui esso è una dimostrazione retorica, si ha che la definizione della dimostrazione (sillogismo [genere prossimo] con premesse vere per sé, prime, non concesse e costituenti in modo determinato una delle parti della contraddizione [differenza specifica]), non si dice dell'entimema, le cui premesse non sono vere per sé, ma concesse, e non costituiscono in modo determinato una parte delle parti della contraddizione, ma indifferentemente o l'una o l'altra; (b) e il medesimo rilievo varrebbe anche se fosse la dimostrazione a iscriversi sotto l'entimema e a costituirne una specie, giacché neppure la definizione di entimema

(secondo il genere prossimo e la differenza specifica che abbiamo testé detto) si dice della dimostrazione.

Qui occorre riconoscere che «dimostrazione» si dice omonimamente dell'entimema, ossia che questo secondo è una dimostrazione soltanto in senso omonimo, ma al tempo stesso occorre riconoscere che tale omonimia non inficia affatto l'impianto strutturale proposto, anzi, persino lo rafforza: giacché le specie si dicono sinonimamente solo rispetto al genere (*Cat.*, 1a 6-12), ma tra loro si dicono omonimamente (bue e uomo si dicono sinonimamente in rapporto all'animale, ma l'uno si dice omonimamente dell'altro), e proprio in questo rapporto predicativo stanno le determinazioni qui a tema; per cui è chiaro che esse si collocano come specie non subordinate del genere «sillogismo».

Il fatto poi che la dimostrazione predicata dell'entimema sia omonima rispetto alla dimostrazione propriamente detta (ossia al sillogismo scientifico) non vieta che tra esse viga un'unità di relazione, ovvero che la loro omonimia sia «in relazione all'uno», verificandosi questa situazione perché una nota della definizione dell'una è simile a una nota della definizione dell'altra, così che tra l'una e l'altra vige un'analogia. Tale somiglianza riguarda le premesse da cui muovono le dimostrazioni propriamente dette e gli entimemi, e precisamente l'aspetto per cui entrambe sono *asserti primi*, anche se quelli delle dimostrazioni propriamente dette sono asserti primi veri per sé e costituenti determinatamente una delle due parti della contraddizione, mentre quelli degli entimemi, essendo ἔνδοξα, sono sì asserti primi, come si è visto, ma né sono veri per sé, bensì soltanto concessi, né costituiscono determinatamente una delle due parti della contraddizione, bensì indifferentemente l'una o l'altra. Per cui, essendo essi in parte identici e in parte diversi, sono per l'appunto simili e, di conseguenza, le definizioni che essi connotano si rapportano tra loro secondo analogia: e cioè, la dimostrazione sta ai principi da cui muove così come l'entimema sta agli ἔνδοξα, vale a dire ai suoi principi (al modo in cui «bue» detto del quadrupede è analogo a «bue» detto, per esempio, dell'uomo tardo di mente, giacché le loro definizioni, pur essendo differenti, hanno però una nota simile: la lentezza. Il bue può, infatti, definirsi come «animale quadrupede lento nel muoversi» e l'uomo tardo di mente come «animale politico lento nell'apprendere»).

Ora, questo rapporto analogico tra la dimostrazione e l'entimema è possibile solo perché entrambi sono specie del sillogismo, e precisamente specie di esso generate dalla medesima divisione. La seconda obiezione si risolve pertanto in una conferma dell'istanza che intendeva

confutare, giacché ha obbligato a un chiarimento col quale si è potuto accertare che l'omonimia che essa invoca (a) vige tra due specie del medesimo genere (la dimostrazione e l'entimema entro il genere «sillogismo») e, dunque, che esse effettivamente si iscrivono sotto il medesimo genere; (b) è un'omonimia «in rapporto all'uno», come è giusto che sia quando una specie di un genere sia predicata di un'altra specie dello stesso genere derivata dalla medesima divisione.

E con ciò il discorso si riporta necessariamente all'analisi dei principi degli entimemi: esattamente al punto dove si era interrotto.

5. *Le premesse dell'entimema e del sillogismo dialettico*

L'istanza fin qui accertata per la quale l'entimema è un'inferenza sillogistica formalmente rigorosa e al tempo stesso epistemologicamente caratterizzata da verisimiglianza, trova conferma anche alla luce di quanto Aristotele fa seguire all'affermazione che esso è «un certo sillogismo» e una «dimostrazione retorica». Poiché — egli dice — è

compito della dialettica speculare parimenti intorno a ogni sillogismo, o di essa nella sua totalità o di qualche sua parte, è chiaro che colui che soprattutto è in grado di scorgere questo, vale a dire da quali cose e come si produce un sillogismo, costui sarà soprattutto atto a costruire entimemi, se in più ha compreso intorno a quali cose verte l'entimema e quali differenze ha rispetto ai discorsi sillogistici. In effetti, è proprio della medesima facoltà scorgere sia il vero che ciò che è simile al vero, e al tempo stesso gli uomini sono sufficientemente in rapporto col vero e il più delle volte conseguono la verità. Per questo, l'essere nella condizione di (ben) mirare rispetto alle opinioni notevoli è proprio di chi si trova in una condizione simile anche rispetto alla verità (*Rh.*, 1355a 8-18).

Da un lato, come si vede, si assegnano capacità e competenza a costruire entimemi al dialettico, ossia al logico, *in quanto conoscitore del sillogismo nel suo impianto formale* («di quali cose e come si produce»), vale a dire del modo in cui debbono concatenarsi le premesse e della ragione per cui si produce la conclusione: il che non potrebbe dirsi se l'argomentazione entimematica non si scandisse secondo la struttura del sillogismo e non rispettasse le sue regole; dall'altro si osserva che la conoscenza della sola struttura formale del sillogismo non basta per formulare entimemi, ma occorre conoscere anche il tipo di realtà intorno a cui essi vertono, giacché da ciò dipenderà la natura delle loro premesse. E poiché la retorica, concernendo la persuasione, svolge «la sua opera» (ἔργον) nell'ambito di cose tali che in merito a esse delibe-

riamo» (*Rh.*, 1357a 1-2), e si delibera su quelle realtà contingenti (1357a 5: ἐνδέχασθαι ἀμφοτέρως ἔχειν — genere prossimo) che sono oggetto d'azione (1357a 24-25: πρᾶττόμενα — differenza specifica)⁵¹, allora anche le premesse degli entimemi dovranno rispecchiare sul piano dell'enunciazione questa condizione ontologica. Così, dice lo Stagirita, solo poche di esse sono necessarie, mentre «la stragrande maggioranza è per lo più» (1357a 22-31). In effetti, «le cose che accadono per lo più e sono possibili, è necessario che si argomentino da (...) <proposizioni> di questo tipo, invece le cose necessarie da <premesse> necessarie» (1357a 27-28). Prescindendo per il momento dal nesso tra il contingente (ossia tra il possibile) oggetto d'azione e il per lo più, preme porre l'accento sul fatto che qui Aristotele, nel definire la condizione epistemologica delle premesse entimematiche, non sovrappone, ma affianca questa condizione a quella logica, inerente alla struttura sillogistica dell'argomentazione retorica. Cosicché ambedue sono indispensabili per costruire entimemi: giacché essi sono procedimenti formalmente identici a quelli definiti negli *Analitici primi* con premesse per lo più, da cui deducono conclusioni per lo più. Un'istanza, questa, alla quale nella seconda parte del passo Aristotele fornisce una fondazione ontologica: invocando la costitutiva disposizione dell'uomo alla verità e dichiarando che la medesima facoltà conosce il vero e il verisimile. Per cui, chi s'appoggia alle opinioni notevoli e da esse argomenta in modo logicamente corretto si trova in una condizione simile (ὁμοίως) a chi, appoggiandosi a proposizioni vere, su di esse costruisce correttamente le proprie argomentazioni. Chiaro che, mentre queste seconde concludono con enunciati veri, giacché dal vero segue il vero (si tratta esattamente delle dimostrazioni), le prime, muovendo da opinioni notevoli, ossia da enunciati che non sono in sé veri, ma sono attinti dalla medesima facoltà che coglie il vero, concluderanno con enunciati simili a esso: verisimili, per l'appunto. La differenza tra le une e le altre è di natura epistemologica, ma sul piano logico l'inferenza è identica in entrambi i casi.

Affermando che le premesse degli entimemi sono nella stragrande maggioranza enunciati verisimili, e solo in pochi casi necessari, Aristotele fa rispettivamente riferimento agli εἰκότα e ai τεκμήρια, ossia alle «prove», che sono per l'appunto «segni necessari». Le proposizioni entimematiche sono infatti enunciati di questo tipo.

51. In *Eth. nic.*, III, 5 lo Stagirita ribadisce l'istanza e afferma che, entro il genere delle realtà contingenti (1112a 21: (μὴ) αἰδία; 1112a 30: ἀεὶ ... κατὰ ταῦτα γινόμενα = ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν), sono oggetto di deliberazione quelle che «dipendono da noi» (1112a 30: δι' ἡμῶν; 1132a 31: τὰ ἐφ' ἡμῖν).

5.1. *L'eikòs*

Che cosa sia il verisimile (τό εἰκός), Aristotele esplica in *Rh.*, 1357a 34-b 1. Esso è

ciò che si verifica per lo più (ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ), però non in senso assoluto (ἀπλῶς), come definiscono alcuni, ma è ciò che, nell'ambito delle cose che possono essere in modo diverso (τὰ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν), si rapporta a quella rispetto a cui è verisimile così come l'universale (τὸ καθόλου) si rapporta al particolare (τὸ κατὰ μέρος).

Il riferimento al «per lo più» indica una certa frequenza nel verificarsi della cosa di cui dice l'asserto; l'esclusione che tale frequenza sia «in senso assoluto», manifesta che il denotato di questi asserti non sono gli enti naturali e che il «per lo più» in questione non esprime un modo d'essere, vale a dire una condizione ontologica, ma una ricorrenza di tipo ben diverso. Infatti, negli enti naturali, studiati dalla fisica, la forma è costitutivamente congiunta con la materia e non è separabile da essa, alla maniera del camuso, il quale si distingue dal concavo perché «viene concepito insieme con la materia (dal momento che il camuso è un naso curvo), mentre il concavo prescinde dalla materia sensibile»⁵². E poiché la forma, in quanto essenza, è principio di determinazione, mentre la materia esprime indeterminatezza, appartiene *costitutivamente* a tali enti di essere, sì, determinati secondo una data forma, ma non «sempre», bensì «per lo più» (*Metaph.*, 1025b 28)⁵³, di ammettere, cioè, non soltanto di fatto, ma anche *di diritto* certe eccezioni⁵⁴. Così, «per lo più un uomo genera un uomo», ma è *costitutivamente* possibile che, verificandosi certe situazioni di natura materiale, un uomo generi un mostro. Il «senso assoluto» in cui tali enti sono «per lo più» indica pertanto la loro condizione ontologica. Al contrario, il «per lo più», ossia la frequenza con cui si verifica ciò che dicono le premesse «verisimili» degli entimemi, non esprime il modo d'essere del relativo denotato, ma indica la ricorrenza di una certa opinione, la quale, proprio in quanto ricorrente, costituisce un ἔνδοξον. Questo infatti, come abbiamo visto, in una sua accezione significa ciò che pare «alla massima parte (τοῖς πλείστοις)» (*Top.*, 100b 23). In questo senso si comprende

52. *Metaph.*, 1025b 32-33. Cfr. anche *Metaph.*, 1030b 8; *De an.*, 429b 13. In proposito si veda A. MANSION, *Introduction à la physique aristotélicienne*, seconda edizione, Paris-Louvain 1945, p. 71.

53. Cfr. *Metaph.*, 1025b 28.

54. In proposito cfr. M. ZANATTA, *Aristotele, La Fisica*, Torino, UTET, *Introduzione*, p. 63; ID., *La nozione di natura nel secondo libro della «Fisica» di Aristotele*, «Bollettino Filosofico» 16 (2000), p. 17.

perché in *An. po.*, 70a 3-4 Aristotele dica che il verisimile (τὸ εἰκός) è «una proposizione fondata su opinioni notevoli (πρότασις ἔνδοξος)» e subito dopo precisi che

ciò che per lo più si sa (ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ ἴσασιν) che si verifica o non si verifica in questo modo, o che è o non è (così), questo è verisimile (*An. po.*, 70a 4-5).

L'εἰκός esprime, insomma, ciò che usualmente si pensa debba avvenire, come «il fatto che gli invidiosi odino o che gli amanti amino» (*An. po.*, 70a 5-6), e per questo risulta particolarmente adatto a fungere da premessa nelle argomentazioni volte a produrre convincimento. Il fatto poi che funzioni come un universale in rapporto a un caso particolare rafforza questa attitudine in quanto manifesta la stabilità e la permanenza dell'opinione espressa⁵⁵. Tali prerogative — è stato osservato — non si radicano nel semplice convincimento di chi professa l'opinione, così da connotarsi in senso soggettivo ed estrinseco, ma, pur non essendo «intrinsically necessary», hanno tuttavia carattere oggettivo e sono «grounded in reality»⁵⁶ in quanto l'«*eikos* expresses a reasonable and stable aspect of the *real order*»⁵⁷. Il che è certamente condivisibile, ma a patto di escludere che il fondamento *in re* dell'εἰκός si ancori su una ricorrenza che in qualche modo rinvii alla condizione ontologica della cosa. Gli esempi che Aristotele offre, soprattutto quelli in cui espressamente compare il termine εἰκός (cfr. *Rh.*, 1367b 31-32: «è verisimile che da persone buone derivino persone buone e che chi è stato allevato così sia tale»), attestano che la ricorrenza del fatto e, dunque, la stabilità oggettiva di un certo comportamento non interessano di per se stessi e in quanto tali la sfera dell'εἰκός; a maggior ragione non la riguardano per la loro modalità d'essere, ma unicamente in quanto divengono l'oggetto di un'opinione, giacché in questa, come si è detto, consiste essenzialmente l'εἰκός, che è un ἔνδοξον. In tal senso si può anche dire che l'εἰκός corrisponde all'enunciazione del modo «normale» in cui avvengono certi fatti umani, rimarcandone il carattere oggettivo, ma in quanto esso divenga la base per un'opinione comunemente accettata.

Occorre inoltre osservare che la ricorrenza, la normalità, il «per lo più» richiamati nell'εἰκός non hanno affatto un carattere statistico, nel

55. Cfr. GRIMALDI, *Studies ecc.*, cit., p. 107: «in the *Rhetoric eikos*, or the probable, possesses a note of stability and permanence. This stability is described well when Aristotle makes *eikos* a kind of universal with respect to individual probabilities».

56. *Ibid.*

57. *Ibid.*, p. 109. Corsivo mio.

senso del moderno concetto di probabilità⁵⁸. Essi danno conto, invece, del motivo per cui l'εἰκός, da un lato non coincide con l'universale (giacché questo è «ciò che per natura si predica di più cose» [*De int.*, 17a 39], mentre ciò che vale per lo più non si predica, o può non predicarsi, di tutti i casi), ma funziona come un universale, è cioè analogo a esso (giacché «si rapporta» ai casi cui si riferisce «così come l'universale si rapporta al particolare»); dall'altro, proprio in virtù di tale analogia, e dei predetti caratteri di stabilità e permanenza che vi si connettono, permette la costruzione di un'inferenza e può pertanto fungere da premessa nel relativo procedimento.

5.2. *I segni e la prova*

L'altro tipo di premesse entimematiche è rappresentato dalle prove (τεκμήρια). Aristotele le indica come «segni necessari» (*Rh.*, 1357b 3-4: «di essi [*scil.*, dei segni], quello necessario (ἀναγκαῖον) è una prova»; 6-7: «quello dei segni che è tale [*scil.*, necessario], è anche una prova»), e presenta questa loro prerogativa come capacità di permettere un'inferenza sillogistica: «dico "necessarie" — afferma infatti lo Stagirita — le cose dalle quali deriva un sillogismo» (*Ivi*, 5-6), ossia i segni che rendono possibile una tale inferenza, giacché in essa, come s'è visto, la conclusione «segue di necessità (συμβαίνει ἐξ ἀνάγκης)» dalle premesse, per il solo fatto di essere state poste. La necessità di un segno si definisce, dunque, in rapporto alla sua capacità di dar luogo a un sillogismo o, più precisamente, di fungere da premessa in un tale procedimento, e ha perciò natura logica, non epistemologica, non concerne cioè il contenuto enunciato. La prova è allora quel segno che, godendo della prerogativa suddetta, risulta perciò necessario. In effetti, non tutti i segni presentano una tale caratteristica e, di conseguenza, non tutti sono necessari, nel senso or ora precisato.

È chiaro che, impostata in questi termini, l'analisi deve muovere dal segno, e così fa esattamente lo Stagirita. Nella *Rhetorica* egli non ne enuncia la definizione; dà invece una classificazione di tre tipi di segni, la quale, benché chiami *espressamente* in causa il sillogismo soltanto in due luoghi (uno è quello suddetto; l'altro è 1357b 14, dove il filosofo qualifica come «asillogistico [ἀσυλλόγιστος]» un secondo tipo di segno che, al pari della prova, si comporta come inferenza di un universale da

58. Cfr. E. H. MADDEN, *The enthymeme, crossroads of logic, rhetoric and metaphysics*, «The Philosophical Review» 51 (1952), pp. 368-376, in particolare p. 371; B. WARNICK, *Judgement, probability and Aristotle's Rhetoric*, «Quarterly Journal of Speech» 85 (1989), pp. 299-311.

un individuale), allude però al sillogismo in tutta la sua costruzione e soltanto nel quadro di questa inferenza risulta pienamente intelligibile nei suoi passaggi.

5.2.1. *La struttura sillogistica del segno negli Analitici primi*

Una definizione del segno si trova invece negli *Analitici primi*, dove Aristotele propone un'altra classificazione dei segni, anch'essa in tre tipi, interamente costruita, *ex professo*, sulla struttura formale del sillogismo. La definizione è la seguente:

ciò esistendo il quale la cosa esiste, oppure, essendosi verificato il quale, prima o dopo si è verificata la cosa, questo è segno del fatto che (la cosa) si è verificata o esiste (*An. pr.*, 70a 7-9).

Il segno si caratterizza, dunque, per essere un certo evento il cui sussistere attesta il sussistere di un altro evento; il che, tradotto sul piano dell'enunciazione, significa che esso si caratterizza per l'*attitudine* a costituire un'inferenza vera o, più precisamente, a essere la premessa vera di un'inferenza che, muovendo dal vero, termina con una conclusione vera. In questo senso, tenuto altresì conto che un sillogismo con premesse vere gravita nell'ambito della dimostrazione, si comprende perché Aristotele dica che «il segno vuol essere (βούλεται) una proposizione dimostrativa (πρότασις ἀποδεικτική), o necessaria (ἀναγκαία) o corrispondente a un'opinione notevole (ἔνδοξος)» (*An. pr.*, 70a 6-7). Si tratta di un'espressione basilare, nella quale si concentrano le prerogative logiche ed epistemologiche del segno. La sua capacità di fungere da premessa sillogistica si realizza soltanto a certe condizioni, che lo Stagirita subito appresso precisa, mentre in altre, anch'esse immediatamente chiarite dal filosofo, tale capacità non trova attuazione; per cui, complessivamente, il segno «vuole essere», ossia è atto a costituire un sillogismo.

Inoltre, laddove i segni, nella loro funzione di premesse, siano enunciati veri e adeguino le condizioni formali dell'inferenza sillogistica, il relativo entimema si approssima alla dimostrazione (in *Rh.*, 1355a 5, come abbiamo visto, si attesta che l'entimema, ossia la più importante delle πίστεις, è «una sorta di dimostrazione [ἀπόδειξις τις]»), ma non vi si identifica in quanto non basta la verità delle premesse per avere una dimostrazione propriamente intesa, ma occorre che esse, oltre che vere, siano anche «prime» e «immediate» (*ante*, p. 25); caratteristica che né le premesse entimematiche, in genere, né quella specie di esse rappresentata dai segni possono avere, giacché gravitano nell'ordine degli

ἔνδοξα. Dunque, il segno tende soltanto a essere («vuole essere») una proposizione o premessa dimostrativa, ma non lo è. Qui, come si vede, la connotazione passa dal piano logico, come nel precedente caso, al piano epistemologico, e specifica una «tendenza» che non ha possibilità di attuarsi, differentemente dalla «tendenza» del segno a dar luogo a un sillogismo, la quale a certe condizioni si verifica.

Va infine colto il significato dell'annotazione aristotelica che aggiunge alla determinazione del segno vero come proposizione che vuole essere dimostrativa, la qualificazione ulteriore «o necessaria o corrispondente a un'opinione notevole». La valenza *logica* che nel contesto connota la nozione di necessità, nei termini che sopra abbiamo chiarito, vi conferisce il seguente rilievo semantico: il segno vero, che è un ἔνδοξον e per questo non coincide con una proposizione dimostrativa, ma tende soltanto a esserlo, è tale sia che, oltre la caratteristica di un'opinione notevole, presenti anche le condizioni atte a renderlo un'autentica premessa sillogistica, così da dare luogo a un'inferenza ed essere perciò necessario, sia che non possieda tali condizioni ma sia soltanto un ἔνδοξον.

Dalla suddetta definizione si ricava poi che il segno può essere unicamente un enunciato affermativo. Se infatti consistesse anche in un enunciato negativo, dovrebbe definirsi come ciò che, (a) se esiste o si è verificato, allora esiste o si è verificato il designato e, (b) se non esiste o non si è verificato, allora non esiste o non si è verificato il designato. Ma questa seconda condizione non solo non trova riscontro nella definizione del segno, ma è logicamente scorretta in quanto equivarrebbe ad ammettere che dalla negazione dell'antecedente segue la negazione del conseguente (se si dà il segno allora si dà il designato, ma non si dà il segno, dunque non si dà il designato). Del resto, che il segno debba consistere in una determinazione positiva è chiaro anche indipendentemente dalla struttura formale della relazione segno/designato. Esso è, infatti, una proprietà caratterizzante *in senso determinato* la quale permette d'inferirne un'altra parimenti determinata, e una proprietà negativa, ossia l'assenza di una proprietà positiva, non caratterizza *in senso determinato* il soggetto al quale si attribuisce.

La precisazione delle condizioni cui sopra si faceva riferimento, stante che il segno funge sempre da termine medio negli entimemi, coincide con lo stabilire in quale delle tre figure sillogistiche esso dà luogo a un'inferenza formalmente valida, ossia logicamente necessaria; altrimenti detto, corrisponde all'accertamento della funzione che il segno, in quanto termine medio, deve assumere nelle premesse degli entimemi perché sia garantita la necessità logica, ossia la formale va-

lidità dell'inferenza. Ché, soltanto a questa condizione la verità del segno consente di costruire un argomento irrefutabile (ἄλυτος), mentre è chiaro che, se l'inferenza non è formalmente valida, ossia non ha necessità logica, essa è sempre confutabile, anche nell'ipotesi che la conclusione sia vera. Ora (1), la suddetta condizione si verifica unicamente nella prima figura (*An. pr.*, 70a 29-30), giacché soltanto in questa il sillogismo entimematico costruito sul segno rispetta sempre, ossia in tutti i casi, il *dictum de omni et nullo*. Poiché infatti (a) il segno consiste in un enunciato affermativo, (b) deve consentire l'inferenza del designato non soltanto in alcuni casi, ma anche universalmente⁵⁹ e (c) la relazione segnica è tale che il designato (P) deve predicarsi di un soggetto (S) per il tramite del segno (M), che ha perciò funzione di medio, queste tre condizioni sono soddisfatte soltanto se il designato si predica del segno, in funzione di medio (M è P), e questo del soggetto portatore del segno (S è M). Ma proprio questa struttura, che specifica le relazioni logiche sulle quali si scandisce l'inferenza tramite segno, è espressa dal sillogismo in prima figura: giacché in esso, com'è noto, il termine medio funge, nella premessa maggiore, da soggetto di cui si dice il predicato, ossia, nella relazione segnica, il designato (M è P), e nella premessa minore funge da predicato, detto del soggetto, ossia del portatore del segno (S è M). Nelle altre figure sillogistiche le condizioni suddette non sono strutturalmente possibili, giacché confliggono con le rispettive leggi di validità: (2) nel sillogismo entimematico in seconda figura, perché una delle premesse dev'essere negativa (ossia, o il medio, ossia il segno, non si predica del soggetto portatore del segno [S non è M — premessa minore], o il designato non si predica del segno=medio [P non è M — premessa maggiore]), mentre abbiamo visto che gli enunciati che esprimono il segno debbono essere affermativi; (3) in quello in terza figura, perché la conclusione è necessariamente particolare, cosicché il segno prova che il designato appartiene al soggetto in alcuni casi soltanto (conclude cioè che qualche S è P), mentre occorre provarne l'appartenenza sia particolarmente che universalmente. Gli esempi addotti da Aristotele illustrano eloquentemente l'istanza:

(1) dimostrare (τὸ δεῖξαι) con un sillogismo entimematico in prima figura che una donna è incinta (κύνουσιν) tramite il segno «ha il latte» (διὰ τὸ γάλα ἔχειν) (*An. pr.*, 70a 13-14), è costruire un argomento irre-

59. Questo risulta particolarmente evidente dall'uso dei segni nella fisiognomica: per esempio, la lunghezza degli arti è segno della qualità di *tutti* i leoni di essere coraggiosi (*An. pr.*, 70b 13-21) e le qualità affettive sono segni di un certo carattere in *tutti* coloro cui esse appartengono: l'incarnato pallido, di un carattere timoroso e l'incarnato rubicondo di un carattere vergognoso (*Cat.*, 9b 13 sgg.).

futabile in quanto la premessa che enuncia il segno è vera e l'inferenza (tutte le donne che hanno il latte sono incinte; questa donna ha il latte; dunque questa donna è incinta) è formalmente corretta, ossia necessaria. È altresì chiaro che in questa figura si può dimostrare in modo irrefutabile anche l'appartenenza universale di un designato a un soggetto: per esempio, che tutti i filosofi indagano le cause e i principi primi perché sono sapienti, giacché l'inferenza «tutti i sapienti indagano le cause e i principi primi; ma tutti i filosofi sono sapienti; dunque tutti i filosofi indagano le cause e i principi primi» è formalmente necessaria ed è vera.

(2) Per contro, l'entimema in seconda figura col quale «si vuol (βούλεται)» dimostrare che una donna è incinta (κύνειν) perché è pallida (ὠχρά) (tutte le donne incinte sono pallide; questa donna è pallida; dunque questa donna è incinta; *An. pr.*, 70a 20-24), ancorché possa essere vero che il pallore è segno di gravidanza, è tuttavia refutabile (λύσιμος) giacché si articola in un'inferenza formalmente invalida (nel sillogismo in seconda figura una premessa dev'essere negativa e dunque si può concludere solo negativamente): inferenza che, come tale, non ha alcuna necessità. Il modo in cui a riguardo si esprime Aristotele è perentorio e inequivocabile:

(il sillogismo) che (procede) mediante la figura di mezzo è sempre e in ogni caso refutabile: infatti non si verifica mai un sillogismo quando i termini stanno in questo modo. Ché, non se colei che è incinta è pallida, e costei è pallida, è necessario (ἀνάγκη) che costei sia incinta (*An. pr.*, 70a 34-37).

La necessità, come si vede, concerne unicamente la struttura formale dell'entimema, e da essa dipende la sua refutabilità.

(3) Quanto all'entimema in terza figura, Aristotele dapprima ne illustra la strutturale refutabilità nell'inferire l'appartenenza universale del designato al soggetto con due esempi di argomentazione formalmente scorretta perché entrambe le premesse sono individuali. Il primo usa l'essere Pittaco persona dabbene (σπουδαῖος) come segno per dimostrare che tali sono tutti i sapienti e argomenta: Pittaco è persona dabbene (σπουδαῖος); ma Pittaco è sapiente (σοφός); dunque i sapienti sono persone dabbene (*An. pr.*, 70a 16-18). Il secondo, variando solo leggermente il designato, argomenta che Pittaco è buono (ἀγαθός); ma Pittaco è sapiente; dunque i sapienti sono buoni (*An. pr.*, 70a 27-28). Indi, nel commentare questo secondo entimema, lo Stagirita fa presente che in nessun caso (ossia, anche in quello in cui le premesse non siano entrambe individuali), l'entimema in terza figura può inferire l'appar-

tenenza universale del designato, e per questo è refutabile (λύσιμος), ancorché pervenga a una conclusione vera:

quello che (procede) mediante l'ultima (figura) è refutabile, anche nel caso che la conclusione sia vera, per il fatto che il sillogismo non è universale neppure in relazione alla cosa (*An. pr.*, 70a 30-32).

Così, i due entimemi costruiti in riferimento a Pittaco sono formalmente scorretti sia perché violano la regola sillogistica per la quale da due premesse individuali non segue alcuna conclusione, sia perché contravvengono a quella secondo cui la conclusione del sillogismo in terza figura dev'essere particolare. Essi rappresentano perciò casi eloquenti e vistosi di argomentazione invalida, nei quali la violazione della prima regola rafforza la refutabilità di un'inferenza che è già formalmente scorretta perché disattende la seconda (*An. pr.*, 70a 32-34: « Ché, non se Pittaco è virtuoso, per questo è necessario che lo siano anche gli altri sapienti »). Ed è la trasgressione di quest'ultima che soprattutto interessa, giacché non può mai essere evitata, mentre è ben possibile, anzi, è necessario costruire entimemi in terza figura che non procedano da premesse entrambe individuali (o da premesse entrambe particolari). Ma si tratterebbe di entimemi che concludono particolarmente, e che perciò, se le premesse sono vere, sono assolutamente irrefutabili (com'è irrefutabile l'entimema con cui si argomenta che «alcuni sapienti sono persone dabbene» dalle seguenti premesse: «tutti i filosofi sono persone dabbene» e «tutti i filosofi sono sapienti» [*Darapti*]: giacché l'inferenza è formalmente necessaria [*An. pr.*, 28a 17-22] e le premesse sono vere), mentre sono sempre refutabili, perché formalmente invalidi, gli entimemi in terza figura che concludano universalmente da premesse vere, o entrambe universali affermative, o una particolare affermativa e l'altra universale affermativa⁶⁰.

60. Che l'entimema in terza figura sia refutabile (e dunque non costituisca una prova) fondamentalmente perché in questa figura non si può concludere universalmente, sembra sia sfuggito anche a quegli studiosi che ben si avvedono del fatto che il carattere di refutabilità o di irrefutabilità di un entimema costruito sui segni dipende dalla figura sillogistica in cui viene formulato, forti della convinzione secondo cui, dal punto di vista logico e formale, l'entimema è un sillogismo e si struttura perciò in base alle regole di questo procedimento. Così GASTALDI, *Discorso ecc.*, dopo aver giustamente osservato che le prove sono «entimemi in prima figura e, in più, inconfutabili», mentre gli entimemi costruiti su segni sono «inconsistenti in quanto contravvengono alle regole di inferenza tematizzate da Aristotele negli *Analitici*» (p. 53), nell'analizzare il primo degli entimemi riferiti a Pittaco si limita a osservare che esso «pecca contro le leggi sillogistiche dal momento che da due premesse del tutto particolari non può conseguire una conclusione universale» (p. 54, nota 56). In realtà (a parte il fatto che qui non si tratta di premesse particolari, bensì individuali e che da due premesse particolari non può scaturire alcuna conclusione,

5.2.2. *La caratterizzazione dei segni e della prova nella Retorica*

Sulla base di questi accertamenti è possibile verificare la sostanziale corrispondenza della trattazione della prova e dei segni offerta nella *Retorica* con quella degli *Analitici primi*. In *Rh.*, 1357b 1-21 Aristotele dapprima distingue

(1) i segni che si comportano «come uno degli individuali in rapporto all'universale (ὥς τῶν καθ' ἑκαστόν τι πρὸς τὸ καθόλου)» (1357b 1-2) ovvero «come l'individuale in rapporto all'universale (ὥς τὸ καθ' ἑκαστόν πρὸς τὸ καθόλου)» (1357b 10-11) dai

(2) segni che si comportano «come uno degli universali in rapporto al particolare (ὥς τῶν καθόλου τι πρὸς τὸ κατὰ μέρος)» (1357b 3) ovvero come «l'universale in rapporto al particolare (ὥς τὸ καθόλου πρὸς τὸ κατὰ μέρος)» (1357b 17-18).

(1) Indi, tra i segni del primo tipo, lo Stagirita distingue, a loro volta, (a) i segni necessari (1357b 16: ἀναγκαῖον) da (b) altri segni «che possono sciogliersi» (1357b 13: λυτόν). I caratteri degli uni e degli altri vengono in luce nel rispettivo confronto, sulla base dei termini stessi in cui Aristotele li presenta:

(a)

(b)

Di essi (*scil.*, dei segni), quello necessario è una prova (1357b 3-4). Perciò, quello dei segni che è tale (*scil.*, necessario) è anche una prova. Infatti, quando si pensa che non sia possibile sciogliere ciò che è stato detto, allora si pensa di portare una prova, nella supposizione di aver dimostrato e d'aver portato a conclusione. Ché, la prova (τέκμαρ) e la conclusione (πέρας) sono la stessa cosa seconda la lingua arcaica (1357b 6-10).

L'altro [...] è necessario. E soltanto questo tra i segni è una prova, giacché soltanto questo, se sia vero, non si può sciogliere (1357b 14-17).

Ebbene, questo è sì un segno, ma che può sciogliersi, anche nell'eventualità che ciò che viene detto sia vero (infatti, è asillogistico) (1357b 13-14).

non una conclusione universale, e questo in nessuna figura sillogistica), ciò che non viene puntualizzato è che nel sillogismo in terza figura non si può concludere universalmente.

Dunque, (a) i primi sono necessari perché permettono un'inferenza sillogistica (ribadendosi in tal modo quella valenza *logica* della necessità che era già testualmente emersa dal rilievo col quale Aristotele precisava di chiamare «»necessarie» le cose dalle quali deriva un sillogismo») (1357b 5-6); (b) per converso, i secondi derivano la loro assenza di necessità dal fatto di «non essere sillogistici» (1357b 14: ἀσυλλόγιστοι). (a) Per questo i primi, se ciò che affermano è vero, non possono sciogliersi (1357b 17: ἄλυτος); (b) per converso, i secondi possono sempre sciogliersi, sono cioè sempre confutabili, anche nell'ipotesi che quel che attestano sia vero. (a) In tal modo, i primi costituiscono una prova (τεκμήριον), giacché questa si caratterizza per essere un'inferenza che dimostra in modo irrefutabile, ossia per la sua necessità formale e la sua verità; (b) per converso, i secondi, poiché non sono necessari, cioè sillogistici, mancano di un requisito per costituire una prova.

Dagli esempi proposti, confrontati con quelli degli *Analitici primi*, si evince che:

(a) i segni del primo tipo, vale a dire le prove, sono segni che consentono di costruire entimemi in prima figura. «Vi è un segno che (una persona) è malata: infatti ha la febbre» (1357b 15); l'entimema corrispondente suona: tutte le persone che hanno la febbre sono malate; questa persona ha la febbre; dunque è malata. L'altro esempio presenta una corrispondenza persino letterale con quello degli *Analitici*, salvo il fatto che là il designato è «essere incinta (κῦειν)», qui «partorire (τίκτειν)»: segno che una donna ha partorito è che ha il latte (1357b 15-16). L'entimema è il medesimo.

(b) I segni del secondo tipo corrispondono esattamente a quelli che negli *Analitici* sono detti «voler» costituire la premessa dimostrativa di entimemi in terza figura. Anche qui la simmetria salta immediatamente agli occhi: in luogo di Pittaco compare Socrate, per cui si presenta come «segno che i sapienti (οἱ σοφοί) sono giusti (δίκαιοι)» il fatto che «Socrate era sapiente e giusto» (1357b 11-13). E anche questo segno è «asillogistico», non consente cioè un'inferenza necessaria, e dunque è refutabile, sia perché procede da due premesse individuali, sia perché conclude universalmente (Socrate è giusto; ma Socrate è sapiente; dunque i sapienti sono giusti), con il diverso peso che la violazione delle due regole sillogistiche riveste in ordine alla refutabilità dell'argomento.

(2) I segni, poi, che si comportano come inferenze di un particolare da un universale corrispondono a quelli che gli *Analitici* presentano come segni che «vogliono» essere la premessa dimostrativa di un en-

timema in seconda figura. L'esempio che Aristotele adduce lo comprova eloquentemente: «vi è un segno che (una persona) ha la febbre: infatti respira in maniera affannosa» (1357b 19). Il rispettivo entimema (tutti coloro che hanno la febbre respirano affannosamente; ma questa persona respira affannosamente; dunque questa persona ha la febbre) è parimenti viziato dal fatto di procedere da due premesse affermative e, di conseguenza, di concludere affermativamente. Non si tratta perciò di un'inferenza. Si comprende dunque perché pure qui lo Stagirita sottolinei espressamente che «anche questo (entimema) può essere sciolto (λυτόν), anche se fosse vero» (1357b 19-20). Negli *Analitici* aveva detto che è refutabile (λύσιμος). Qui tuttavia egli adduce una seconda ragione in ordine alla refutabilità del procedimento: il fatto cioè che la premessa maggiore non è vera, giacché «è possibile avere il respiro affannoso anche se non si ha la febbre» (1357b 20-21). Potrebbe sembrare una contraddizione con l'ipotesi della verità, avanzata alla fine della prima osservazione, ma l'incongruenza è solo apparente e subito svanisce quando si consideri che l'ipotesi, formulata in termini di eventualità (ἄν ἀληθὲς ᾗ), ha valore meramente concessivo (ammettiamo pure che ciò che afferma l'entimema sia vero; esso è comunque refutabile). Va inoltre considerato che da una premessa falsa può derivare una conclusione vera, giacché, mentre dal vero segue necessariamente il vero, dal falso seguono sia il falso che il vero, e nell'ipotizzare la verità del sillogismo è logico che Aristotele faccia riferimento alla sua conclusione.

5.3. *L'entimema come sillogismo abbreviato*

In due luoghi della *Retorica* Aristotele afferma la necessità, per chi formula entimemi, di non enunciare i prosillogismi, ossia quei sillogismi che ne giustificano le premesse, ove non siano opinioni notevoli, e in molti casi neppure tutte le premesse dello stesso entimema, lasciando inespressa quella che sia nota agli uditori. Così in *Rh.*, 1357a 16-22. Qui infatti, a conclusione di un lungo ragionamento (1357a 7-16; cfr. *ante*, p. 24) in cui lo Stagirita stabilisce la corrispondenza dell'entimema e dell'esempio rispettivamente con il sillogismo dialettico e l'induzione dialettica⁶¹, questa «necessità» (ἀναγκαῖον) viene asserita come una delle due caratteristiche peculiari dei procedimenti argomentativi re-

61. Tale corrispondenza è ribadita anche in *An. po.*, 71a 9-11: «Come anche i (discorsi) retorici persuadono in questo modo: ché (lo fanno) o mediante esempi — la qual cosa è un'induzione — o mediante entimemi — la qual cosa è un sillogismo».

torici rispetto ai loro analoghi in campo dialettico. Di entrambi i tipi di argomentazione, e non soltanto dell'entimema (anche se di quest'ultimo soltanto dobbiamo ora occuparci). La seconda caratteristica è che l'entimema e l'esempio vertono sulle « cose che possono essere in modo diverso » (1357a 13-15; cfr. *ante*, pp. 45-46), mentre l'uso delle corrispondenti argomentazioni dialettiche si estende anche al di là di quest'ambito.

È necessario — afferma per l'appunto lo Stagirita — che [...] l'entimema e l'esempio [...] derivino da poche (premesse) e, sovente, da un numero di (premesse) minore di quelle dalle quali deriva il primo sillogismo⁶². Ché, se una di esse sia nota, neppure bisogna enunciarla. Infatti, la pone l'ascoltatore stesso: per esempio, (non bisogna dire) che Dorieo ha vinto una gara il cui premio è una corona. In effetti, è sufficiente dire che ha vinto le Olimpiadi; invece, che il vincitore delle Olimpiadi ha come premio una corona, neppure bisogna aggiungerlo, giacché lo sanno tutti (*Rh.*, 1357a 16-22).

Le medesime istanze sono ribadite, limitatamente all'entimema, in *Rh.*, 1395b 23-27, dove, all'inizio del secondo libro del trattato, Aristotele richiama i momenti salienti dell'analisi pregressa:

Ebbene, in precedenza si è detto che l'entimema è un sillogismo, e in che modo è un sillogismo, e in che cosa differisce dai (sillogismi) dialettici. Infatti, non si deve derivare la conclusione né prendendo le mosse da lontano, né assumendo ogni cosa, giacché la prima circostanza è oscura per via della lunghezza, la seconda è loquacità, per il fatto di dire cose evidenti.

Ciò che accomuna la « necessità » (1357a 13: ἀναγκαῖον; 1395b 15: δεῖ) per l'oratore di evitare tanto i prosillogismi che le premesse scontate dei suoi argomenti, è l'esigenza di formularli in modo che risultino immediatamente chiari e incisivi. Un effetto che egli mancherebbe di conseguire sia prendendo le mosse dalle condizioni prime dell'inferenza e giustificando tutti i momenti dell'argomentazione, sia limitandosi, sì, alla sola formulazione dell'entimema o dell'esempio, ma enunciando anche ciò che per gli uditori è ovvio e risaputo. Infatti, nel primo caso rischierebbe di far perdere loro il filo del ragionamento, giacché « la sua opera si svolge [...] tra ascoltatori tali che non sono in grado di avere una visione d'insieme attraverso molti (passaggi) né di argomen-

62. Non si tratta soltanto del sillogismo categorico, ma anche dell'induzione, giacché anch'essa è un sillogismo. Esattamente come « sillogismo induttivo (ὁ ἐξ ἐπαγωγῆς συλλογισμός) » la qualifica Aristotele (*An. pr.*, 68b 15), chiarendo che essa è quel sillogismo che prova l'appartenenza dell'estremo maggiore al medio tramite l'estremo minore, ovvero che dalla conclusione e dalla conversa della minore del corrispondente sillogismo categorico inferisce la maggiore.

tare da lontano» (1357a 1-4) e, in particolare, «si ipotizza che il giudice sia una persona semplice» (1357a 11-12); nel secondo, il suo discorso apparirebbe inutilmente prolisso. L'oscurità del ragionamento e il sembrar loquace sono perciò i due rischi che l'oratore deve parimenti evitare.

Restringendo in questo momento l'analisi al solo entimema, va subito osservato che, mentre i prosillogismi sono *sempre* vietati, la «necessità» di enunciare un numero di premesse inferiore a quelle del «sillogismo primo» (in sostanza, una sola premessa) non vige in assoluto, ma soltanto là dove l'altra premessa sia effettivamente nota agli ascoltatori. E poiché, come abbiamo visto, gli entimemi procedono da ἔνδοξα, ossia da opinioni che non sempre sono ammesse da tutti o dai più, ma talvolta dai sapienti soltanto o addirittura dalla maggioranza di loro, si comprende perché la condizione in causa sia richiesta «sovente (πολλάκις)», non «in ogni circostanza». Possono, infatti, darsi casi in cui gli entimemi esigano di muovere da ἔνδοξα che corrispondono a opinioni di sapienti e che, in quanto tali, non siano tutte e sempre note a un uditorio come quello presentato da Aristotele. Allora esse vanno enunciate dall'oratore, che avrà l'avvertenza di indicarne o farne intendere la paternità e il peso della sua autorevolezza, così da renderle immediatamente indiscutibili. La quantità di citazioni e di riferimenti a sentenze di filosofi, poeti, personaggi illustri della storia o della tradizione mitica, oltre che di oratori⁶³, dalla quale Aristotele deriva ampia parte delle indicazioni concernenti le premesse entimematiche, secondo il metodo topico, ne è un'eloquente testimonianza.

Un'altra ragione addotta dallo Stagirita a giustificazione della necessità di piegare l'enunciazione degli entimemi alle esigenze retoriche e all'efficacia nel procurare persuasione, gioca sull'interesse dell'uditorio a seguire argomenti che, senza essere scontati, da un lato permettono di prevedere senza difficoltà la conclusione, perché questo provoca piacere in chi ascolta e lo induce a rallegrarsi di se stesso, dall'altro risultano subito chiari, appena pronunciati (*Rh.*, 1400b 30-33). La brevità degli entimemi risponde anche a entrambi questi requisiti⁶⁴.

Essa, come si vede, costituisce una *peculiarità espositiva e non lo-*

63. Si veda a questo riguardo l'indice degli *auctores et oratores ab Aristotele citati*, alle pp. 201-206 dell'edizione della *Rhetorica* curata da Ross.

64. Sotto questo profilo si deve concordare con la tesi di MADDEN, *The enthymeme ecc.*, cit., pp. 373-374 e di L. ARNHART, *Aristotle on political reasoning: a commentary on the Rhetoric*, DeKalb, Northern Illinois University Press 1981, p. 9 secondo cui la possibilità di non enunciare una premessa dell'entimema costituisce una *regola pragmatica*.

gica degli entimemi⁶⁵, e come tale non inficia minimamente la loro struttura di sillogismi propriamente intesi. In effetti, la premessa lasciata inespressa «la pone l'ascoltatore stesso» (1357a 18-19) e dunque è solo verbalmente mancante, ma logicamente è presente⁶⁶. Altra cosa, infatti, è l'esposizione verbale di un ragionamento, che nel caso di specie deve adattarsi a certe esigenze e rispondere a una finalità ben precisa: persuadere chi ascolta a compiere alcunché, altra il suo impianto formale. La brevità riguarda soltanto il primo aspetto⁶⁷ e in questo senso corrisponde a uno dei tratti che definiscono il modo retorico in cui deve enunciarsi un sillogismo, non in quello secondo cui essa caratterizzerebbe l'entimema (o concorrerebbe a caratterizzarlo) come argomento che prescinde da considerazioni strettamente logiche, così da rappresentare un tipo di ragionamento a sé stante. Al contrario, non per il fatto di poter tacere una premessa (o di dover evitare i prosillogismi), l'entimema vien meno alle condizioni che regolano l'inferenza sillogistica⁶⁸.

È senza dubbio questo uno dei punti di resistenza più tenaci di una certa concezione che continua a tener separato l'entimema dal sillogismo propriamente inteso, considerandolo invece un argomento che si caratterizza per la presenza di tratti di natura retorica piuttosto che logica. Essa sopravvive anche in certe interpretazioni che giustamente hanno tolto di mezzo molte delle riserve che in un passato anche non tanto lontano inducevano ancora a credere che l'entimema fosse un «sillogismo imperfetto» e comunque una sorta di argomentazione poco rigorosa e di rango inferiore⁶⁹. «Sillogismo imperfetto (ἀτελής)» è

65. In proposito cfr. J. SPRUTE, *Die Enthymemtheorie der aristotelischen Rhetorik*, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-historische Klasse, Dritte Folge, Nr. 124, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1982, pp. 131-132; KENNEDY, *On Rhetoric. A theory of civic discourse*, cit., pp. 297-298.

66. Cfr. COPE, *The Rhetoric of Aristotle*, cit., pp. 102-103.

67. Anche se con W. HAMILTON (*Lectures on metaphysics and logic*, Lectures XX, Edinburgh and London, Band 3, Stuttgart Bad Canstatt, Friedrich Fromann Verlag 1861-1866, p. 389) non si può dire che essa è un «verbal accident» dell'entimema.

68. Cfr. C. S. MUDD, *The enthymeme and logical validity*, «The Quarterly Journal of Speech» 45 (1959), pp. 409-414.

69. Probabilmente per questo uno studioso del valore di G. Reale ha ritenuto di poter trascurare totalmente, nell'esposizione del pensiero di Aristotele, non soltanto l'analisi dell'entimema, ma dell'intera teoria retorica dello Stagirita. Così ne *I problemi del pensiero antico. Dalle origini ad Aristotele*, Milano, Celuc 1972 e così nell'*Introduzione a Aristotele*, Roma-Bari 1974 (del resto, in entrambi gli scritti egli ha definito i *Topici*, ossia il trattato in cui viene esposta l'ossatura della dialettica aristotelica, l'opera che «è certamente di gran lunga la meno stimolante fra quelle che compongono l'*Organon*» [*I problemi ecc.*, p. 612; *Introduzione ecc.*,

espressione che, riferita all'entimema, compare in *An. pr.*, 70a 1 (ed. Ross), ma giustamente gli studiosi la considerano ormai l'interpolazione di un copista medievale, evidentemente condizionato da quella tradizione — avallata da un lato dai *Topica* di Cicerone e dal *Περὶ ἐκμυθείας* di Demetrio, dall'altro da Alessandro di Afrodisia (*In Top.*), da Ammonio (*In Porph.*) e da Giovanni Filopono (*In An. po.*) — che segna il prevalere del punto di vista della logica stoica nell'interpretazione di quella aristotelica⁷⁰. In effetti, è la logica stoica a considerare «imperfetto» quel sillogismo che, anche se formalmente corretto, non viene però formulato in modo completo⁷¹. Per Aristotele, al contrario, il «sillogismo imperfetto» è tutt'altra cosa e nulla ha a che vedere con quello che lascia sottintesa una premessa. Si tratta invece del sillogismo la cui conclusione non deriva direttamente dalle premesse, ma «che ha in più bisogno o di una o di più cose, le quali sono necessarie in virtù dei <termini> stabiliti, ma non sono state assunte in virtù delle proposizioni» (*An. pr.*, 24b 24-26), esige cioè una riduzione, mentre è perfetto il sillogismo «che non ha bisogno in più di nient'altro oltre le assunzioni per dire ciò che è necessario» (*Ivi*, 22-24). Per questo, sono imperfetti i sillogismi in seconda e in terza figura, mentre sono perfetti quelli in prima figura. Come dunque si vede, l'imperfezione non riguarda, in Aristotele, l'enunciazione incompleta delle premesse, ma la funzione svolta in esse dal termine medio, e gli studiosi (quali Mc Burney, Simonson, Grimaldi, Miller e Bee, Lossau⁷²) che hanno messo in chiaro come la possibilità degli entimemi di tralasciare una proposizione non costituisca affatto agli occhi dello Stagirita una loro nota d'imperfezione, hanno con ciò stesso enucleato la sua autentica dottrina

p. 163]). Non molto diversamente hanno fatto D. J. Allan, il quale, in *The philosophy of Aristotle*, Oxford, Oxford University Press 1970; tr. it. di Fernanda Decleva CAIZZI, *La filosofia di Aristotele*, Milano, Lampugnani Nigri Editore 1973, tratta della retorica nelle pp. 172-174 senza accennare all'entimema e G. E. L. Lloyd, che altrettanto evita di menzionare l'entimema nella sua brevissima esposizione della retorica in *Aristotle. The growth and structure of his thought*, Cambridge, Cambridge University Press 1968; tr. it. di Marco Fantozzi, integralmente rivista da Marco Gigli e Antonio Iacobi, *Aristotele. Sviluppo e struttura del suo pensiero*, Bologna, Il Mulino 1985, pp. 247-248.

70. In proposito cfr. BURNYEAT, *Enthymeme: Aristotle on the logic of persuasion*, cit., p. 48.

71. *Ibid.*

72. Cfr. MC BURNEY, *The place of the enthymeme in rhetorical theory*, cit.; S. SIMONSON, *A definitive note on the enthymeme*, «American Journal of Philology» 66 (1945), p. 303; GRIMALDI, *Studies in the philosophy of Aristotle's Rhetoric*, cit.; A. B. MILLER-J. D. BEE, *Enthymeme: body and soul*, «Philosophy and Rhetoric» 5 (1972), pp. 201-214; M. J. LOSSAU, *Πρὸς κείρισιν τινὰ πολιτικῇν. Untersuchungen zur aristotelischen Rhetorik*, Wiesbaden 1981.

dalla sovrapposizione di una diversa idea del sillogismo. Sennonché, accertato con questo lavoro di restauro storico che la brevità dell'entimema non intacca affatto, nell'ottica genuinamente aristotelica, la sua completezza argomentativa, si tralascia di osservare che tale completezza si caratterizza sul piano formale dell'inferenza, com'è chiaro già dalla natura stessa delle considerazioni con cui viene recuperata: per la radicata quanto ingiustificata convinzione che l'entimema non può assimilarsi alla struttura del sillogismo. Fino al punto estremo in cui, giustamente sottratta all'idea d'imperfezione, la brevità viene assunta in un significato (per l'appunto, non logico) che ormai prescinde dall'ottica stessa nella quale è stata recuperata a un valore positivo. Essa è così intesa quale caratteristica che concorre a fare dell'entimema un argomento in sé perfetto e completo perché non rispondente a considerazioni di natura formale. Come tale, neppure ha bisogno di sottintendere la premessa erroneamente ritenuta inespressa. Ma sulla base di considerazioni che, sottoposte a vaglio critico, non reggono. Si consideri, per esempio, ciò che dice Piazza a proposito del seguente entimema, che Aristotele cita da Euripide (*Thyest.*, fr. 396): «ma se, in verità, tra i mortali è possibile dire menzogne persuasive, è necessario che tu pensi anche il contrario, ossia che molte verità non passibili d'essere credute capitano ai mortali» (*Rh.*, 1397a 18). Esso, ad avviso della studiosa, è già completo così com'è formulato e non abbisogna di sottintendere alcuna premessa. Può sottintendere tutt'al più la regola formale su cui si fonda: «se ad un soggetto y appartiene un predicato x, al contrario di y apparterrà il contrario di x». Ma «l'esplicitazione della regola [...] non solo non aggiungerebbe nulla all'eventuale validità logica dell'argomento, ma rischia di avere effetti controproducenti»⁷³. Eppure è facile avvedersi che questa regola formale che nulla aggiunge alla validità dell'argomento, anzi lo compromette, costituisce in realtà la premessa maggiore di un sillogismo ipotetico che suona in questi termini: se vi sono falsità credibili, allora vi sono verità incredibili; ma vi sono falsità credibili; dunque vi sono verità incredibili⁷⁴.

73. PIAZZA, *Il corpo ecc.*, cit., p. 150.

74. Lo stesso deve rilevarsi a proposito del terzo esempio di entimema che Piazza adduce a sostegno della sua convinzione: «se la guerra è causa dei mali presenti, bisogna raddrizzarli con la pace» (*Rh.*, 1357a 11). Ciò che in esso è presupposto non sarebbe tanto una premessa, bensì «la convinzione che la guerra sia un male o che i cittadini hanno il dovere di adoperarsi per il bene della patria» (PIAZZA, *Il corpo ecc.*, cit., p. 151), insomma considerazioni etiche usate in chiave retorica, non un'istanza logica, perché non su questo piano si scandirebbe l'entimema. Eppure non è difficile vedere che esso si declina così: se la guerra causa mali, la pace vi pone rimedio; ma la guerra causa mali; dunque la pace vi pone rimedio. Riguardo poi al secondo

6. *L'esempio*

Si è già visto che il secondo tipo di argomentazione usata dalla retorica è l'esempio (*Rh.*, 1356b 6-8), che esso «è un'induzione» (1356b 2-3: ἔστιν γὰρ τὸ μὲν παράδειγμα ἐπαγωγή; 1357a 15-16: τὸ μὲν παράδειγμα ἐπαγωγήν; 1357b 26-27: παράδειγμα δέ ὅτι μὲν ἔστιν ἐπαγωγή; *An. pr.*, 71a 9-10: ἢ γάρ παραδειγμάτων, ὃ ἔστιν ἐπαγωγή), anzi, costituisce propriamente «l'induzione retorica» (*Rh.*, 1356b 4-6: καλῶ [...] παράδειγμα δὲ ἐπαγωγήν ῥητορικὴν) e che — al pari degli entimemi rispetto ai sillogismi dialettici — anche gli esempi debbono muovere da poche premesse, e spesso da un numero di premesse inferiore a quelle del corrispondente procedimento induttivo in campo dialettico (1357a 16-17).

6.1. *L'impianto sillogistico dell'esempio*

Ora, queste affermazioni sollevano non pochi problemi. Occorre innanzitutto far presente che, caratterizzando l'esempio in base al numero di premesse che «deve» (*Rh.*, 1357a 13: ἀναγκαῖον) avere rispetto all'induzione, Aristotele mostra chiaramente di voler considerare entrambi i procedimenti sotto il profilo della struttura sillogistica. E in effetti, che l'induzione sia propriamente un «sillogismo induttivo» (*An. pr.*, 68b 15: ὁ ἐξ ἐπαγωγῆς συλλογισμός), già abbiamo avuto modo di vedere (cfr. la nota n. 62). Si tratta, infatti, di quel sillogismo che dalla conclusione e dalla conversa della minore del corrispondente sillogismo analitico deduce la maggiore (*An. pr.*, 68b 15-29), ovvero che prova l'appartenenza dell'estremo maggiore al medio attraverso l'estremo minore (laddove il corrispondente sillogismo analitico prova l'appartenenza dell'estremo maggiore all'estremo minore attraverso il medio) (*An. pr.*, 68b 33-35). L'esemplificazione addotta da Aristotele chiarisce l'istanza: il sillogismo analitico (che è in realtà un sillogismo apodittico, in quanto procede da premesse vere) prova che, se gli animali senza bile sono longevi (cfr. *De part. an.*, 670a 20; 677a 15-b 11) (premessa maggiore) e l'uomo, il cavallo, il mulo sono animali senza bile (premessa minore), allora l'uomo, il cavallo, il mulo sono animali longevi. Il

esempio di entimema, quello che suona: «tu, che sei Aristofonte, non le avresti consegnate (*scil.*, le navi) e (dovrei consegnarle) io, che sono Ificrate?», Piazza scrive che «l'omissione di una parte del ragionamento è motivata da ragioni che potremmo chiamare genericamente eufemistiche» (p. 150). Ancora una volta, l'entimema non presenterebbe una struttura logica. Ma stranamente. Infatti: se neppure Aristofonte consegnerebbe le navi, non le consegnerò neppure io, Ificrate; ma neppure Aristofonte le consegnerebbe; dunque, non le consegnerò neppure io, Ificrate.

sillogismo induttivo suona invece come segue: l'uomo, il cavallo, il mulo sono longevi; ma gli animali senza bile sono l'uomo, il cavallo, il mulo; dunque gli animali senza bile sono longevi (*An. pr.*, 68b 18-23). Esso, come si vede, fornisce la premessa maggiore del sillogismo apodittico in quanto deduce la conoscenza dell'universale (gli animali senza bile sono longevi) dalla conoscenza dei casi individuali (l'uomo è longevo, il cavallo è longevo, ecc.) e, com'è noto, la premessa maggiore del sillogismo in prima figura (al quale sono riducibili quelli nelle altre figure) dev'essere universale. In tal senso Aristotele può ben dire che il sillogismo induttivo, proprio perché giunge all'universale dalla conoscenza dei casi individuali, che cadono sotto l'esperienza, è «più noto per noi (ἡμῖν δ' ἐναργέστερος)», mentre il sillogismo analitico (e apodittico), poiché procede dall'universale, è «primo e più noto per natura (φύσει πρότερος καὶ γνωριμώτερος)» (*An. pr.*, 68b 35-37). Parimenti in *Top.*, 105a 16-19 egli afferma che «l'induzione è cosa più convincente (πιθανώτερον) e più chiara (σαφέστερον) e più nota secondo la sensazione (κατὰ τὴν αἴσθησιν γνωριμώτερον)» e per questo è «comune ai più (τοῖς πολλοῖς κοινόν)»; invece il sillogismo «è cosa più forte (βιαστικώτερον) e più efficace contro gli oppositori (πρὸς τοὺς ἀντιλογικοὺς ἐνεργέστερον)».

Ma in *An. pr.*, II, 24 anche l'esempio è ricondotto alla struttura sillogistica:

si ha un esempio — scrive infatti lo Stagirita — quando sia stato dimostrato che l'estremo (maggiore) appartiene al medio per il tramite di ciò che è simile al terzo (termine) (*An. pr.*, 68b 38-39);

si tratta cioè di quel procedimento che dimostra la premessa maggiore del corrispondente sillogismo analitico (l'appartenenza del predicato al medio) attraverso un quarto termine «simile (ὅμοιον)» al terzo, ossia al soggetto. Il criterio di questa somiglianza è chiaro dall'illustrazione addotta da Aristotele: l'isciversi del quarto termine sotto una medesima specie, definita da una determinazione qualitativa, nella quale è noto (e dev'essere noto) che rientra il terzo (*An. pr.*, 68b 39-40), cioè il soggetto; altrimenti espresso, il fatto che al quarto termine appartenga una medesima qualità che è noto (e dev'essere noto) che appartiene anche al terzo, di modo che entrambi rientrano nella specie definita da tale qualità⁷⁵. Il simile, infatti, è l'uno nella qualità (*Metaph.*, 1018a 16-17), come l'identico è l'uno nella sostanza e l'uguale l'uno nella

75. Identica precisazione si rinviene in *Rh.*, 1357b 29-30: «quando entrambe [le determinazioni, ossia il terzo e il quarto termine] siano sotto il medesimo genere, ma una sia più nota dell'altra, si ha un esempio».

quantità (*Metaph.*, 1021a 11-12). In tal modo la qualità che ambedue i termini hanno in comune è atta a mediare il dirsi di una certa determinazione (il predicato sillogistico) del terzo termine perché si dice (e dev'essere noto che si dice: *An. pr.*, 68b 40) del quarto, è atta cioè a fungere da medio nell'inferenza intesa a provare che quella determinazione (il predicato) si dice del soggetto. Così, la guerra degli Ateniesi contro i Tebani e quella dei Tebani contro i Focesi hanno in comune il fatto di essere guerre tra confinanti. Di conseguenza, per dimostrare che la guerra contro i Tebani (soggetto) è un male (predicato), bisogna ricorrere al fatto che essa è «simile» a quella contro i Focesi (quarto termine) sotto il profilo dell'essere al pari di questa una guerra contro confinanti e, essendo noto che la guerra contro i Focesi è stata un male, servirsi della qualità comune alle due guerre come medio. Il relativo sillogismo suona: fare guerra contro i confinanti è male; ma fare guerra contro i Tebani è fare guerra contro i confinanti; dunque, fare guerra contro i Tebani è male (*An. pr.*, 69a 5-7).

Ora, la premessa maggiore di questo sillogismo (fare guerra contro i confinanti è male) è provata dall'esempio con un'inferenza che procede dalla conclusione e dalla conversa della minore del corrispondente sillogismo analitico, esattamente come abbiamo visto che procede l'induzione nel fornire la premessa maggiore del relativo sillogismo apodittico. Però con quest'importante differenza:

(1) per costruire un'induzione non basta convertire il soggetto, ma è indispensabile che il medio (animali senza bile) abbia la stessa estensione di questo (uomo, cavallo, mulo, ecc.) (*An. pr.*, 68b 23-24), che deve dunque pensarsi come «ciò che è composto da tutti i casi individuali» (tutti gli animali privi di bile) (*An. pr.*, 68b 28). Ne consegue che «l'induzione (si compie) mediante tutti i casi» (*An. pr.*, 68b 29), ossia mediante l'enumerazione completa degli individui che presentano una data proprietà, e in tal senso Aristotele può dire che essa è «il passaggio dagli individuali all'universale (ἡ ἀπὸ τῶν καθ' ἕκαστα ἐπὶ τὸ καθόλου ἔφοδος)» (*Top.*, 105a 13-14) o, come si evince da *An. po.*, 71a 8-9, che consiste nel mostrare (οἱ δὲ δεικνύντες) l'universale (τὸ καθόλου) «mediante il fatto che l'individuale è noto (διὰ τοῦ δῆλον εἶναι τὸ καθ' ἕκαστον)».

(2) Anche nell'esempio il soggetto si converte col medio, ma non ha identica estensione di questo, non è cioè costituito da tutti gli individui di cui questo stesso si predica, bensì da un unico individuo (o, in certi casi, da alcuni individui), cui ne viene associato un altro simile. Altrimenti detto, l'esempio fornisce la premessa maggiore del sillogismo (*An. pr.*, 69a 4) attraverso l'enumerazione non di tutti i casi individuali

che presentano la proprietà espressa dal medio (*An. pr.*, 69a 4-5; 19), bensì di uno solo (o di alcuni soltanto) di essi (quarto termine), che rimanda (o rimandano) a quello in questione (terzo termine o soggetto) in virtù della somiglianza con esso, del fatto cioè di appartenere assieme a esso alla specie definita dal medio. Così, posto che «fare guerra contro i Tebani» è simile a «fare guerra contro i Focesi» perché entrambi sono casi di guerre contro i confinanti, la premessa maggiore in questione («fare guerra contro i confinanti è male») viene provata con la seguente inferenza: «fare guerra contro i Tebani è male» (giacché dev'essere noto che l'estremo maggiore appartiene al quarto termine [*An. pr.*, 68b 40], ossia che fare guerra contro i Focesi è male, e «fare guerra contro i Tebani» è simile a «fare guerra contro i Focesi»); ma «fare guerra contro i confinanti è fare guerra contro i Tebani» (giacché dev'essere noto che il medio appartiene al terzo termine [*An. pr.*, 68b 39-40], e poi si converte)⁷⁶. Come si vede, la prima premessa è la conclusione del corrispondente sillogismo analitico, mentre la seconda è la conversa della minore, ma con la particolarità che abbiamo precisato⁷⁷.

76. Si può formalizzare l'esempio anche nel modo seguente: (1) se fare guerra contro i Focesi (D) è fare guerra contro i confinanti (B), allora fare guerra contro i Focesi (D) è male (A); ma fare guerra contro i Focesi (D) è fare guerra contro i confinanti (B); dunque fare guerra contro i Focesi (D) è male (A). (2) Ma fare guerra contro i Focesi (D) è simile a fare guerra contro i Tebani (C), giacché entrambe le guerre ricadono nel genere delle guerre contro i confinanti (B); per cui, nel precedente sillogismo ipotetico, D (ossia il quarto termine) può sostituirsi con C. (3) Di conseguenza: fare guerra contro i Tebani (C) è male (A). Secondo questo schema si formalizza anche l'illustrazione dell'esempio proposta in *Rh.*, 1357b 30-33: se si deve dimostrare che Dionisio (C) aspira alla tirannide (A) perché chiede una guardia del corpo (B), si deve considerare un altro individuo, Pisistrato (D), che, avendo in comune con Dionisio l'aver chiesto una guardia del corpo (B), aspirava alla tirannide (A). Per cui: (1) se Pisistrato (D) chiede una guardia del corpo (B), allora egli (D) aspira alla tirannide (A); ma Pisistrato (D) chiede una guardia del corpo (B); dunque Pisistrato (D) aspira alla tirannide (A). (2) Ma a D è sostituibile C, giacché entrambi sono B. (3) Di conseguenza: Dionisio (C) aspira alla tirannide (A). Ossia, in entrambi i casi: se B appartiene a D, allora A appartiene a D; ma B appartiene a D; dunque A appartiene a D; ma C = D; dunque A appartiene a C.

77. Si potrebbe obiettare che «fare guerra contro i Tebani è male» è una proposizione singolare, in quanto il soggetto è un τὸδε τι: quella determinata guerra combattuta dagli Ateniesi contro i Tebani; e poiché essa funge da premessa maggiore in un sillogismo in prima figura, questo è invalido. Ma a ben vedere non è così: sotto il profilo *formale*, «fare guerra contro i Tebani» è *atto a* dirsi di più soggetti, anche se *di fatto* la guerra degli Ateniesi contro i Tebani è stata una sola (come «uomo» sarebbe *atto a* dirsi di più soggetti anche se esistesse un solo uomo). Come tale è un universale. Di conseguenza, la proposizione «fare guerra contro i Tebani è male», avendo per soggetto un universale, è essa stessa universale. L'equivoco che induce a credere che sia singolare deriva dalla mancata distinzione del suo aspetto formale dal contenuto cui immediatamente essa fa pensare: quando si pronuncia «fare guerra contro i Tebani», si è indotti immediatamente a pensare alla guerra combattuta dagli Ateniesi contro i Tebani, e così, confondendo i due piani, si può credere che

6.2. *L'esempio come « induzione retorica »*

In questa particolarità risiede la prerogativa dell'esempio, ben sottolineata da Aristotele, di non essere « né come una parte rispetto al tutto, né come un tutto rispetto a una parte, ma come una parte rispetto a una parte » (*An. pr.*, 69a 14-15)⁷⁸. In virtù di essa, unitamente a quella testé richiamata, alla quale questa è strutturalmente connessa, l'esempio viene presentato da Aristotele come un'argomentazione diversa dall'induzione (69a 16: διαφέρει τῆς ἐπαγωγῆς). Per cui, il fatto che nei passi della *R retorica* e degli *Analitici posteriori* anzi citati lo Stagirità sostenga che l'esempio « è un'induzione », anzi, che « è l'induzione retorica », quando non è sembrato un'incongruenza⁷⁹, è parso dar luogo a un'affermazione che può spiegarsi soltanto nell'ottica di un uso « allargato e meno controllato di ἐπαγωγή »⁸⁰, analogo e anzi ancor più marcato, in tale estensione di senso, rispetto a quello « more relaxed » secondo cui deve intendersi il termine sillogismo riferito all'entimema⁸¹.

« fare guerra contro i Tebani » sia formalmente identico a « quella determinata guerra contro i Tebani ». Ma si tratta per l'appunto di un equivoco. Una seconda obiezione contro il carattere universale della proposizione « fare guerra contro i Tebani è male » può far valere che in essa l'appartenenza del predicato al soggetto « sarà dimostrata (δείχθησεται) in virtù del » quarto termine (« portare i Tebani guerra contro i Focesi ») (*An. pr.*, 69a 10-11), che questo si rapporta al terzo termine (« portare gli Ateniesi guerra ai Tebani »), ossia al soggetto della proposizione stessa, « come una parte rispetto a una parte » (*An. pr.*, 69a 15) e che, di conseguenza, il soggetto della proposizione (fare guerra contro i Tebani), essendo una parte, non è universale; pertanto, non lo è neppure la proposizione. Ma anche quest'obiezione sembra sorgere da un equivoco: « fare guerra contro i Tebani » costituisce una parte, di cui l'altra è « fare guerra contro i Focesi », in riferimento a « fare guerra contro i confinanti » (giacché in rapporto a questa determinazione entrambe le guerre risultano essere casi particolari che si iscrivono sotto un medesimo genere); ma questo significa che « fare guerra contro i Tebani » non ha la stessa estensione, bensì un'estensione minore di « fare guerra contro i confinanti » — com'è proprio dell'esempio rispetto all'induzione —, non che denota soltanto alcune guerre o una sola guerra degli Ateniesi contro i Tebani, e non tutte le guerre siffatte. Insomma, che il terzo e il quarto termine stiano come « una parte rispetto a una parte » in riferimento al medio non vuol dire che ognuno di essi indichi una parte soltanto di ciò che dice.

78. Identico rilievo Aristotele formula anche in *Rh.*, 1357b 27-29: l'esempio « non è né come una parte rispetto a un intero, né come un intero rispetto a una parte, né come un intero rispetto a un intero, bensì come una parte rispetto a una parte: come una cosa simile rispetto a una cosa simile ». È un'ulteriore attestazione, dopo quella riscontrata alla nota n. 75, dell'identità d'impianto tra la nozione di esempio delineata negli *Analitici primi* e nella *R retorica*.

79. Cfr., per esempio, G. HAUSER, *The example in Aristotle's Rhetoric: bifurcation or contradiction?*, « Philosophy and Rhetoric » 1 (1968), pp. 78-90; rist. in AA.VV., *Aristotle: the classical heritage of Rhetoric*, a cura di Keith V. Erickson, Metuhen, The Scarecrow Press 1974, pp. 156-168; M. MIGNUCCI, *Commento agli Analitici Secondi*, Padova, Antenore 1975, pp. 6-7.

80. PIAZZA, *Il corpo ecc.*, cit., p. 99.

81. Cfr. BURNYEAT, *Enthymeme: Aristotle on rationality of Rhetoric*, cit., p. 98.

Presupposto di questa tesi è che già l'induzione sarebbe concepita da Aristotele in un significato più ampio di quello secondo cui essa è pensata come «sillogismo induttivo»; significato, quest'ultimo, che esprimerebbe soltanto un'accezione particolare e limitata del termine, e certamente non la sua accezione fondamentale. Si è così fatto presente che, mentre il «sillogismo induttivo» esige, come abbiamo visto, che il medio abbia identica estensione del soggetto, in *Top.*, 105a 13-14 l'induzione viene definita semplicemente come «il passaggio dagli individuali all'universale», senza alcuna precisazione in proposito, e così pure in *An. pr.*, 71a 8-9 e in *An. po.*, 81a 40-b 1, dove in modo ancor più succinto si dice che essa «procede dai particolari (ἐκ τῶν κατὰ μέρος)». Sennonché, il fatto che in contesti nei quali non è a tema la struttura formale dell'induzione non vengano precisate le condizioni della sua validità non significa che tali condizioni non siano sempre richieste per quest'inferenza e che in quei passi sia presentato un tipo d'argomentazione diverso da quella che le richiede. Al contrario, abbiamo già sottolineato la perfetta congruenza delle prime due caratterizzazioni dell'induzione con quella di *An. pr.*, 24. In particolare, il caso con cui nei *Topici* lo Stagirita illustra l'argomentazione induttiva (nel passo degli *Analitici posteriori* egli non adduce alcun esempio) testimonia assai eloquentemente il suo declinarsi secondo la struttura sillogistica e sulla base delle medesime condizioni formali indicate in *An. pr.*, II, 24, attestando, in specie, che il «passaggio dagli individuali all'universale» è soltanto un diverso modo di significare la necessità che in questo tipo d'inferenza il soggetto e il medio abbiano la stessa estensione. Si è così in presenza del medesimo concetto di induzione (o dell'induzione assunta nella medesima accezione), non di un significato più ampio e meno controllato di essa:

se il timoniere che ha conoscenze è il migliore, e così il cocchiere, anche in generale colui che in ciascun settore ha conoscenze è il migliore (*Top.*, 105a 14-16).

Il sillogismo di cui questa induzione dimostra la premessa maggiore suona: gli uomini che nei loro settori hanno conoscenze, sono i migliori; ma i timonieri, i cocchieri, ecc. che nei loro settori hanno conoscenze, sono uomini che nei loro settori hanno conoscenze; dunque i timonieri, i cocchieri, ecc. che nei loro settori hanno conoscenze sono i migliori. L'induzione prova la premessa maggiore di questo sillogismo dalla conclusione e dalla conversa della minore, ossia: i timonieri, i cocchieri ecc. che nei loro settori hanno conoscenze sono i migliori; ma gli uomini che nei loro settori hanno conoscenze sono il timoniere, il cocchiere,

ecc. che nei loro settori hanno conoscenze; dunque, gli uomini che nei loro settori hanno conoscenze sono i migliori. E anche qui, com'è chiaro, perché l'induzione sia valida occorre che «i timonieri, i cocchieri, ecc. che nei loro settori hanno conoscenza» siano *tutti* gli «uomini che nei loro settori hanno conoscenze», ossia che il soggetto non soltanto si converta, ma abbia anche la medesima estensione del medio.

Quanto poi alla caratterizzazione dell'argomento induttivo data in *An. po.*, 81a 40-b 1 («procede dai particolari»), la sua estrema brachilogicità dovrebbe far concludere, nella prospettiva dei rilievi che pretendono attribuire all'induzione un senso ampio, che essa, nel contesto in oggetto, non viene neppure intesa come inferenza dell'universale, giacché questo non è espressamente significato.

Merita infine di essere specificamente analizzata la caratterizzazione del procedimento induttivo fornita nella *Retorica*, giacché essa non soltanto permette di chiarire definitivamente un equivoco, ma dal momento che mette direttamente in relazione questo tipo di argomento con l'esempio, pone sul tappeto i termini più precisi per affrontare il problema da cui siamo partiti: in che senso Aristotele, affermando che l'esempio «è un'induzione», anzi è «l'induzione retorica», può congiungere due argomenti che in *An. pr.*, 23 e 24 considera distinti. In effetti in *Rh.*, 1356b 12-16 lo Stagirita, dopo aver fatto espresso riferimento al passo dei *Topici* sopra esaminato (1356b 12-13: «quale sia la differenza tra un esempio e un entimema, è evidente dai *Topici*»), afferma che, «da un lato, il mostrare su molti casi simili (ἐπὶ πολλῶν καὶ ὁμοίων) che è così (οὕτως ἔχει), là è un'induzione, qui un esempio» (1356b 14-16). Ora, poiché in *Top.*, 105a 13-16 i casi chiamati in causa sono quelli del timoniere, del cocchiere, ecc. che nei loro settori hanno conoscenze, e si tratta di casi individuali (τὰ καθ' ἕκαστα) movendo dai quali si compie il passaggio (ἐφοδος) all'universale (τὸ καθόλου: tutti gli uomini che nei loro settori hanno conoscenze sono i migliori), non dovrebbero sorgere dubbi sul fatto che (1) sono esattamente questi i casi ai quali Aristotele allude richiamando nel passo della *Retorica* i «molti casi simili»; (2) ed è esattamente al passaggio da essi all'universale che egli si riferisce con l'espressione «è così»⁸². Al di fuori di que-

82. Discordo perciò da quegli interpreti che, come Piazza, leggono quest'espressione come testimonianza del fatto che, «nella prospettiva della *Retorica*, l'obiettivo del ragionamento induttivo non è necessariamente una conoscenza universale (τὸ καθόλου), ma, più genericamente, stabilire che le cose stanno in un certo modo (ὅτι οὕτως ἔχει)» (*Il corpo ecc.*, cit., p. 100). Interpretazioni come questa, nel loro intento di mostrare a tutti i costi che esiste una «differenza significativa» tra «la definizione dell'ἐπαγωγή - παράδειγμα» della *Retorica* e quelle delle «altre opere dell'*Organon*», finiscono inevitabilmente per non riuscire neppure a spiegare tutti i termini

sta duplice corrispondenza, la specificità del riferimento ai *Topici* invece che ad altre opere nelle quali pur si tratta dell'induzione risulterebbe incomprensibile. Ne consegue che la stessa struttura sillogistica secondo cui, come abbiamo visto, nei *Topici* si scandisce l'inferenza induttiva, sorregge non soltanto quest'inferenza, ma anche l'esempio così com'è trattato nella *Retorica*. Il che testimonia la strutturale compattezza d'impianto e di nozione che si sottende alla caratterizzazione delle due argomentazioni in quest'opera, nei *Topici* e in *An. pr.*, II, 23, 24. Si tratta allora di comprendere perché i casi che in *Top.*, 105a 13 sono detti «individuali (τὰ καθ' ἕκαστα)», in *Rh.*, 1356b 14 vengono indicati come «simili (τὰ ὅμοια)». Sembra logico individuarne il motivo nel fatto che, come abbiamo testé letto, *Rh.*, 1356b 14-16 non si riferisce soltanto all'induzione, ma anche all'esempio; nel fatto cioè che (1) questo, come ormai è noto, permette di costruire un'inferenza sulla base di termini simili o, più precisamente, di un medio che esprime la somiglianza del terzo e del quarto termine, nel modo che si è visto; (2) ma anche il medio dell'induzione (il timoniere, il cocchiere, ecc. che nei loro settori hanno conoscenze) è costituito da termini «simili», giacché essi denotano realtà diverse per essenza e definizione (il timoniere non è il cocchiere, e così di seguito), le quali presentano però una medesima qualità (l'aver conoscenza nei loro settori), e tale è il simile: l'unità nella qualità. Ma con la differenza, ben nota, che i casi simili dell'induzione (i quali costituiscono il medio di quest'inferenza e il soggetto del corrispondente sillogismo analitico) sono *tutti* i casi che godono di una certa qualità, mentre i casi simili dell'esempio (i quali permettono di reperire un termine che funge da soggetto in questa inferenza e da medio del corrispondente sillogismo analitico) sono *alcuni* casi soltanto cui appartiene una data qualità. Ora, in questo quadro è agevole comprendere che l'identità che sussiste tra l'induzione e l'esempio, espressa dal fatto di porre entrambi in campo termini simili, legittima l'affermazione secondo cui l'esempio «è un'induzione», ma al tempo stesso che la differenza esistente tra l'uno e l'altra, attestata dal loro diverso modo di usare tali termini nella costruzione delle rispettive inferenze, legittima in pari modo l'affermazione secondo cui l'esempio non è un'induzione in senso assoluto, ma soltanto sotto il profilo e nell'ambito di un discorso

del testo che hanno sotto gli occhi. Perché mai Aristotele, tra tutte le definizioni dei due procedimenti date nelle «opere dell'*Organon*», rinvia qui proprio a quella dei *Topici*? E perché, differentemente dalle «altre opere dell'*Organon*», dove le definizioni dei due ragionamenti non sono mai formulate assieme, qui invece lo sono? Si tratta di questioni essenziali per la comprensione del testo, che nella prospettiva esegetica in oggetto restano inutilmente in attesa di una risposta.

che, esattamente come quello retorico, abbisogna del numero minimo di elementi, vale a dire del minimo possibile di casi, individuati tra quelli più significativi ed eclatanti, giacché così gli è richiesto per essere efficace nel persuadere; risulta cioè legittimata l'affermazione secondo cui l'esempio è «l'induzione retorica». Una tale identità e al tempo stesso una tale differenza tra l'induzione e l'esempio, o — il che è lo stesso — la curvatura retorica che il sillogismo induttivo assume nell'ambito di questa disciplina, scandiscono le condizioni in base a cui in *Rh.*, 1393a 26-27 Aristotele può dire che «l'esempio è simile (ὅμοιον) all'induzione»; è cioè uguale nell'impianto logico, ma diverso per la quantità e la qualità delle premesse, riferendosi la prima annotazione al loro numero, la seconda alla notorietà dei casi che adducono.

L'illustrazione data in *Rh.*, 1357b 30-36 pone in luce l'istanza. Pisistrato che chiese una guardia del corpo e, una volta ottenutala, divenne tiranno, Teagene di Megara che fece lo stesso e quanti altri si comportano in questo modo, sono esempi atti a provare che anche Dionisio aspira alla tirannide, poiché chiede una guardia del corpo⁸³. È chiaro che ciò che media Dionisio all'aspirazione di diventare tiranno è il fatto di appartenere alla classe di coloro che richiesero una guardia del corpo (Pisistrato, Teagene, ecc.), essendo noto che la richiesero tutti coloro che aspirarono a diventare tiranni. In questo senso il passaggio da Pisistrato, Teagene, ecc. a Dionisio è passaggio (ἐφοδος) da una parte a una parte entro il genere di coloro che, avendo richiesto una guardia del corpo, manifestarono l'aspirazione di diventare tiranni. Ma l'affermazione universale (1357b 35: τὸ αὐτὸ καθόλου): «chi aspira alla tirannide chiede una guardia del corpo (1357b 36: ὁ ἐπιβουλεύων τυραννίδι φυλακὴν αἰτεῖ)» (la quale funge da premessa maggiore in un sillogismo la cui minore è «gli X aspirarono alla tirannide»; donde «gli X richiesero una guardia del corpo»), si dimostra col seguente sillogismo induttivo: gli X richiesero una guardia del corpo (conclusione del sillogismo di base); ma coloro che aspirarono alla tirannide furono gli X (conversa della minore del sillogismo di base); dunque coloro che aspirarono alla tirannide chiesero una guardia del corpo. Come ormai ci è noto, l'induzione esige che gli X siano *tutti* coloro che aspirarono alla tirannide, dovendo avere il medio e il soggetto la medesima esten-

83. «Dionisio aspirava alla tirannide perché chiedeva la guardia del corpo; infatti, precedentemente anche Pisistrato, che vi aspirava, chiedeva una guardia del corpo e, dopo averla assunta, divenne tiranno; e, a Megara, Teagene. E quanti (tiranni) altri conoscono, tutti diventano un esempio di Dionisio, che non si sa ancora se per questo (motivo) chiede (una guardia del corpo). Tutti questi (casi) sono sotto il medesimo universale, ossia che colui che aspira alla tirannide chiede una guardia del corpo».

sione. Ma anche l'esempio, provando che Dionisio aspira alla tirannide perché, come Pisistrato e Teagene, che vi aspirarono, richiese una guardia del corpo, vale a indurre che coloro che aspirano alla tirannide richiedono una guardia del corpo: ma lo fa, entro uno schema inferenziale di tipo sillogistico, in modo retorico, o — il che è lo stesso — senza cessare di procedere da una parte a una parte, anzi, in virtù di questo passaggio, giacché così abbrevia il sillogismo induttivo vero e proprio ed evita di annoiare l'uditorio enunciando tutti i casi di uomini che divennero tiranni e chiesero la guardia del corpo, limitandosi invece ad alcuni soltanto.

Del resto, che l'esempio sia un'argomentazione costruita su un impianto sillogistico, che proprio in questa fisionomia corrisponde a un'argomentazione eminentemente retorica, la quale adatta agli scopi di tale disciplina il sillogismo induttivo, nel modo che abbiamo testé detto, risulta anche dai seguenti riscontri. In *An. pr.*, 68b 9-12 Aristotele afferma che nelle tre figure sillogistiche costruiamo sillogismi non soltanto dialettici e apodittici, ma anche retorici, «ossia, in senso assoluto, ogni forma di persuasione (πίστις) e la (persuasione) secondo qualunque metodo» (proprio la πίστις, com'è noto, costituisce l'argomentazione retorica), e subito appresso adduce a sostegno di questa tesi (γάρ) il fatto che «prestiamo fede a ogni cosa o tramite un sillogismo (διὰ συλλογισμοῦ) o da un'induzione (ἐξ ἐπαγωγῆς)» (68b 13-14). Non vi è dubbio che «i sillogismi» con cui costruiamo alcune πίστεις siano gli entimemi. Le altre πίστεις, dal momento che le persuasioni sono soltanto o entimemi o induzioni, corrispondono a queste ultime, che, dunque, rappresentano anch'esse dei sillogismi, costruibili in tutte le figure di quest'inferenza. Ora, in *An. pr.*, 69a 3-4, trattando dell'esempio, lo Stagirita afferma che esso è la πίστις con cui si prova la premessa maggiore del corrispondente sillogismo analitico: funzione, questa, che in *An. pr.*, 68b 34-25 ha asserito essere propria dell'induzione. È chiaro pertanto che, parlando in *An. pr.*, 68b 13-14 dell'ἐπαγωγή come di un sillogismo retorico, costruibile in tutte e tre le figure, col quale si formulano alcune πίστεις, egli allude all'esempio. Anche questi riscontri incrociati pongono dunque in luce che esso coincide col procedimento induttivo usato in campo retorico proprio in quanto è un procedimento costruito su schema sillogistico.

6.3. *Le specie di esempio e l'entimema*

La condizione sopra definita sorregge tutte le specie d'esempio distinte da Aristotele. La distinzione riguarda infatti la natura dei casi da addurre, non il modo in cui vanno usati nell'inferenza.

Una specie è costituita dai fatti storici (*Rh.*, 1393a 29: τὸ λέγειν πράγματα προγενομένα), ossia fatti realmente accaduti, come quelli, già richiamati, relativi a Pisistrato e Teagene, o quelli che videro Dario e Serse impadronirsi dell'Egitto prima di invadere militarmente l'Europa, da addursi al fine di provare la necessità di impedire al re dei Persiani di conquistare l'Egitto, onde evitare che si volga poi contro l'Europa (1393a 32-b 4)⁸⁴.

Sotto la seconda specie si raccolgono invece gli esempi inventati dall'oratore (τὸ αὐτὸν ποιεῖν), i quali possono essere o parabole (παράβολαί), ossia comparazioni, come i discorsi socratici, o favole (λόγοι), ossia narrazioni tenute dinanzi al popolo (1394a 2) di episodi a sfondo morale, come quelle di Esopo o quelle libiche, le une e le altre accomunate dall'avere gli animali per soggetto (1393a 30-31). Poiché, com'è noto, gli esempi debbono costruirsi su una somiglianza col caso da provare, le parabole, come del resto le favole, tornano particolarmente utili quando sia difficile reperire casi storicamente esistenti, simili a quello in oggetto (1394a 4-5). Per questo sono più facili da trovare degli esempi storici, ma meno convincenti di questi nell'oratoria deliberativa, giacché la deliberazione concerne cose future e la somiglianza tra il passato e il futuro è più forte di quella tra il futuro e un episodio inventato (1394a 5-8). In ogni modo, anche la capacità di costruire favole, poiché si fonda sulla capacità di scorgere il simile, e lo studio del simile rientra tra gli oggetti della conoscenza filosofica (*Metaph.*, 1018a 15-19; 1058b 3-13), è adiuvata dalla filosofia (1394a 5).

L'illustrazione di un discorso socratico⁸⁵ è particolarmente interessante ad attestare il carattere di induzione retorica, cioè abbreviata, dell'esempio, giacché mette in luce come quest'ultimo, nel passare da

84. Lo schema inferenziale è identico a quello del precedente esempio storico: ciò che media il re dei Persiani all'invadere l'Europa è il suo appartenere alla classe di coloro che invasero l'Egitto, essendo noto che costoro invasero poi l'Europa. Entro questo genere, il passaggio da Dario e Serse al re dei Persiani è un passaggio da una parte a una parte. Ma al tempo stesso è chiaro che con ciò si afferma che «coloro che invadono l'Egitto, poi invadono l'Europa». Questa proposizione (che funge da premessa maggiore nel sillogismo che prosegue: gli X [Dario, Serse, il re dei Persiani] invasero l'Egitto, dunque invaderanno l'Europa) si dimostra col seguente sillogismo induttivo: gli X invaderanno l'Europa, ma quelli che invasero l'Egitto sono gli X, dunque quelli che invadono l'Egitto invaderanno l'Europa. Perché l'induzione sia valida è necessario che gli X siano tutti quelli che invasero l'Egitto. L'esempio adduce soltanto alcuni casi, i più noti, e così abbrevia l'induzione, rendendola retorica.

85. *Rh.*, 1393b 4-8: «se si dicesse che non devono comandare persone tirate a sorte: ché, sarebbe una (situazione) simile a quella in cui si sorteggiassero gli atleti: (verrebbero scelti) non coloro che sono in grado di gareggiare, ma coloro che escono a sorte; o si sorteggiasse quale dei marinai deve governare il timone: come se dovesse essere quello che capita e non chi conosce».

una parte a un'altra parte (dagli atleti e dal timoniere ai governanti), non soltanto tralascia l'enumerazione di tutti i casi, ma può tralasciare di enunciare, perché immediatamente nota e scontata, anche la determinazione (essere sconveniente) che deve predicarsi di quella (sorteggiare chi dev'essere competente) sotto la quale i casi addotti (l'atleta e il timoniere) si raccolgono in un genere (tralascia cioè di enunciare che è sconveniente sorteggiare chi dev'essere competente): esattamente il giudizio che funge da premessa maggiore nel sillogismo di base (sorteggiare chi dev'essere competente, è sconveniente; ma sorteggiare gli X è sorteggiare chi dev'essere competente; dunque sorteggiare gli X è sconveniente) e che l'induzione è chiamata a provare (sorteggiare gli X è sconveniente; ma sorteggiare chi dev'essere competente è sorteggiare gli X; dunque, sorteggiare chi dev'essere competente è sconveniente).

L'induzione è certamente «un principio (ἀρχή)» dell'argomentazione retorica (1393a 27), in quanto costituisce uno dei due metodi con i quali si costruiscono le persuasioni tecniche. Tuttavia, poiché giunge a provare la premessa universale e questa il più delle volte è già nota all'uditorio, «non è cosa propria dei (discorsi) retorici, tranne che in pochi casi» (1394a 12-13), ossia è meno utile all'oratore dell'inferenza entimematica la quale, muovendo dalla premessa universale, sia enunciata che lasciata inespressa, conclude invece sul caso di specie. Di conseguenza anche gli esempi, che sono induzioni retoriche, sono meno incisivi degli entimemi. In realtà, anche se «i ragionamenti (condotti) mediante gli esempi non sono meno persuasivi, quelli in forma d'entimemi provocano però maggiormente l'applauso» (1356b 23-25). Per questo, «degli esempi non si deve far uso come di dimostrazioni quando si possiedono entimemi» (1394a 9-10). Al contrario, essi sono utili a rafforzare gli entimemi, valendo «come testimonianze (1393a 11: ὡς μαρτύροις)» intese a renderli ulteriormente efficaci. Ma in questa funzione vanno collocati all'epilogo degli entimemi, e basta che siano costruiti su un solo caso, giacché «anche una sola testimonianza, se di buona qualità, è utile» (1394a 15-16). Quando invece la proposizione universale da cui deve procedere l'entimema non sia nota all'uditorio, o, pur essendolo, convenga richiamarla, allora gli esempi, assolvendo alla funzione che è propria dell'induzione (1394a 12: εἰκοθεν ἐπαγωγῇ), devono precedere gli entimemi e vanno addotti molti casi (1394a 14-15).

7. *Gli usi della retorica e i suoi generi*

Si è visto come in più luoghi del trattato (*Rh.*, 1355b 8-9; 25-26; 32-34) Aristotele ribadisca che la retorica, al pari della dialettica, non è

relativa a un determinato genere di realtà, ma si applica a «ciascun genere», ossia ad «ogni (argomento)» e che questa prerogativa è peculiare delle due discipline; al tempo stesso, tuttavia, si è più volte accennato al fatto che lo Stagirita indica tre ambiti nei quali la retorica esplica il suo ἔργον nel modo più proprio e che in rapporto a essi si definiscono tre generi di retorica: quello deliberativo, quello giudiziario e quello epidittico. Si è altresì precisato che una tale delimitazione di campo trova la sua ragione prima nel fatto che la persuasione, di cui la retorica ricerca i mezzi più idonei, si connette strutturalmente al deliberare (cfr. *Rh.*, 1357a 2) e riguarda perciò soltanto le cose umane, vale a dire quelle realtà contingenti che dipendono da noi, ed esattamente a questo tipo di realtà corrispondono quelle relative ai tre generi suddetti. Ciò non toglie che, almeno in linea di principio, questa limitazione di campo possa risultare stridente e persino contraddittoria rispetto all'affermazione dell'applicabilità universale della retorica, così da sollevare un problema. Il quale, già di per sé rilevante, lo è in misura ancor maggiore, nella prospettiva delle analisi che stiamo conducendo, in rapporto al tipo di proposizioni dalle quali devono muovere le argomentazioni retoriche, vale a dire ai principi che questa disciplina deve usare per costruire le sue πίστεις, giacché è chiaro ormai che proprio in riferimento ai principi delle argomentazioni si determina la differenza tra la retorica e le scienze; e, in modo strettamente connesso ai principi, il problema è rilevante in rapporto alla definizione dei «luoghi», come subito appresso vedremo.

7.1. *I generi retorici e l'intervento della retorica nelle scienze e arti*

È opportuno iniziare a esaminare il problema prendendo le mosse dal modo in cui Aristotele determina i generi della retorica. In *Rh.*, 1358a 38-b 8 egli fa presente che il discorso «si compone» di tre elementi: «colui che parla», «ciò di cui parla» e «colui al quale (parla)», ossia l'ascoltatore, ma il suo fine (τέλος) si determina in rapporto a quest'ultimo (πρὸς τούτον). Ora, l'ascoltatore «è necessariamente o spettatore (θεωρός) o giudice (κριτής)», e in questo secondo caso decide o su «cose avvenute», come espressamente fa il magistrato, o su «cose future», come espressamente fa il membro dell'assemblea. Se invece è spettatore, decide sul talento dell'oratore. Di conseguenza, il primo tipo di discorso è giudiziario, il secondo deliberativo, il terzo epidittico. Lo Stagirita mostra poi che il discorso deliberativo ha come sue parti l'incoraggiamento (προτροπή) e lo scoraggiamento (ἀποτροπή) (*Rh.*, 1358b 8-9), come suo tempo proprio il futuro (1358b 13-15), co-

me suoi fini primari il vantaggioso (τὸ συμφέρον) e il dannoso (τὸ βλαβερόν) (1358b 21-22); che parti del discorso giudiziario sono l'accusa (κατηγορία) e la difesa (ἀπολογία) (1358b 10-11), suo tempo proprio è il passato (1358b 15-16), suoi fini primari il giusto (τὸ δίκαιον) e l'ingiusto (τὸ ἄδίκον) (1358b 25-26); che parti del discorso epidittico sono la lode (ἔπαινος) e il biasimo (ψόγος) (1358b 12-13), che il suo tempo principale è il presente (1358b 17-18), che il bello (τὸ καλόν) e il turpe (τὸ αἰσχρόν) sono i fini primari delle sue argomentazioni (1358b 27-28).

Ora, se è l'ascoltatore in quanto colui che dev'essere persuaso, nella sua duplice veste di spettatore e di giudice, a costituire il «fine» del discorso, tanto da essere il criterio in base a cui se ne definiscono i generi e la natura (giacché «il fine», com'è detto in *Poet.*, 1450a 23, «è la cosa più importante di tutte»), è chiaro che i discorsi retorici possono certamente vertere su qualunque argomento e toccare qualsiasi tema, ma finalizzandolo alla persuasione dell'uditorio e, in particolare, utilizzandolo come elemento per costruire una πίστις. E poiché gli ambiti del discorso nei quali la finalità di convincere gli ascoltatori prende concretamente corpo sono quelli suddetti, è parimenti chiaro che la retorica può certamente estendere il suo dominio a qualunque oggetto, ma a condizione di convogliarlo all'oratoria deliberativa o giudiziaria o epidittica, sì che risulti utile in questi settori.

Su questo terreno si decide la necessità di reperire dei «luoghi» atti a garantire la capacità persuasiva, cioè retorica, degli argomenti posti in campo da questa disciplina, insieme di regole e di indicazioni capaci di fungere da criteri-guida nel costruire entimemi ed esempi che siano effettivamente rispondenti alla finalità di ingenerare persuasione. Ma parimenti — e in strettissimo rapporto con la questione dei luoghi — si decide anche la misura di un uso consapevole e proprio degli argomenti nel contesto retorico. Giacché chi pratica questa τέχνη deve certamente valersi, nel persuadere su un certo tema, anche di conoscenze specificamente relative all'oggetto in questione e determinatamente aderenti a esso (*Rh.*, 1396b 8: ἐγγύτατα τοῦ πράγματος; b 9-10: ὅσω δ' ἐγγύτερον τοσούτῳ οἰκειότερα καὶ ἥττον κοινά), da usarsi in funzione di premesse nelle argomentazioni intese a produrre quell'esito. Ma tali conoscenze, per essere adeguate all'uso cui sono destinate, devono mantenersi nell'ambito delle «opinioni notevoli», giacché, come ormai è noto, è esattamente questo l'ambito entro il quale si muove la retorica. Ché, se ne esorbitassero, così da tradursi in proposizioni che, lungi dall'avere natura di ἔνδοξα, si annoverino invece tra i principi propri della scienza relativa a quel tipo d'oggetto, si finirebbe inconsapevolmente per cessare di persuadere e si intraprenderebbe invece a dimostrare; ossia, non

si praticherebbe più la retorica, ma, senza avvedersene, si praticherebbe quella scienza. È quanto Aristotele asserisce nel far presente che, «per ciò che riguarda i luoghi propri», ossia quegli schemi di ragionamento costruiti su opinioni notevoli espressamente concernenti l'oggetto, «quanto meglio si scelgano le proposizioni», ossia, quanto più si scelgano premesse che corrispondono a una conoscenza specifica dell'oggetto e non a una nozione che, pur aderente a esso, si mantiene tuttavia nell'ordine degli ἔνδοξα, «si costruirà senza avvedersene (λήσει ποιήσας) una scienza diversa dalla dialettica e dalla retorica: infatti, se siano stati raggiunti dei principi, non si avrà più dialettica né retorica, ma quella <scienza> della quale si possiedono i principi» (*Rh.*, 1358a 23-26). Qui la tematica puntualizzazione che alle condizioni suddette si chiude con la retorica e con la dialettica e ci si applica invece alla scienza dell'oggetto, non dovrebbe lasciare dubbi circa la netta e strutturale alterità tra quelle e questa. Se poi si volesse parlare di un passaggio dalle une all'altra, occorrerebbe precisare che esso comporta la fine delle prime, così da non ammettere continuità e configurarsi piuttosto come una frattura. La quale risulta ulteriormente ribadita e ancor più rimarcata dal suo carattere inconsapevole. Per cui non possono condividersi quelle esegesi che, proprio sulla base di questo passo, parlano di un ribaltamento di posizioni tra retorica e scienza, di uno sconfinamento di quella nel campo di questa, per poi rilevare l'ambiguità di Aristotele circa i rapporti tra le due forme di conoscenza⁸⁶. Per contro, occorre ribadire che, nel momento in cui la retorica smette di assumere proposizioni concernenti il suo ordine argomentativo, ossia

86. Così, per esempio, S. Gastaldi, in più luoghi del suo pur pregevole lavoro *Discorso della città*, ecc. Si vedano i due passi di p. 45: «si consideri ad esempio un passo di *Rh.*, I, 2 (1358a 23 ss.): mentre ha più volte sostenuto il carattere *endoxon*, e cioè probabile, delle proposizioni con cui il retore costruisce le proprie dimostrazioni, fondando su questo la subordinazione della *retorike* alle scienze, in questa sede Aristotele non esclude che, nella ricerca delle premesse, che avviene, come si vedrà, attraverso la metodologia topica, l'oratore si imbatta nei principi propri di una scienza determinata. In tal caso, essendo l'entimema strutturalmente uguale al sillogismo, dal quale differisce solo per la modalità delle premesse, non si avrà più retorica ma scienza, quella scienza particolare di cui si sono colti i principi. Un certo numero di entimemi equivarrà dunque ai sillogismi dimostrativi, ed ecco che i confini della retorica, che finora erano apparsi abbastanza nitidamente segnati, si spostano nuovamente». E ancora: «nel caso poi che l'entimema non prenda le mosse da *endoxa*, bensì da veri e propri principi primi di una scienza specifica, si tratterà di una retorica che è scienza. Di questo ribaltamento di posizioni ci si può stupire, specie se si ha presente la discriminazione piuttosto netta che il filosofo è solito stabilire tra le varie entità logiche». Analoghi rilievi a pp. 66-67, dove si parla di «fisionomia complessa, e sotto certi profili addirittura ambigua, della *teche retorike*».

l'ordine degli ἔνδοξα, e ne assume di quelle che sono principi (propri) di una scienza, cessa di essere tale e diviene quella scienza⁸⁷.

Queste conclusioni si ricavano anche da un altro passo di *Rh.*, I, 2, che sotto un certo profilo procede in modo parallelo a quello testé esaminato:

Tra gli entimemi vi è però una differenza importantissima, e che massimamente è rimasta inavvertita (μάλιστα λεληθυῖα) presso quasi tutti: quella che, anche nell'ambito del metodo dialettico (περὶ τὴν διαλεκτικὴν μέθοδον), sussiste tra i sillogismi. Infatti, alcuni di quei (procedimenti) [*scil.*, gli entimemi] sono conformi al metodo retorico (κατὰ τὴν ῥητορικὴν) come pure alcuni dei sillogismi (dialettici) sono conformi a quello dialettico (κατὰ τὴν διαλεκτικὴν μέθοδον), altri invece sono conformi ad altre arti e facoltà (κατ' ἄλλας τέχνας καὶ δυνάμεις), tanto se (già sussistano quanto se non siano state ancora assunte. Perciò sfuggono (λανθάνουσιν) agli ascoltatori, e se (a una materia) ci si applica in maniera confacente (κατὰ τρόπον), si va al di là della retorica e della dialettica (*Rh.*, 1358a 1-9).

Anche qui non si esclude la possibilità che, accanto a sillogismi dialettici che sono conformi al metodo dialettico e a entimemi che sono conformi al metodo retorico, si diano anche sillogismi dialettici ed entimemi che procedono conformemente al metodo di altre arti e facoltà. Questo metodo consiste nell'assumere proposizioni «confacenti» a tali discipline, asserti cioè che enunciano specifiche conoscenze in merito a esse e che perciò si annoverano o tra i loro principi propri o tra le conoscenze che direttamente ne derivano, non proposizioni che siano ἔνδοξα, sia pur attinenti alle discipline in oggetto. Ma subito si precisa che così si esorbita dalla dialettica e dalla retorica. In effetti, si accede alle scienze e alle arti. Si precisa ancora che un tale mutamento di campo può passare inavvertito agli uditori, ma non per questo cessa di essere tale. Esattamente i medesimi rilievi del precedente passo.

Essi si ritrovano, infine, in *Rh.*, 1359b 12-16, dove espressamente Aristotele ribadisce che retorica e dialettica sono «scienze soltanto dei discorsi (ἐπιστήμαι μόνον λόγων)», non «di certi oggetti determinati (ὑποκειμένων τινῶν πραγμάτων)», per cui, se si cerca di costruirle come scienze di tali oggetti e non come semplici facoltà (δυνάμεις), «si di-

87. In un differente ordine di considerazioni occorre invece rilevare che la puntualizzazione aristotelica qui in oggetto vale a ribadire l'identità sotto il profilo formale e logico tra gli entimemi e i sillogismi dimostrativi. Ché, se questi secondi sono sillogismi in senso proprio e i primi, una volta mutate le premesse da ἔνδοξα in proposizioni corrispondenti ai principi delle scienze, sono tali che si smette di fare retorica e si inizia a fare scienza, ossia dimostrazioni, allora è chiaro che anch'essi sono sillogismi in senso proprio e non già in senso «more relaxed».

menticherà di dissimulare la loro natura (λήσεται τὴν φύσιν αὐτῶν ἀφανίσας)» e si «andrà al di là» (μεταβαίνειν) della loro effettiva portata⁸⁸. Nel passo immediatamente precedente (*Rh.*, 1359b 2-7) lo Stagirita precisa che tipo di conoscenze la retorica non deve ricercare per mantenersi adeguata a se stessa ed evitare di trasformarsi in scienza di oggetti determinati: essa non deve

enumerare con precisione (ἀκριβῶς διαριθμήσασθαι), una per una, e distinguere in specie (διαλαβεῖν εἰς εἶδη) le cose sulle quali si è soliti prendere decisioni operative (1359b 2-3);

inoltre, essa non deve,

per quanto è possibile, dare definizioni in merito a esse in modo conforme alla verità (διορίσαι κατὰ τὴν ἀλήθειαν) (1359b 4-5).

Precisa infine lo Stagirita che ricercare le conoscenze suddette «non è proprio dell'arte retorica, ma di (un'arte) più sapiente e veritiera in misura maggiore» (1359b 5-8).

Ora, entrambi i tipi di conoscenza che la retorica non deve ricercare, riguardano realtà di ordine pratico, tali espressamente essendo quelle sulle quali «si è soliti prendere decisioni operative (εἰώθασι χρηματίζειν)»: esattamente il genere di realtà che costituisce l'ambito d'esercizio della retorica e che, per altro verso, rappresenta l'oggetto proprio delle scienze pratiche, ossia dell'etica e della politica. Per cui è chiaro che la differenza tra queste e quella riposa sul modo di argomentare intorno a esse. Va infatti osservato che le definizioni (ὁρισμοί), assieme alle ipotesi, specificano i «principi propri» delle dimostrazioni (*An. po.*, 72a 18-24). Di esse si servono tutte le scienze (giacché la dimostrazione è il metodo della scienza in quanto tale, almeno nella sua fase espositiva [*Eth. nic.*, 1139b 31-32]), e dunque anche quelle pratiche, in merito al genere di realtà sulle quali vertono. E non vi è dubbio che si tratti di definizioni «conformi al vero», giacché la scienza è conoscenza vera (*An. po.*, 25-26). Alternative a queste sono le definizioni «conformi al verisimile», sul cui piano si muove la maggior parte delle premesse entimematiche. Esse infatti, al pari di quelle costruite su segni, gravitano nell'ambito del vero che compete alle «opinioni notevoli», non del vero scientifico. Del resto, proprio al verisimile, come abbiamo visto, si connette strutturalmente il «per lo più», ossia quel tipo di necessità

88. Questo il passo: «nella misura in cui si cerchi di costruire o la dialettica o quest'(arte) [*scil.*, la retorica] non come facoltà, ma come scienze, si dimenticherà di dissimulare la loro natura, per il fatto che si va al di là se le si dispone in scienze di certi oggetti determinati e non soltanto di discorsi».

meno rigorosa che definisce il modo d'essere delle realtà pratiche: quelle realtà che — ha asserito Aristotele nella prima prescrizione — la retorica non deve classificare in specie ed enumerare con precisione, una per una. È chiaro pertanto che, nell'affermare che la retorica non deve perseguire, nell'ambito delle realtà di ordine pratico, conoscenze che siano definizioni «conformi alla verità», lo Stagirita fa riferimento alle premesse degli entimemi, segnandone la differenza da quelle delle dimostrazioni delle scienze pratiche in rapporto al tipo di verità che appartiene alle une e alle altre. E, parimenti, anche nel sottolineare la necessità per la retorica di non definire «con precisione» gli oggetti sui quali persuade e di non classificarli rigorosamente in specie, egli fa riferimento al modo proprio di questa disciplina di studiare il suo oggetto, modo che si traduce in un tipo di premessa verisimile, non vera nel senso in cui lo sono quelle delle scienze pratiche: dunque, anche qui si allude alla necessità che le premesse retoriche siano ἔνδοξα.

Tutto questo, evidentemente, non significa che la retorica, al pari della dialettica, non possa intervenire anche sul terreno delle scienze e delle arti. In particolare, è ben vero quanto hanno puntualizzato quegli studiosi che, appoggiandosi principalmente ad *An. po.*, 72a 39, dove compare l'espressione «αὐταῖς [scil., ἀρχαῖς] πιστεύειν», hanno messo in chiaro la possibilità della retorica stessa di intervenire anche nell'esposizione dei principi della scienza, rendendoli credibili agli occhi degli allievi e perciò facilmente accettabili⁸⁹. Ma la retorica che opera su questo terreno così come su quello di altre facoltà, opera secondo il metodo retorico e per questo rimane se stessa — al pari della dialettica la quale, applicando il metodo della confutazione, o dell'esame diaporematico, o dell'indagine peirastica ed exetastica, o la distinzione dei significati di un termine o di un'espressione, dà certamente un valido contributo alla costruzione delle scienze, ma senza assumere essa stessa il metodo della scienza. Donde, anche sotto questo profilo, l'intervento della retorica (e della dialettica) nell'ambito delle scienze e delle arti non soltanto non incrina la linea di demarcazione tra queste forme di sapere, ribadendo l'esclusione di ogni ambiguità tra esse, ma in tanto è possibile e proficuo in quanto quella linea rimane ben salda.

7.2. *La retorica non ammette usi filosofici*

Il risvolto di questi rilievi è che la retorica non ha un uso scientifico né una portata conoscitiva, vale a dire teoretica: non contribuisce cioè,

89. Cfr. GASTALDI, *Discorso ecc.*, cit., pp. 46-47.



Ritratto di Aristotele, da un incunabolo delle *Opere* di Aristotele tradotte in latino (Venezia, de Blavis & Torresanus, 1483)

(New York, Pierpont Morgan Library, PML 21194, 2 r).

attraverso l'impiego *appropriato* delle sue argomentazioni, né alla fondazione dei principi delle scienze, non potendosi certo ritenere una «fondazione» il semplice convincere ad accettarli, né all'accertamento del vero e del falso al di fuori della dimostrazione. In questo si distingue dalla dialettica, la quale, pur movendo anch'essa dagli ἔνδοξα e procedendo essa stessa secondo il metodo topico, costruisce però argomentazioni quali il διαπορῆσαι e la confutazione (ἔλεγχος) che in virtù del loro carattere peirastico ed exetastico, ossia critico e valutativo, permettono di saggiare il vero e il falso indipendentemente da una dimostrazione. Per questo la dialettica, oltre che in altri ambiti (dove la sua utilità è analoga a quella della retorica), risulta utile (χρήσιμος) anche «in rapporto alle scienze filosofiche (πρὸς τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας)» (*Top.*, 101a 34). Al contrario, tra le argomentazioni della retorica non si annovera il διαπορῆσαι e i suoi entimemi possono essere, sì, anche confutativi (*Rh.*, 1396b 23-24), ma esplicano questa funzione entro un ambito e con una finalità che non sono quelli di saggiare la consistenza della tesi contraddittoria (per cui, se risulti che essa non è ammissibile, in quanto confligge con un ἔνδοξον, è per ciò stesso provata la validità di quella che si propone, giacché, com'è noto, di due proposizioni contraddittorie una è necessariamente vera e l'altra necessariamente falsa [*De int.*, 17b 26-27]), bensì unicamente la sua capacità persuasiva. Di conseguenza è chiaro che, anche laddove si mostrasse che essa contrasta con il comune modo di pensare, nulla si sarebbe provato circa la sua consistenza e la sua ammissibilità, ma sarebbe risultato soltanto che non è convincente. Le argomentazioni retoriche si mantengono così in un ambito puramente pratico, com'è per l'appunto pratico l'ambito della deliberazione alla quale esse sono strutturalmente legate e, complessivamente, quello della politica della quale la retorica, occupandosi di ἡθική e di πάθη, ha parte — allo stesso modo in cui, mettendo in campo il tipo di argomentazioni che abbiamo illustrato, partecipa della dialettica (*Rh.*, 1356a 25-27). Per cui, mentre la retorica presenta usi analoghi a quelli di quest'ultima là dove non sono in causa l'accertamento del vero e del falso o la fondazione dei principi delle scienze, essa non ha invece, a differenza di questa, un uso filosofico e scientifico.

In *Rh.*, 1355a 21-b 7 Aristotele indica quattro usi della retorica. (1) Innanzitutto — egli dice — essa

è utile (χρήσιμος) per il fatto che le cose vere e le cose giuste sono per natura superiori alle loro contrarie; per cui, se i giudizi non si svolgano in modo conforme al conveniente, è inevitabile che si abbia la peggio a causa di se stessi, e questo è degno di biasimo (1355a 21-24).

Qui, come si vede, l'ambito in cui si manifesta l'utilità della retorica è il processo, dunque un ambito pubblico, in quanto comporta la presenza di una giuria da convincere, ma il tipo di operazione al cui compimento essa torna utile è strettamente individuale: un allenamento nel persuadere su ciò che è vero e ciò che è giusto, che sono valori connotati nell'uomo, per cui, se non si riesce a farli emergere, è solo perché non si è acquisita la relativa abilità nel discorso. Sotto questo profilo è chiara l'analogia con l'utilità della dialettica «in rapporto all'esercizio (πρὸς γυμνασίαν)» (*Top.*, 101a 27), anche se questo non solo denota un uso privato della disciplina, ma anche un ambito privato della sua manifestazione.

(2) In secondo luogo la retorica è utile perché, argomentando per mezzo di nozioni che sono possedute da tutti (διὰ τῶν κοινῶν), permette di persuadere là dove è impossibile dimostrare scientificamente (1355a 24-29). Qui è Aristotele stesso a richiamare il secondo uso della dialettica, per il quale essa si rivela utile «in rapporto agli incontri (πρὸς τὰς ἐντεύξεις)» (*Top.*, 101a 27), ossia nei pubblici dibattiti e nei dibattimenti giudiziari, sottolineando come anch'essa possieda una tale prerogativa perché si serve di «nozioni comuni», ma precisando in pari tempo che tramite esse la dialettica costruisce discorsi (ποιεῖσθαι τοὺς λόγους), ossia argomentazioni ad ampio raggio, quantunque poi il loro intento primario sia la discussione, mentre la retorica costruisce persuasioni (ποιεῖσθαι τὰς πίστεις), ossia argomenti finalizzati unicamente al convincimento. Dunque, anche in riferimento a quest'uso pubblico l'utilità della retorica è analoga a quella della dialettica, perché i ragionamenti di entrambe presentano un'identità di struttura (muovono dalle medesime nozioni comuni in funzione di premesse), ma si indirizzano a scopi diversi.

(3) Un identico rilievo attiene in una certa misura anche al terzo uso della retorica, quello per il quale essa si rivela utile in quanto «argomenta sillogisticamente le cose contrarie (τὰναντία συλλογίζεσθαι)» (1355a 34), così da «essere in grado di persuadere nelle cose contrarie (τὰναντία [...] δύνασθαι πείθειν)» (1355a 29-30): «non perché le compiamo entrambe (infatti, non bisogna persuadere su cose sciocche), ma perché non sfugga come stanno (πῶς ἔχει) e perché, se un altro fa uso dei ragionamenti in modo non giusto, noi stessi siamo capaci di risolverli (λύειν)» (1355a 31-34). Anche qui Aristotele richiama espressamente l'identica capacità della dialettica di argomentare i contrari, sottolineando come essa e la retorica siano le sole arti (τέχναι) in grado di fare questo (1355a 34-35). E anche qui, tuttavia, uno sguardo attento non manca di cogliere il diverso scopo cui si volgono i ragionamenti

dell'una e dell'altra che pur presentano questa identica prerogativa strutturale: già marcato dal fatto che agli uni lo Stagirita allude come semplici συλλογισμοί, vale a dire come inferenze sillogistiche ad ampio raggio nell'ambito dei contrari, mentre ai secondi egli attribuisce la peculiarità di «*persuadere* (πείθειν) nelle cose contrarie». Dunque, uno scopo esclusivamente pratico quello dei ragionamenti retorici, mentre quello dei ragionamenti dialettici non rivela una tale limitazione.

Questa conclusione che già si delinea dall'esame dei termini che attribuiscono alla retorica e alla dialettica l'identica capacità argomentativa sopra indicata, assume poi lineamenti ben marcati e precisi dal confronto con *Top.*, 101a 34-36, un passo nel quale alcuni studiosi hanno indicato, per converso, l'analogo in campo dialettico del terzo uso della retorica⁹⁰. Qui Aristotele, nello specificare il primo dei due usi filosofici della dialettica, fa presente che essa è utile «perché, essendo in grado di svolgere le difficoltà in entrambe le direzioni (πρὸς ἀμφοτέρω διαπορῆσαι)», permette di vedere «più facilmente in ciascuna delle due serie di conseguenze (ἐν ἑκάστοις) il vero e il falso». Il riferimento è al metodo diaporematico che è proprio dell'indagine dialettica e consiste nell'accertare — quando ci si trova di fronte a due proposizioni contraddittorie di uguale valore, tali cioè che non si può decidere per via dimostrativa quale delle due è vera e quale è falsa — se una delle conseguenze dell'una o dell'altra proposizione confligge con la proposizione da cui deriva; in tal caso questa proposizione, ammettendo una conseguenza falsa, si rivela essa stessa falsa, indipendentemente da una dimostrazione. In questo senso il metodo diaporematico permette di «vedere il vero e il falso» anche al di là dell'apodissi e manifesta in ciò una strutturale capacità conoscitiva della dialettica⁹¹. E poiché conoscere il vero e il falso è un'attività teoretica, ecco allora che la dialettica può impiegarsi anche in campo filosofico e speculativo. Sennonché, del metodo diaporematico, al quale, come si è visto, si connette strutturalmente uno degli usi filosofici della dialettica, non soltanto non vien fatta alcuna esplicita menzione nel passo che illustra la terza utilità della retorica, ma in esso non si trova alcuna espressione che possa far alludere anche indirettamente, ma in modo specifico, a quel meto-

90. Così BERTI, *Le ragioni di Aristotele*, cit., pp. 168-169.

91. È stato proprio Berti il primo studioso in Italia cui va ascritto il merito di aver messo in luce questa basilare prerogativa della dialettica, riscattandola così in modo definitivo da quel giudizio di logica inferiore, relegata al probabile e al verisimile, al quale l'aveva ingiustamente segregata una lunga tradizione. In proposito, tra i molti lavori in cui questo eccellente studioso presenta tale istanza, si veda il capitolo dedicato ai *Diversi usi della dialettica* nel citato volume *Le ragioni di Aristotele*, pp. 31 sgg.

do. Non certamente la semplice affermazione che anche la retorica, al pari della dialettica, «argomenta sillogisticamente le cose contrarie (τάναντία συλλογίζεσθαι)», giacché «argomentare sillogisticamente i contrari» significa argomentare sia una tesi che la sua contraria, non scorgere quale delle due tesi contrarie è vera attraverso lo sviluppo delle rispettive conseguenze; non l'affermazione secondo cui «entrambe», ossia retorica e dialettica, «hanno parimenti a oggetto i contrari (ὁμοίως γὰρ εἰσιν ἀμφοτέρω τῶν ἐναντίων)» (1355a 35-36), giacché averli a oggetto può ben significare argomentare con pari abilità tanto a favore dell'uno quanto a favore dell'altro e non argomentare diaporeticamente in merito a essi; non infine l'affermazione secondo cui la retorica è in grado di «persuadere nelle cose contrarie» (τάναντία [...] δύνασθαι πείθειν), giacché in quest'affermazione ancor più che nelle due precedenti è palese il divario tra l'azione del διαπορῆσαι, la quale, avendo per effetto di far vedere «il vero e il falso», ha natura essenzialmente teoretica e quella, eminentemente pratica, del persuadere. Di conseguenza, anche al mostrare «come stanno le cose (πῶς ἔχει)» a opera del discorso retorico non può ascriversi quel carattere teoretico di cui si riveste invece il mostrare la verità o la falsità di due asserti contraddittori nell'indagine diaporematica della dialettica, configurandosi esso invece nei termini di un rendere chiare a una giuria le ragioni che suffragano la propria posizione. Un chiarimento, dunque, di natura squisitamente pratica e non conoscitiva. E parimenti, neppure la confutazione (λύειν) retorica della parte avversaria ha carattere conoscitivo, ossia teoretico, ma coincide essenzialmente col destituire di valore probatorio, cioè persuasivo agli occhi del giudice, gli argomenti che quella parte adduce. Anche qui, la confutazione ha carattere pratico, come a ben vedere è sintomatico già dal fatto che l'entimema confutativo (ἐλεγκτικόν) non prova propriamente la contraddizione (ἀντίφασις) della tesi avversaria, come fanno invece le confutazioni dialettiche (*Soph. el.*, 165a 2-3: «la confutazione è un sillogismo con contraddizione della conclusione [ἐλεγχος δὲ συλλογισμὸς μετ' ἀντιφάσεως τοῦ συπεράσματος]», ovvero *Soph. el.*, 170b 1-2: «la confutazione è un sillogismo della contraddizione [ὁ ἐλεγχὸς ἐστὶν ἀντιφάσεως συλλογισμὸς]»), ma semplicemente trae «come conclusioni le cose sulle quali si è in disaccordo (τὰ ἀνομολογούμενα συνάγειν)» (*Rh.*, 1396b 26-27). Ora, il disaccordo non comporta di necessità la contraddizione delle tesi sulle quali si esprime (cfr. anche *infra*, pp. 115-116).

Questi rilievi portano, dunque, complessivamente a concludere che (a) né il comune riferimento ai contrari attesta una struttura argomentativa totalmente identica delle due discipline, giacché l'identità con-

cerne il solo fatto di essere entrambe in grado di argomentare tesi contrarie, ma non l'estendersi anche ai procedimenti retorici della capacità diaporematica di fronte ai contrari che invece è propria dei procedimenti dialettici; (b) né, pur nel quadro di una tale struttura argomentativa solo parzialmente identica, la finalità dell'argomentare retorico in merito ai contrari è la stessa di quella del ragionamento dialettico che li assume a oggetto.

(4) In quarto luogo la retorica è utile al fine di una difesa personale. Ché — precisa Aristotele — è assurdo ritenere vergognoso il non sapersi difendere fisicamente (τῷ σώματι), ma non con un ragionamento (λόγῳ), il quale coinvolge la facoltà più propria dell'uomo; facoltà, questa del ragionare, che, se usata in modo ingiusto (ἀδίκως), può procurare i danni più gravi (μέγιστα βλάψειεν ἄν), così come, sul piano dei beni fisici ed esteriori, quelli più utili, quali la forza, la salute, la ricchezza o la strategia, se usati in modo giusto (δικαίως) arrecano i maggiori vantaggi ma se usati ingiustamente procurano i danni maggiori (1355a 38-b 7). Una precisa analogia tra questa utilità della retorica e gli usi della dialettica non pare sussistere. Forse è possibile pensare sia al primo che al secondo impiego di quest'ultima, giacché in un certo senso viene chiamata in causa la discussione, sia quella politica, sia, soprattutto, quella giudiziaria, dove ne va maggiormente del proprio destino, in un altro un'abilità nei discorsi che si acquisisce con l'esercizio. Ma sono soltanto congetture, non suffragate da alcuno specifico riferimento testuale né da precisi riscontri. Nell'ordine del congetturale gravita anche l'ipotesi secondo cui in quest'uso della retorica si potrebbe scorgere l'analogo del contributo della dialettica alla fondazione dei principi di ciascuna scienza (*Top.*, 101a 36-b 2), sul presupposto che «entrambe, la retorica e la dialettica, sanno portare a ciò che è - il massimo, il massimo del bene e del male la prima, il massimo della conoscenza, cioè i principi, la seconda»⁹². E poiché tale contributo corrisponde al secondo impiego filosofico della dialettica, neppure da questa quarta utilità si può ricavare che la retorica ammette un uso scientifico.

Resta pertanto che (a) retorica e dialettica cessano entrambe di essere se stesse se assumono le loro proposizioni tra i principi propri di una scienza e non tra gli ἔνδοξα, smettendo in pari tempo di procedere, come invece devono, secondo il metodo topico; (b) mantenendosi, per converso, aderenti alla loro struttura epistemica, presentano ambiti di

92. BERTI, *Le ragioni*, cit., p. 169. Molto coscienziosamente lo stesso Berti giudica però questa analogia «meno evidente» delle altre.

esercizio e usi analoghi (non identici) là dove non è in gioco un impiego filosofico e scientifico delle relative procedure argomentative; (c) un tale impiego, suffragato dal possesso di procedimenti atti a garantirlo, compete, invece, unicamente alla dialettica, mentre manca costitutivamente alla retorica; (d) ciò non toglie che anche quest'ultima possa intervenire sul terreno delle scienze e delle arti, ma con finalità che prescindono dall'accertamento del vero e del falso e dalla fondazione dei principi, potendo soltanto, in una fase didattica, persuadere gli uditori ad accettarli.

8. *Il metodo topico e il concetto di «luogo»*

La ricerca delle proposizioni da cui procedono gli argomenti retorici, così come quelli dialettici, avviene secondo il metodo topico, vale a dire mediante l'impiego di «luoghi (τόποι)». È questa una prerogativa così basilare e specifica di tali argomentazioni che Aristotele può dire:

afferma [...] che sono sillogismi dialettici e retorici quelli a proposito dei quali esponiamo i luoghi (*Rh.*, 1358a 10-12).

In effetti, i libri centrali dei *Topici* sono interamente dedicati all'esposizione dei «luoghi» atti a costruire sillogismi dialettici, e ampie sezioni dei primi due libri della *Retorica* (*Rh.*, I, 4-14; II, 1-17; 18; 23) enunciano i luoghi degli entimemi. Eppure in una trattazione così vasta dell'argomento Aristotele non definisce mai che cos'è un luogo (segno, ad avviso di alcuni studiosi, che egli doveva far riferimento a una nozione ampiamente in uso presso i retori del suo tempo⁹³), come peraltro si può evincere dalla sezione finale delle *Confutazioni sofistiche* [183b 36-184a 8], dove afferma che fino ad allora i maestri di retorica si limitavano a far imparare a memoria ai discepoli i «luoghi», ossia parti di discorsi già confezionati da adattare di volta in volta ai casi di specie). L'unica indicazione di carattere formale che si trova è che «elemento» (στοιχείον) e «luogo dell'entimema (τόπος τοῦ ἐνθυμήματος) sono la stessa cosa (τὸ αὐτό)» (*Rh.*, 1396b 20-21); affermazione che lo Stagirita ribadisce anche in *Rh.*, 1403a 17-18, fornendone altresì la seguente giustificazione:

93. Cfr. SPRUTE, *Aristotle and the legitimacy of rhetoric*, cit., p. 68; *Die Enthymemtheorie der aristotelischen Rhetorik*, cit., pp. 149-152. SOLMSEN, *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*, cit., pp. 166-175 riconnette una tale diffusione alla pratica della mnemotecnica, uno dei punti basilari dell'insegnamento sofistico (in proposito cfr. PLATONE, *Ippia maggiore*, 285b sgg.).

giacché un elemento e un luogo sono ciò in cui ricadono (εἰς ὃ ἐμπίπτει) molti entimemi⁹⁴.

Una giustificazione che pare costruita sulla base di un'analogia con la proprietà del luogo fisico di essere una sorta di vaso intrasportabile (*Phys.*, 212a 15-16: ὁ τόπος ἀγγεῖον ἀμετακίνητον), ossia immobile (*Ivi*, 212a 18-19: βούλεται δ' ἀκίνητος εἶναι ὁ τόπος), nel quale l'ingresso di un corpo (per esempio, dell'acqua) comporta la fuoriuscita di un altro (per esempio, dell'aria) che precedentemente lo occupava. Come dunque il luogo fisico, rimanendo immobile, accoglie i corpi, che di volta in volta entrano in esso e vi escono, così il luogo entimematico è una determinazione che resta stabile e alla quale si riconducono (εἰς ὃ ἐμπίπτει) molti sillogismi retorici⁹⁵.

Ora, quest'idea polare della stabilità e del ricondurre a sé connota anche la nozione di «elemento (στοιχεῖον)», come appare da un passo di *Metaph.*, I, 3 in cui Aristotele, trattando dei primi pensatori, afferma che per costoro

ciò da cui tutti quanti gli enti derivano, ossia la (determinazione) prima dalla quale si originano, e ciò in cui alla fine si corrompono, poiché la sostanza permane mentre muta nelle (sue) affezioni, questo dicono che è elemento (στοιχεῖον) e questo affermano che è principio (ἀρχήν) degli enti (*Metaph.*, 983b 8-11).

Qui peraltro si attesta un accostamento tra στοιχεῖον e ἀρχή che *Metaph.*, 1013a 20 ribadisce nei termini perentori di un'identità tra le due determinazioni: «per questo anche l'elemento è principio (διὸ [...] ἀρχὴ καὶ τὸ στοιχεῖον)». Ora, l'identità di στοιχεῖον e ἀρχή, il principio nella sua duplice valenza di «causa (αἰτίον)» (*Ivi*, 1033a 17: πάντα γὰρ τὰ αἷτια ἀρχαί)⁹⁶ e di «inizio primo (τὸ πρῶτον ὄθεν)» (*Ivi*, 1033a 17-

94. Una tale identità tra «elemento» e «luogo» si attesta anche in *Rh.*, 1358a 33-35, dove Aristotele, enunciando il programma della successiva ricerca, non dice che occorrerà esporre «i luoghi» e le proposizioni degli entimemi, bensì «gli elementi» e le proposizioni: «dapprima assumiamo i generi della retorica, affinché, dopo aver distinto quanti sono, assumiamo riguardo a essi, in modo separato, gli elementi e le proposizioni».

95. Un tale aspetto unificante del τόπος è stato ampiamente messo in chiaro, ancorché sulla base di differenti considerazioni (fondate principalmente sul rilievo filologico secondo cui in Platone e in Aristotele il verbo ἐμπίπτειν assume il significato tecnico di includere una specie in un genere), da SOLMSEN, *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*, cit., pp. 166-167.

96. Quest'accezione di «causa», anzi, di «causa prima» dell'ἀρχή emerge anche dal confronto tra il terzo significato di questo termine, per il quale esso denota «la determinazione prima da cui (ὄθεν πρῶτον) per natura traggono inizio (πέφυκεν ἄρχεσθαι) il movimento e il mutamento», come il padre e la madre sono ἀρχαί del figlio e l'offesa è ἀρχή della rissa (*Metaph.*, 1013a 8-10), e il terzo significato di causa

19: πασῶν μὲν οὖν κοινόν τῶν ἀρχῶν τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γινώσκειται), consente di dire che la prerogativa del luogo di ricondurre a sé molti entimemi esprime la sua capacità di «causare» la formazione di tali inferenze e che in questo senso è «inizio primo» del loro costruirsi⁹⁷. Un'indicazione che connette determinatamente il luogo alla scelta delle premesse entimematiche, giacché queste sono asserti che contengono il medio sillogistico, e proprio il medio e, di conseguenza, le premesse stesse sono «causa» della conclusione nel sillogismo scientifico o dimostrazione (*An. po.*, 71b 22; 30-31; 90a 6-7)⁹⁸, col quale l'entimema esprime una somiglianza (giacché, come si è visto, essendo la πίστις più importante, verifica a pieno titolo e in senso forte la caratteristica di quest'ultima di essere una ἀπόδειξις τις [*Rh.*, 1355a 5]).

Una tale istanza, che scandisce la valenza del «luogo», in quanto «elemento» degli entimemi, sulla base della sua capacità di permettere il reperimento di argomenti che fungano da premesse negli entimemi stessi, si accorda altresì con il significato comune (κοινόν) di tutti i modi in cui si dice «elemento»: il suo indicare «il costitutivo primo immanente in ciascuna cosa (τὸ πρῶτον ἐνυπάρχον ἑκάστῳ)» (*Metaph.*, 1014b 14-15). In effetti, in quanto il luogo riconduce a sé molti entimemi, ossia ne permette la costruzione di molti, guidando alla scelta delle loro premesse, esso è il loro «costitutivo primo», vale a dire quella determinazione a partire dalla quale gli entimemi si costruiscono e nella quale essi si risolvono, senza che a sua volta sia risolvibile in un'altra — al modo in cui le lettere (γράμματα), con le quali Aristotele suole illustrare la nozione di «elemento», rappresentano il costitutivo non ulteriormente divisibile delle sillabe, quindi delle parole, quindi dei discorsi. Ed è un «costitutivo primo» che «immane» negli entimemi, in quanto le premesse sono «negli entimemi», e il luogo o funge esso stesso da premessa o ne permette il reperimento.

Ora, un importante passo di *Rh.*, II, 22, la vasta rassegna di luoghi che Aristotele enuncia nel corso del trattato e gli esempi portati a illustrazione confermano queste conclusioni (che fin qui sono state semplicemente dedotte dall'identità di «luogo» ed «elemento» e delle deter-

(αἴτιον, αἴτιος), per il quale essa denota «la determinazione da cui (ὅθεν) deriva il principio primo (ἡ ἀρχή ἢ πρώτη) del mutamento e della quiete», come sono cause chi delibera, il padre rispetto al figlio e, in generale, chi produce qualcosa rispetto alla cosa prodotta e ciò che è atto a produrre un mutamento rispetto alla cosa che muta (*Metaph.*, 1033a 29-32).

97. Cfr. *Metaph.*, 1033a 14-16: «inoltre, la determinazione prima da cui (ὅθεν πρῶτον) la cosa è conoscibile, anche questa si dice "principio" della cosa: per esempio, le proposizioni (si dicono principi) delle dimostrazioni».

98. In proposito si veda MIGNUCCI, *La teoria ecc.*, cit., pp. 125-126.

minazioni che connotano quest'ultimo concetto). In particolare, essi consentono di dire (una volta escluso che il luogo sia un argomento già costituito, da utilizzare nei discorsi che vertono su un determinato tema, giacché in tal caso non avrebbe senso il riferimento polemico ai maestri di retorica) che i luoghi sono (a) giudizi, ossia discorsi apofantici unitari, sia semplici che complessi e in questo caso o per collegamento (ossia, perché costruiti mediante un connettivo) o perché manifestano l'appartenenza non accidentale di una sola cosa a una sola cosa, (b) i quali enunciano conoscenze, (c) corrispondenti a ἔνδοξα, (d) relative o a un determinato genere di cose o di carattere generale e (e) tali da permettere la costruzione degli entimemi in quanto o consentono di reperirne la premessa maggiore o assolvono essi stessi a tale funzione, giudizi nei quali, dunque, il medio sillogistico funge da soggetto e la determinazione atta a generare la persuasione funge da predicato.

8.1. *I luoghi sono giudizi*

Che i luoghi siano giudizi, emerge dalla rassegna di tutti i τόποι formulati da Aristotele nel corso dell'opera: sia di quelli propri che di quelli comuni.

(1) Nella maggior parte dei casi si tratta di discorsi enunciativi (λόγοι ἀποφαντικοί) unitari consistenti in un'affermazione o in una negazione, ossia in un discorso unitario semplice (*De int.*, 17a 20-21). (a) Molti sono espressi palesemente in questa forma. A titolo di esempio si possono indicare alcuni luoghi relativi al provare vergogna (*Rh.*, II, 6), come «è vergognoso il fuggire», «è vergognoso gettare lo scudo», «è vergognoso sottrarre un deposito», «è vergognoso l'avere rapporti con (donne) con le quali non si deve», e così via (1383b 20-21). (b) Nella formulazione di altri, invece, la forma espressiva e talvolta la sintassi sono tali che la distinzione delle singole affermazioni o delle singole negazioni esige di scomporre o anche di ristrutturare la frase, ma in ogni caso non vi è dubbio che i corrispondenti luoghi possono tradursi in discorsi unitari semplici del genere suddetto. Ne sono un significativo esempio quelli che in *Rh.*, I, 4 lo Stagirita formula intorno ai primi quattro degli argomenti fondamentali della retorica deliberativa, individuati nelle risorse della città, nella guerra e nella pace, nella difesa del territorio, nelle importazioni e nelle esportazioni e nella promulgazione delle leggi (1359b 19-23). Circa il primo di questi argomenti, per esempio, lo Stagirita dice:

occorrerebbe che colui che si accinge a dare consigli intorno alle risorse conosca le entrate della città, quali e quante sono, affinché, se qualcuna

vien meno, sia aggiunta e, se qualcuna è minore, sia aumentata; inoltre, tutte quante le spese della città, affinché, se qualcuna è superflua, sia eliminata e, se qualcuna è maggiore, diventi minore. In effetti, si diventa più ricchi non soltanto aggiungendo agli averi, ma anche eliminando dalle spese (1359b 23-30).

Qui, come si vede, si possono distinguere le seguenti affermazioni, corrispondenti ad altrettanti luoghi: «chi consiglia sulle risorse della città deve conoscere quante sono le sue entrate», «tale consigliere deve suggerire di aggiungere le risorse che mancano», «egli deve suggerire di aumentare quelle che scarseggiano», «egli deve conoscere tutte le spese della città», «egli deve suggerire di eliminare quelle superflue», «egli deve suggerire di diminuire quelle eccessive».

(2) Altri luoghi poi, e principalmente quelli comuni, consistono in discorsi enunciativi che sono sì unitari, in quanto si costruiscono mediante συνδεσμοί, quali sono le particelle connettivali (μέν, δέ) e le congiunzioni (καί, εἰ, ἥτοι, ecc.) (cfr. *Poet.*, 1456b 38-1457a 6 con l'aggiunta delle linee 7-8, nonché la nota n. 173 della presente edizione della *Poetica*), ma composti (*De int.*, 17a 16, 21). A titolo di esempio si vedano i seguenti luoghi di *Rh.*, II, 19: «se (εἰ) è possibile che un uomo sia guarito, (è possibile) anche che si ammali (1392a 10-11), «se (εἰ) il simile è possibile, lo è anche il simile» (1392a 12), «se (εἰ) è possibile ciò che è più difficile, lo è anche ciò che è più facile» (1392a 12-13), «se (εἰ) è possibile che la cosa venga all'essere come accurata e bella, è possibile che venga all'essere anche in senso generale» (1392a 13-14).

(3) Altri luoghi, infine, si esprimono in discorsi enunciativi che sono unitari perché, pur mancando di un συνδεσμός nel senso tecnico che si è anzi precisato, a proposito del secondo caso, mostrano tuttavia «una sola cosa di una sola cosa *non per accidente* (μὴ κατὰ συμβεβηκός)» (*An. po.*, 93b 36-37), ossia l'appartenenza non accidentale di un'unica determinazione a un'unica determinazione⁹⁹. Tali, per esempio, i primi due luoghi relativi al grado di colpevolezza dei delitti, trattato in *Rh.*, I, 14: «un atto d'ingiustizia è maggiore quanto maggiore è l'ingiustizia da cui deriva» (1374b 24-25), «(è maggiore) quello del quale non vi è una punizione di pari entità, ma ognuna è inferiore» (1374b 30-31); o l'undicesimo di tali luoghi: «(è maggiore) quello che coloro che lo ascoltano temono in misura maggiore di quanto provano pietà» (1375a 7-8).

99. In proposito mi permetto di rinviare al commento di *De int.*, 5 nell'edizione italiana dell'opera da me curata (Milano, Rizzoli 1992, pp. 182-187 e, in particolare, p. 184).

8.2. *I luoghi forniscono la premessa maggiore degli entimemi*

Che la funzione dei luoghi di permettere la costruzione degli entimemi (in quanto elementi di essi) si espliciti nel reperimento della premessa maggiore, da un lato è ben comprensibile da un punto di vista teorico; dall'altro trova un preciso riscontro e una puntuale conferma nell'analisi dei luoghi e degli entimemi presenti nell'opera.

Che sotto un profilo teorico le cose debbano stare come s'è detto, appare dalle seguenti considerazioni (le quali si sviluppano in riferimento all'entimema in prima figura poiché (1) in essa possono costruirsi tutti gli entimemi, sia quelli che procedono da verisimili, sia quelli che procedono da prove, mentre abbiamo visto che non tutti si possono costruire anche nelle altre due figure e, (2) anche laddove sia possibile costruire entimemi in seconda e in terza figura, questi sono sempre riducibili alla prima figura): (a) in quanto i luoghi permettono la formulazione dell'entimema, debbono permettere la formulazione di un giudizio che contenga il medio sillogistico, ossia di una delle due premesse; (b) se essa fosse la minore, dal luogo si deriverebbe l'attribuzione del medio al soggetto, per cui l'appartenenza del predicato al medio, non essendo reperita grazie al luogo, dovrebbe essere già nota dalla constatazione del caso di specie; (c) ma il caso di specie è espresso dal soggetto, il quale, in tanto potrebbe render nota l'appartenenza del predicato al medio in quanto entrambe queste determinazioni gli appartengano; per cui sarebbe già nota l'appartenenza del predicato al soggetto e risulterebbe così inutile l'entimema inteso a provarla; (d) di conseguenza, la premessa costruita a partire dal luogo dev'essere la maggiore. Si supponga che un oratore giudiziario debba provare che un certo imputato (per esempio, Isidoro) non può aver commesso adulterio. Egli deve cercare un medio che connetta Isidoro all'impossibilità di compiere quest'azione: per esempio, l'essere un uomo giusto. Il corrispondente entimema suonerebbe: tutti gli uomini giusti non possono commettere adulterio; ma Isidoro è un uomo giusto; dunque Isidoro non può aver commesso adulterio. Ora, se nella costruzione di questo entimema, nel quale il soggetto (Isidoro) è espresso dal caso da trattare, il luogo dovesse fornire l'attribuzione del medio sillogistico (essere un uomo giusto) a Isidoro, e cioè la premessa minore, allora l'attribuzione del predicato (l'impossibilità di commettere ingiustizia) al medio, non essendo fornita dal luogo, sarebbe attestata dal caso di specie, ossia sarebbe già nota con esso. Ma il caso di specie è Isidoro. Dunque, guardando a costui sarebbe nota l'appartenenza dell'impossibilità di commettere adulterio all'uomo giusto; ma Isidoro in tanto può render nota l'appartenenza della prima determinazione alla seconda in quanto gli

appartengono entrambe, di modo che risulterebbe inutile l'entimema inteso ad attribuirgli la prima. Il luogo deve fornire invece l'altra premessa, quella che, attribuendo il predicato (l'impossibilità di commettere adulterio) al medio, si pone come premessa maggiore.

La situazione sopra illustrata risponde a quella che si può riscontrare in tutti i casi di entimemi presenti nel trattato. A titolo di esempio si consideri *Rh.*, 1370b 9-10, dove Aristotele enuncia il seguente luogo in merito al piacere: «in generale, <sono piacevoli> tutte le cose che, se presenti, rallegrano (εὐφράνει), e per lo più anche quando le si spera e le si ricorda». In base a esso si può provare che «anche l'adirarsi è piacevole». Il medio che permette di connettere l'appartenenza del piacere all'adirarsi si reperisce tramite il luogo e consiste nell'εὐφράνειν, per cui l'entimema così suona: ciò che, se presente o sperato o ricordato rallegra, è piacevole; ma l'adirarsi è cosa che, se presente o se sperata o ricordata, rallegra; dunque l'adirarsi è piacevole. Ora, se il luogo dovesse fornire, oltreché il medio, anche la sua appartenenza al soggetto, se permettesse cioè di formulare il giudizio «l'adirarsi è cosa che, se presente o sperata o ricordata, rallegra», allora l'appartenenza del piacere alle cose che, se presenti o sperate o ricordate, rallegrano, non essendo nota in virtù del luogo, lo sarebbe guardando all'adirarsi. Ma l'adirarsi in tanto può rendere nota l'appartenenza del piacere a quelle cose in quanto entrambe queste determinazioni gli appartengono, e dunque in quanto gli appartenga già la piacevolezza. Cosicché l'entimema inteso a provare che esso è piacevole risulterebbe del tutto inutile. Al contrario, la situazione logica si ristabilisce se il luogo fornisce la premessa maggiore dell'entimema.

Il caso risulta poi interessante anche perché attesta che il luogo non è soltanto un giudizio che permette di formularne un altro il quale funga da premessa maggiore nell'entimema, ma può costituire esso stesso tale premessa.

Ma non sempre. In altri casi — e sono la maggioranza — ne permette unicamente la formulazione. Ciò risulta, per esempio, da *Rh.*, 1398a 3-7. Qui il luogo in oggetto è: attribuire all'avversario ciò che egli imputa a chi parla (1398a 3: τὰ εἰρημένα καθ' αὐτοῦ πρὸς τὸν εἰπόντα). Aristotele lo formula in riferimento alla risposta data da Ificrate ad Aristofonte, che lo accusava di non aver consegnato le navi: «tu, che sei Aristofonte, non le avresti consegnate e <dovrei consegnarle> io, che sono Ificrate?» (1398a 6-7). Come già si è avuto modo di segnalare (nota n. 74), l'entimema è il seguente: «se neppure Aristofonte consegnerebbe le navi, non le consegnerò neppure io, Ificrate; ma neppure Aristofonte le consegnerebbe; dunque, non le consegnerò neppure io,

ificrate». In esso, come si vede, la maggiore non coincide con il luogo, ma è costruita sulla base dell'indicazione che esso fornisce.

Ora, che i luoghi permettano il reperimento della premessa maggiore significa che essi rappresentano una sorta di schema argomentativo che guida l'inferenza¹⁰⁰. Il che, da un lato ribadisce che i luoghi non sono mai argomenti già pronti da adattare al caso in oggetto; dall'altro, ne sottolinea la funzione propriamente euristica, contrapponendola a quella puramente mnemonica secondo la quale li avevano concepiti i maestri di retorica. Infatti, in quanto schemi, i luoghi mettono in moto la ricerca di nuovi argomenti, non ordinano una materia già data in rapporto alla situazione da trattare, né ancor meno hanno la funzione di richiamarne una già predisposta. In questo senso i luoghi sollecitano l'oratore alla *inventio*, e tale è la loro funzione propria; non soltanto, ma lo sollecitano a una *inventio* in rapporto a un argomentare dalla struttura sillogistica¹⁰¹. Questa valenza di schema, di griglia argomen-

100. R. BARTHES, *L'ancienne rhétorique* (Paris 1970; tr. it. di P. Fabbri, *La retorica antica*, Milano, Bompiani 1977, p. 76) distingue tre significati di «luogo»: «la topica è — o è stata — un metodo, una griglia di forme vuote, una griglia di forme piene», ed esclude che alla topica aristotelica si adatti il terzo, ossia che per lo Stagirita i luoghi siano «una riserva di stereotipi, di temi consacrati, di "pezzi pieni" che vengono piazzati quasi obbligatoriamente nel trattamento di ogni soggetto» (p. 78).

101. In questo senso non è più condivisibile quell'interpretazione del metodo topico, nata nell'ambito dell'esegesi storico-genetica del pensiero dello Stagirita ma perdurante anche al di là di esso, per la quale l'uso di tale metodo nella formulazione degli entimemi rappresenterebbe la prima fase della retorica aristotelica, precedente alla scoperta del sillogismo, e dunque superata dalla ricerca delle «premesse (προτάσεις)» entimematiche quando il filosofo adeguò l'argomentazione retorica alla nuova forma d'inferenza. Così SOLMSEN, *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*, cit. Ond'è che nel testo della *Retorica* quale ci è pervenuto conviverebbero due tipi di entimemi: quelli per l'appunto costruiti a partire dai luoghi, i quali assumerebbero per lo più la forma proposizionale «se... allora» e quelli costruiti su una struttura sillogistica vera e propria. E la presenza dei primi accanto ai secondi si spiegherebbe sulla base di ragioni puramente pratiche, per il fatto cioè che il filosofo avrebbe riconosciuto l'efficacia persuasiva anche degli entimemi topici. Così, sulla linea di Solmsen, Sprute, per il quale «nach der Aristoteles Erarbeitung der Syllogistik hat Aristoteles den Begriff des topischen Enthymems ersetzt durch die neue Konzeption des syllogistischen Enthymems, da er anscheinend die Überzeugung gewonnen hatte, dass sämtliche Argumentationen entweder in syllogistischer oder epagogischer Form dargestellt werden könnten. Aristoteles' Enthymemtheorie ist daher auf das syllogistische Enthymemen zugeschnitten. Dass der theoriefremde Begriff des topischen Enthymemen nicht völlig aus Rhetorik, wie sie Aristoteles später vertreten hat, eliminiert werden ist, dürfte allein daran liegen, dass Aristoteles wohl der Meinung war, dass der praktische Wert der allgemeinen Topoi für die Rhetorik zu groß sei, als dass man auf sie zugunsten systematischer Einheitlichkeit verzichten könnte» (*Die Enthymemtheorie der aristotelischen Rhetorik*, cit., p. 146; si veda anche pp. 174 sgg.). In questa direzione si muove anche K. Kraus, che alla voce «Enthymem» dello *Historisches Wörterbuch der Rhetorik* (a cura di Gert Uending, Tübingen, Niemeyer 1994) distingue il «topisches Enthymem» dall'entimema «costruito su base sillogistica». Per contro, gli studi allineati

tativa che guida l'inferenza non viene meno nel caso in cui sia il luogo stesso a fungere da premessa maggiore dell'entimema. Il che capita quando l'argomento di specie sia un soggetto di ordine generale, come è per l'appunto l'adirarsi. In questi casi, infatti, il soggetto e il luogo, che è per sua stessa natura un'enunciazione di carattere generale, si muovono, in un certo senso, sullo stesso piano o comunque su piani simili, di modo che il luogo può fornire *direttamente* la premessa del ragionamento. Il carattere di generalità che contraddistingue i luoghi si verifica sia che si tratti di luoghi comuni, sia che si tratti di luoghi propri o, come dice Aristotele, di «specie di luoghi», vale a dire di luoghi che concernono espressamente la materia sulla quale convincere. Ma con ciò siamo rimandati a un esame diretto di quest'argomento. Trattandone, vengono in luce anche altre note che connotano la nozione di luogo sopra enunciata.

8.3. *I luoghi propri*

In *Rh.*, II, 22 Aristotele si sofferma a sottolineare la necessità per chi intende costruire un entimema su un determinato soggetto, di possedere «gli (argomenti) che concernono questo (soggetto): o tutti, o alcuni», giustificando una tale affermazione col fatto che, «se non se ne possiede nessuno, da niente non si potrebbe concludere» (*Rh.*, 1396a 4-7).

Non vi è dubbio che tali argomenti riguardino le premesse, com'è chiaro dall'esplicito riferimento al concludere (συνάγειν), e l'ampiezza con cui lo Stagirita illustra la tesi, portando casi che toccano sia il genere deliberativo, sia quello epidittico, sia quello giudiziario (1396a 7-33), sta a dimostrare il carattere universale di tale necessità nel contesto dell'argomentazione retorica, peraltro esplicitamente sottolineata là dove il filosofo fa presente che,

sia che si diano consigli ad Achille, sia che si lodi e che si biasimi, sia che si accusi e si difenda riguardo a un soggetto, bisogna assumere le cose che gli appartengono (ὑπάρχοντα) o che comunemente si ritiene che gli appartengano (δοκούντα ὑπάρχειν), affinché parliamo a partire da queste: lodando o biasimando, se gli appartiene qualcosa di bello o di turpe, accusando o difendendo, se (gli appartiene) alcunché di giusto o di ingiusto, consiglian-

alle posizioni critiche più recenti pongono in luce la complementarietà della topica e dell'analitica, mostrando inoltre come in molti casi la prima si riveli «necessaria» alla seconda (cfr. E. WEIL, *La place de la logique dans la pensée aristotélicienne*, «Revue de Métaphysique et de Morale» 56, 1951, ristampato in italiano col titolo *La logica* in E. WEIL, *Aristotelica*, Milano, Guerini e Associati 1990, p. 65, nota n. 7).

do, se (gli appartiene) qualcosa di vantaggioso o di dannoso (*Rh.*, 1396a 25-30).

Indi Aristotele fa presente che, non potendo procedere le dimostrazioni (1396a 33-34: ἀποδεικνύντες), ossia le argomentazioni retoriche, le quali, come ormai è noto, sono «una sorta di dimostrazione», se non in questo modo, non basta scegliere premesse che enuncino conoscenze relative, sì, all'argomento in questione, ma comuni (1396b 10: κοινά)¹⁰², ossia generiche, nel senso tecnico che non appartengono soltanto e determinatamente al soggetto da trattare, ma a tutti i soggetti del suo genere o della sua specie. Tale, per esempio, argomentare le lodi di Achille prendendo le mosse dal fatto che fu un uomo e assieme un semidio e che «marciò contro Ilio», «dal momento che queste cose appartengono anche a molti altri (soggetti), per cui chi le proferisce non loda per nulla di più Achille che Diomede» (1396b 11-14). Al contrario, occorre scegliere argomenti che siano «propri (ἴδια)» del soggetto (1396b 14) e «i più vicini possibile alla questione (ὅ τι ἐγγύτατα τοῦ πράγματος)» (1396b 8): per esempio, lodare Achille perché uccise Ettore e Cidno e «marciò con l'esercito quando era giovanissimo e non legato da giuramento» (1396b 17-18). Non solo, ma occorre avere a disposizione «il maggior numero possibile (ὅ τι πλεῖστα)» (1396b 8) di tali argomenti, selezionandoli, inoltre, «tra le cose che sono possibili e le più opportune (περὶ τῶν ἐνδεχομένων καὶ τῶν ἐπικαιροτάτων)» (1396b 4-5). Ché «quanti più (argomenti), tra quelli che appartengono (al caso di specie), si possiedano, tanto più facile è dimostrare» (1396b 8-9).

Queste istanze vanno peraltro messe in rapporto con quelle di *Rh.*, 1359b 2-16, dove Aristotele sostiene che gli argomenti da usarsi nelle inferenze retoriche su un dato oggetto non debbono coincidere con i principi propri della scienza relativa a quell'oggetto, pena il cessare di praticare la retorica e l'esercitare, sia pur inavvertitamente, quella determinata scienza. In particolare, si possono certamente assumere come premesse delle definizioni, ma queste non debbono essere «secondo verità», ossia secondo quel tipo di vero che è proprio della scienza, ma gravitare nell'ordine del verisimile, che è proprio degli ἔνδοξα. Inoltre, chi pratica la retorica deve certamente procedere a classificare gli oggetti di cui tratta, ma non con la medesima precisione (ἀκριβῶς) delle classificazioni scientifiche. Anche a questo riguardo, il piano delle conoscenze deve restare quello delle «opinioni notevoli». Queste affer-

102. È chiaro che qui l'aggettivo sostantivato ha un senso diverso da quello segnalato alla nota n. 2.

mazioni offrono un basilare contributo alla precisazione del senso e dell'esatta valenza di quelle di *Rh.*, II, 22 testé lette: le premesse retoriche devono senz'altro corrispondere a conoscenze quanto più vicine all'oggetto, ma senza esorbitare dalla sfera degli ἔνδοξα. Si tratta, in sostanza, di selezionare (1396b 4: ἐξελεγμένα) le opinioni notevoli più aderenti alla questione, o certi asserti direttamente derivati da tali opinioni, entro un ambito di conoscenze, esse stesse corrispondenti a ἔνδοξα¹⁰³, relative al genere della cosa su cui si argomenta, ossia «proprie» di essa. Tali ambiti di conoscenze costituiscono precisamente i luoghi propri.

In quanto «luoghi», essi, come già sappiamo, fungono da schemi di ragionamento, sono cioè giudizi che guidano la scelta della premessa maggiore nell'inferenza entimematica, o la forniscono direttamente essi stessi; in quanto «propri», enunciano conoscenze, costituite da «opinioni notevoli», relative a un certo genere di questioni.

Sono propri — precisa lo Stagirita — tutti i luoghi che fanno muovere dalle proposizioni concernenti ciascuna specie e (ciascun) genere: per esempio, vi sono proposizioni concernenti (temi) di fisica dalle quali non deriva né un entimema, né un sillogismo concernente (temi) di etica, e intorno a questi ve ne sono altre dalle quali non deriveranno (né un entimema, né un sillogismo) concernenti (temi) di fisica. E questo vale parimenti in tutti (i campi) (*Rh.*, 1358a 17-21).

Per questo Aristotele denomina i luoghi propri «specie, particolari e proprie, (di luoghi) (εἶδη τὰ κατὰ μέρος καὶ ἴδια)» (1358a 27-28), precisando che da esse si enuncia la maggior parte degli entimemi. E di conseguenza, poiché i luoghi permettono la scelta delle premesse entimematiche, egli può asserire che «si devono determinare le *specie* degli entimemi (τῶν ἐνθυμημάτων τὰ τε εἶδη) e i luoghi da cui vanno assunti (τοὺς τόπους ἐξ ὧν ληπτέον)» (1358a 29-30), precisando subito appresso di intendere per «specie (εἶδη) le proposizioni proprie nell'ambito di ciascun genere (τὰς καθ' ἕκαστον γένος ἰδίας προτάσεις)» (1358a 31).

Da *Rh.*, 1396b 28-33 risulta che i generi di argomenti cui si estendono i luoghi propri o specie di luoghi, corrispondono non solo ai tre ambiti di esercizio della retorica, ossia al genere deliberativo, giudiziario ed epidittico, ma anche ai πάθη e agli ἡθῆ (ulteriore conferma che anche questi rientrano tra le πίστεις ἐν τῷ λόγῳ, come a suo tempo si è mostrato). In effetti, Aristotele enuncia i luoghi anche delle passioni

103. Che anch'esse corrispondano a ἔνδοξα risulta altresì da *Rh.*, 1391b 25. In proposito cfr. *ante*, p. 77.

(*Rh.*, II, 2-12) e dei caratteri (*Rh.*, II, 13-17) e non soltanto dei tre generi retorici (*Rh.*, I, 4-14), e il passo citato ne fa espresso riferimento:

Ebbene, riguardo a ciascuna delle specie [*scil.*, le tre specie di argomenti retorici], noi possediamo su per giù i luoghi che si annoverano tra quelli utili e necessari. Infatti, riguardo a ciascuna sono state selezionate le protasi; di conseguenza, (possediamo) i luoghi dai quali si devono condurre gli entimemi su una cosa buona o una cattiva, o su una bella o una turpe, o su una giusta o una ingiusta, e nello stesso modo, per ciò che riguarda i caratteri e le passioni e gli abiti, sono a disposizione i luoghi da noi precedentemente scelti.

Una tale estensione è testimoniata, inoltre, da *Rh.*, 1391b 22-26. Qui infatti Aristotele, dopo aver ribadito che il fine (τέλος) dei discorsi retorici è diverso, giacché alcuni permettono di consigliare (συμβουλεύοντες), altri di costruire un'epidissi (ἐπιδεικνύμενοι), altri ancora di contendere in tribunale (ἀμφισβητοῦντες), dichiara conclusa la trattazione dei luoghi propri in quanto su ciascuno di questi generi retorici «si sono assunte opinioni e premesse (δόξαι καὶ προτάσεις) dalle quali si portano le persuasioni» (ossia, si sono espote le opinioni notevoli che permettono di formulare le premesse per la costruzione degli entimemi) «e, inoltre, sulle cose dalle quali è possibile costruire i discorsi conformi ai caratteri (ἡθικούς τοὺς λόγους), anche su queste si è definito». Chiara attestazione che pure le «definizioni» dei caratteri concorrono all'esposizione dei luoghi propri. Trattasi di un passo che riveste particolare importanza anche nel confermare il carattere di δόξαι di questi luoghi, termine che qui denota genericamente gli ἔνδοξα (indica infatti il genere di cui le opinioni notevoli costituiscono una specie).

Essa trova conferma, infine, in *Rh.*, 1380b 30-31, dove, a conclusione dell'analisi della mitezza (πραΰνσις), ossia di un ἥθος, Aristotele afferma che ormai è chiaro «che coloro che vogliono ricondurre (gli uditori)» a una tale disposizione del carattere, «devono parlare a partire da questi luoghi (ἐκ τούτων τῶν τρόπων)».

Occorre peraltro osservare che l'esposizione dei luoghi retorici degli ἥθη e dei πάθη risulta particolarmente interessante, oltre che per altri aspetti, perché permette di verificare *de facto* la differenza tra le conoscenze che sui medesimi temi perseguono la retorica e la scienza pratica. In effetti, i caratteri (ἥθη), ingenerati da quelle disposizioni permanenti (ἔξεις) che sono le virtù «etiche», così come le passioni, rispetto alle quali dette virtù rappresentano il giusto mezzo, costituiscono l'oggetto di studio di una «scienza» pratica: l'etica. Ebbene, il confronto tra le definizioni e le analisi che essa mette in campo su tali argomenti (cfr. *Eth. nic.*, II, 7-9; III-V; VII-IX; X, 1-5) e le definizioni e le classi-

8.4. *I luoghi comuni*

Oltre che delle specie dei luoghi, la retorica si serve pure di luoghi comuni (κοινοὶ τόποι), indicati da Aristotele semplicemente anche come «luoghi (τόποι)» (*Rh.*, 1358a 31-322: «chiamo [...] luoghi, quelli parimenti comuni a tutti (i generi)»). Essi sono asserti che

concernono argomenti di giustizia, di fisica, di politica e molti argomenti che differiscono per specie, come il luogo del più e del meno. Ché, da questo non sarà per nulla più possibile argomentare sillogisticamente o esporre un entimema su argomenti di giustizia che su argomenti di fisica o su qualunque (argomento). Eppure questi argomenti differiscono per specie (*Rh.*, 1358a 12-17).

Per questo lo Stagirita afferma che essi

non renderanno sapiente in nessun genere, giacché non riguardano nessun soggetto (specifico) (*Rh.*, 21-22).

Gli studiosi sono per lo più concordi nel riconoscere — e l'esposizione di *Rh.*, II, 19, 23 lo attesta ampiamente — che detti luoghi si configurano come *puri* schemi di inferenza (a proposito dei luoghi propri si è parlato invece di schemi di inferenza), ossia di *mere* regole per la costruzione degli entimemi¹⁰⁵ e, in particolare, per il reperimento della premessa maggiore (comunque poi esse debbano intendersi: come criteri dotati di un valore formale vero e proprio, o come semplici abitudini mentali, o come empirica collazione di indicazioni dal carattere più differenziato). Ciò non significa che essi non mettano in campo conoscenze e che queste non gravitino nell'ordine delle opinioni notevoli, ma dal momento che debbono estendersi a ogni argomento e non a un genere determinato, non possono essere conoscenze specifiche e particolari.

Circa la determinazione di questi luoghi sorge invece un problema. In *Rh.*, II, 18 Aristotele afferma che, dopo aver determinato le «opinioni» e le «proposizioni» con cui argomentare quando si danno consigli, o si fanno epidissi, o si contende in tribunale e dopo aver definito

debbono considerare amici coloro che sono uniti nelle gioie e nei dolori; coloro che, essendo amici delle stesse persone o nemici delle stesse persone, condividono le stesse cose come buone o cattive; coloro che hanno fatto del bene o a noi o alle persone a noi care, o quelli che si crede vogliano beneficiare; gli amici degli amici, e così via, fino a elencare 29 luoghi (*Rh.*, 1381a 3-b 33).

105. Sotto questo specifico profilo concordo con le fini analisi di Ryan e con la sua conclusione che i luoghi rappresentano una sorta di modelli (*patterns*) d'inferenza formale che si sottendono a più entimemi costruiti su un'identica o simile struttura argomentativa.

i luoghi «dei discorsi conformi ai caratteri» (1391b 22-26; cfr. *supra*, p. 97), ossia dopo aver enunciato i luoghi propri di ciascun genere retorico, comprendenti anche quelli relativi agli ἦθη, e le premesse entimematiche da essi fornite, «resta da trattare delle cose comuni (περὶ τῶν κοινῶν)» (1391b 27), adducendo a giustificazione (γὰρ) il fatto che per tutti vi è la necessità di servirsi in più, nei discorsi, di quella relativa al possibile e all'impossibile (τῷ περὶ τοῦ δυνατοῦ καὶ αδυνάτου), e di cercare di dimostrare, gli uni «che sarà», gli altri «che è stato» (1391b 27-29).

Egli aggiunge (ἔτι) che anche

la cosa concernente la grandezza (τὸ περὶ μέγεθος) è comune (κοινόν) a tutti quanti i discorsi, giacché tutti fanno uso dello sminuire e dell'amplificare sia quando consigliano, sia quando lodano o biasimano, sia quando accusano o difendono (1391b 30-1392a 1).

Qui, dunque, «le cose comuni (τὰ κοινά)» concernono (1) la possibilità o l'impossibilità di un fatto, (2) la sua esistenza passata e la sua esistenza futura, (3) l'amplificarlo e lo sminuirlo; e in effetti in *Rh.*, II, 19 Aristotele enuncia 15 luoghi relativi al possibile e all'impossibile (1392a 7-b 14), 9 riguardanti il passato (1392b 15-33) e 4 riguardanti il futuro (1393a 1-8), rinviando alle analisi di *Rh.*, I, 7 sulla grandezza maggiore o minore di un bene per ciò che concerne l'amplificazione e la diminuzione (1393a 9-19). Peraltro, già in *Rh.*, 1359a 11-26 lo Stagirita, dopo aver sottolineato nel passo immediatamente precedente (1359a 6-7) la necessità (ἀνάγκη) di «possedere innanzitutto le proposizioni» relative a ciascuno dei tre generi retorici, non soltanto dichiara che è altresì indispensabile (ἀναγκαῖον) «possedere le proposizioni (ἔχειν προτάσεις)» sulla possibilità e sull'impossibilità di una cosa, sul suo essere accaduta o non accaduta, sul fatto che sarà o non sarà e, inoltre, sulla sua grandezza o piccolezza e sul maggiore e il minore, ma adduce precise e circostanziate ragioni che giustificano l'importanza di disporre di tali criteri. In questi termini:

poiché non è possibile né che le cose impossibili siano state compiute né che lo siano in futuro, ma (possono esser state compiute e compiersi in futuro soltanto) le cose possibili, né è possibile che le cose che non sono state o quelle che non saranno, le une siano state compiute, le altre vengano compiute in futuro, sia a chi consiglia, sia a chi parla in tribunale, sia al (discorso) epidittico è necessario possedere proposizioni su una cosa possibile e una cosa impossibile, e se è stata o no, e se sarà o no. Inoltre, poiché tutti quanti, sia nell'elogiare che nel biasimare, sia nel consigliare che nello sconsigliare, sia nell'accusare che nel difendere non soltanto cercano di mostrare le cose che si son dette, ma anche che il bene o il male sono

di grande o di piccola entità, o che lo sono il bello e il turpe, o il giusto o l'ingiusto, o enunciandoli per sé o confrontandoli tra loro, è chiaro che ci sarà bisogno di possedere delle proposizioni sia intorno a una grandezza e una piccolezza, sia intorno al maggiore e al minore e, in senso complessivo, intorno a ogni cosa: per esempio, che cos'è un bene maggiore o minore, o un atto ingiusto o un atto giusto (*Rh.*, 1359a 11-26).

Precisa inoltre lo Stagirita che, pur valendo queste « cose comuni » per tutti e tre i generi di retorica, tuttavia

l'amplificare è il più adeguato ai (discorsi) epidittici, [...] il passato a quelli giudiziari (infatti, il giudizio è di queste cose), il possibile e il futuro a quelli deliberativi (*Rh.*, 1392a 5-7)¹⁰⁶.

Ora, alcuni studiosi — movendosi lungo una linea esegetica tradizionale — hanno creduto che le « cose comuni (τὰ κοινά) » di *Rh.*, 1391b 27 non comprendano i soli criteri del possibile e dell'impossibile, del passato e del futuro e dell'amplificazione, ma includano anche i « luoghi comuni (κοινὰ τόποι) », quelli che lo Stagirita espressamente menziona in 1358a 12, dove usa il maschile plurale κοινοί, e che poi enuncia in numero di 28 in *Rh.*, II, 23¹⁰⁷. Questi luoghi si aggiungerebbero pertanto a quelli esposti in *Rh.*, II, 19, con la conseguenza di uno sviluppo della *Retorica* disorganico e discontinuo nei capitoli 19-23 del secondo libro, giacché all'enunciazione di alcuni luoghi comuni in *Rh.*, II, 19 segue la trattazione dell'esempio in *Rh.*, II, 20 e della massima in *Rh.*, II, 21; indi in *Rh.*, II, 22 si torna sull'entimema, si afferma che esso deve costruirsi sia sulla base di luoghi propri, già minuziosamente formulati in *Rh.*, I, 4-14 (nonché in *Rh.*, II, 1-11 e II, 12, 17, se si riconosce che anche la trattazione dei πάθη e degli ἡθη fa parte di questi τόποι), che di luoghi comuni, la cui minuziosa esposizione riprende in *Rh.*, II, 23.

Altri studiosi hanno decisamente negato questa tesi e hanno inteso i κοινὰ come requisiti di ogni genere retorico, vale a dire come condizioni di base alle quali l'oratore deve attenersi nel suo discorso per poter consigliare, o lodare e biasimare, o accusare o difendere. Nel senso che, quando pronuncia un'arringa difensiva o accusatoria, prima ancora di argomentare movendo da proposizioni derivate dai luoghi propri al soggetto in questione, egli deve dimostrare che il fatto è sussistito o non è sussistito; e parimenti, per consigliare di fare o evitare una certa cosa,

106. Identiche valutazioni si trovano, per quanto riguarda l'amplificazione, in *Rh.*, 1368a 26-29; per quanto riguarda il passato, in *Rh.*, 1358b 5 e, per quanto riguarda il futuro, in *Rh.*, 1358b 4-5.

107. Così anche recentemente, in Italia, GASTALDI, *Discorso ecc.*, cit., p. 63.

deve preliminarmente provare che essa è possibile, così come, per lodare o biasimare, deve usare l'amplificazione o la diminuzione. In tal senso questi requisiti sono «comuni» a ogni genere retorico¹⁰⁸. Sembrerebbe confermare questa tesi anche il fatto che in *Rh.*, 1403a 16-23 Aristotele nega che «l'amplificare e il diminuire» siano «un elemento dell'entimema», dal momento che sono essi stessi «entimemi», ossia argomenti con i quali si dimostra che «(qualcosa) è grande o piccolo, come anche che è buono o cattivo, oppure giusto o ingiusto, e qualunque delle altre cose»; ora, poiché tutti questi sono «(temi) intorno ai quali vertono i sillogismi e gli entimemi», non luoghi entimematici, non sono luoghi neppure gli argomenti con i quali li si prova. Ma si potrebbe obiettare che l'ambito di applicabilità dell'amplificazione e della diminuzione difficilmente può ritenersi esteso a ogni argomento. Infatti, l'ingigantire o lo sminuire qualcosa che non serva ad assumere una determinata scelta politica, o a decidere un verdetto, o a lodare o biasimare sembra per più di un aspetto inutile e persino ridicolo, certamente contraddittorio rispetto alla finalità persuasiva delle argomentazioni retoriche, come del resto paiono suggerire i casi addotti dallo Stagirita: tutti limitati a tre generi retorici. Per cui si potrebbe ritenere che l'amplificare e lo sminuire non costituiscono un elemento, ossia un luogo, nel senso che non fanno parte dei luoghi comuni a ogni argomento.

Pare infatti che le due posizioni esegetiche non siano totalmente inconciliabili, giacché la tesi che intende far valere la seconda, l'essere cioè i *κοινά* i requisiti dell'argomentazione di tutti e tre i tipi di discorso

108. Così Grimaldi, per il quale i *κοινά* «represent the common and basic requisites postulated with respect to any subject in order that it may become an object of the rhetorical *techné*. They represent categories within which a subject must fall before it can be used by the orator» (*Studies in the philosophy ecc.*, cit., p. 38). In Italia questa tesi è stata ripresa da Piazza, che nella tesi di dottorato parla dei *κοινά* come di «argomenti comuni ad ogni genere retorico» (*Entimema. Una teoria del discorso persuasivo nella retorica greca tra il V e il IV secolo a. C.*, Tesi per il conseguimento del dottorato di ricerca in «Filosofia del linguaggio. Teoria e storia», Palermo 1995, p. 52), ancorché poi nel volume *Il corpo ecc.* non abbia più riproposto questa tesi. Piazza porta quattro prove a sostegno della impossibilità di identificare i *κοινά* con i *κοινὸι τόποι*: (1) l'uso del neutro, (2) l'uso di *περί* a proposito dei *κοινά* e di *ἐκ* a proposito dei *τόποι* (questi sono luoghi «da cui» derivare le proposizioni, mentre quelli sono questioni «su cui» l'oratore deve essere in grado di discutere), (3) l'analisi dettagliata dei *κοινά* e dei relativi esempi fa «comprendere che Aristotele si sta occupando non di luoghi da cui trarre argomentazioni, ma di questioni generali su cui il retore, a prescindere dal genere oratorio, deve essere in grado di parlare»; (4) «gli stessi *κοινὸι τόποι* sono a loro volta utilizzati per argomentare sui *κοινά*», per esempio, «per stabilire se qualcosa è possibile o impossibile si possono seguire, a detta di Aristotele, diverse strategie, alcune delle quali rimandano chiaramente al *τόπος* "dai contrari" o a quello "dal più al meno"» (*Ivi*).

retorico, può intendersi anche come condizione che caratterizza un primo ordine di luoghi comuni, estesi al *solo ambito dei tre generi suddetti*, laddove i luoghi enunciati in *Rh.*, II, 23 valgono per *ogni* argomentazione retorica, e abbiamo visto che quest'arte dei discorsi può formulare le sue *πίστεις* negli ambiti di tutte le altre arti e delle scienze, purché argomenti da proposizioni che non coincidano con i principi propri di queste. In effetti, che tale sia la sfera di applicazione dei *κοινά*, appare chiaramente dal passo di *Rh.*, 1359a 11-26 sopra riportato, dove non si menzionano che quei tre generi, e, per converso, che quella dei *κοινοί τόποι* sia di ben più ampia dimensione risulta da *Rh.*, 1397a 1, dove l'assunzione (*λάβωμεν*) di questi luoghi, dopo quella dei luoghi specifici, è indicata come assunzione di un «altro modo universale (*ἄλλος τρόπος καθόλου*)», valido *περὶ πάντων*. Così, anche l'ordine della trattazione risulta restaurato, giacché rispetta appieno quel «percorso che va dal particolare al generale», dalla trattazione dei luoghi particolari a quella dei luoghi generali, che viene espressamente addotto a sostegno della seconda interpretazione¹⁰⁹.

Questo permette di precisare meglio in che senso i luoghi enunciati in *Rh.*, II, 23 siano «comuni». Da un loro esame risulta che essi derivano da fonti eterogenee e consistono in enunciati di differente natura. Alcuni, come quello «dai contrari» (*Rh.*, 1397a 7), quello «dal maggiore e dal minore» (*Rh.*, 1387b 12) e quello «dal <dedurre>, se la conclusione sia identica, che anche le <proposizioni> da cui deriva sono identiche» (*Rh.*, 1399b 5), rappresentano pure regole formali d'inferenza; altri, come i luoghi «dalla definizione» (*Rh.*, 1398a 15), «dalla divisione» (*Rh.*, 1398a 39), «dalle parti» (*Rh.*, 1399a 9) e «dai molteplici significati di un termine» (*Rh.*, 1398a 28), riprendono e utilizzano regole dell'argomentazione dialettica; altri ancora, come quello «dalle flessioni grammaticali simili» (*Rh.*, 1397a 20) e quello «dal nome» (*Rh.*, 1400b 16), accentuano il momento grammaticale delle regole dialettiche; altri luoghi, come quello che deriva «dal fatto che non si sceglie sempre la stessa cosa dopo e prima, ma a rovescio» (*Rh.*, 1399b 15) o quello che discende «dalle cose che per il comune modo di pensare si verificano, ma sono incredibili» (*Rh.*, 1400a 5), enunciano modi dell'opinione comune. Ciò che li unisce è, innanzitutto, il fatto di enunciare tutti delle conoscenze, e delle conoscenze che proprio per la loro differente natura e provenienza rispecchiano l'intera gamma dei significati degli *ἔνδοξα*. Così si può dire che alcuni luoghi, di carattere stret-

109. GRIMALDI, *Studies in the philosophy ecc.*, cit., p. 37; PIAZZA, *Entimema ecc.*, cit., p. 52.

tamente logico o sottilmente dialettico o raffinatamente linguistico, manifestano piena consonanza col fatto che tra gli ἔνδοξα si comprendono anche le opinioni dei sapienti: di tutti e della maggior parte o di alcuni, mentre altri luoghi, dal tenore di asserti più immediati, adeguano quella valenza delle opinioni notevoli per la quale esse esprimono anche il parere dei più, senza ulteriore specificazione. In questo senso si può convenire tanto con quelle esegesi che rimarcano soprattutto il carattere formale dei κοινὸι τόποι¹¹⁰ quanto con quelle che vedono in essi delle consolidate abitudini di pensiero (*Denkgewohnheiten*)¹¹¹, o i modi in cui la mente umana naturalmente ragiona¹¹², o schemi che Aristotele deriva a posteriori da argomenti già esistenti, donde il loro carattere fondamentalmente empirico, a fronte del carattere prevalentemente teorico dei τόποι dialettici¹¹³: giacché ciascuna di queste tesi sottolinea *da un punto di vista particolare* un'effettiva valenza dei luoghi comuni; una valenza che perciò, in un'ottica siffatta, non può porsi come esclusiva, bensì come strutturalmente aperta all'integrazione con altri aspetti. Allora, in una tale ottica, proprio la natura *eterogenea* dei luoghi comuni, quanto alla loro origine e al loro significato assoluto, ma pienamente *unitaria* quanto all'essere tutti conoscenze che esprimono opinioni notevoli, marca la condizione stessa della capacità di applicazione universale di questi τόποι, garantendo che essi sono effettivamente κοινὸι. Ma con ciò tocchiamo il secondo aspetto che li accomuna.

8.5. Luoghi retorici e luoghi dialettici

Sull'uso del metodo topico si gioca una parte decisiva dei rapporti tra la retorica e la dialettica. Da un lato, infatti, esso registra un momento di strutturale convergenza tra le due discipline, giacché entram-

110. Così J. CHRISTENSEN, *The formal character of koinoi topoi in Aristotle's rhetoric and dialectic illustrated by the list in Rhetoric II 23*, «Cahiers de l'Institut du Moyen Age Grec et Latin» 57 (1988), pp. 3-10.

111. Così SPRUTE, *Aristoteles' Theorie der rhetorischen Argumentation*, «Gymnasium» 88 (1981), p. 273; *Die Enthymemtheorie der aristotelischen Rhetorik*, cit., p. 189.

112. Così GRIMALDI, *Studies in the philosophy of Aristotle's Rhetoric*, cit., p. 134: i κοινὸι τόποι «are ways in which the mind naturally and really reasons».

113. Così J. BRUNSCHWIG, *Rhétorique et dialectique, Rhétorique et Topiques*, in AA.VV., *Aristotle's Rhetoric. Philosophical Essays*, cit., pp. 57-96; del medesimo autore si veda anche l'*Introduction* all'edizione dei *Topici* da lui curata, Paris, Les Belles Lettres 1967, p. XXXIX e p. XL, dove rispettivamente scrive che il τόπος è «une machine à faire des prémisses à partir d'une conclusion donnée» e che, di conseguenza, opera «comme une règle, associée à un procédé de construction et fondée sur une loi» (corsivi dell'autore).

be, caratterizzando le loro argomentazioni per l'impiego di luoghi (*Rh.*, 1358a 10-12), costitutivamente connesso a quello di ἐνδοξα o di asserti deducibili da questi, rivelano così un medesimo impianto epistemico. A ben vedere, non solo la corrispondenza dell'entimema e dell'esempio con il sillogismo dialettico e l'induzione dialettica s'inquadra in un ambito teorico segnato dall'uso dei luoghi, ma in esso si precisano tutti i punti di contatto tra le due discipline. Alcuni ci sono già noti dallo studio delle utilità della retorica, e il loro rapporto con il metodo topico è subito evidente¹¹⁴. Ma anche il radicamento degli altri in questo metodo è altrettanto chiaro. Uno di essi è espresso dalla prerogativa della retorica di saper «scorgere sia ciò che è persuasivo, sia ciò che sembra essere persuasivo (τό τε πῦθανόν καὶ τὸ φαίνόμενον πῦθανόν)», così come è prerogativa della dialettica saper «(scorgere) sia un sillogismo che un sillogismo apparente (συλλογισμόν τε καὶ φαίνόμενον συλλογισμόν)» (1355b 15-17). In campo dialettico ciò è soprattutto evidente per quel particolare tipo di sillogismo che è la confutazione (essa è, infatti, come abbiamo ricordato, il sillogismo della contraddizione o un sillogismo con contraddizione della conclusione). E nel *De interpretatione* Aristotele mette in chiaro che una confutazione è apparente non soltanto perché falsa *in materia* (ossia perché, pur articolandosi in un sillogismo formalmente corretto, non deduce però la contraddizione, ma dà solamente a vedere di dedurla), bensì anche perché falsa *in forma*, ed è tale quella che si articola in un procedimento che sembra essere un sillogismo, ma in realtà non lo è: o per un uso scorretto del linguaggio (falsa *in dictione*), o per la forma del ragionamento (*extra dictionem*). E su ciascuno di questi vizi lo Stagirita conduce una det-

114. Abbiamo visto, infatti, che le argomentazioni su temi di giustizia sono espressamente indicate da Aristotele come argomentazioni che si valgono di questo metodo (1358a 12-17), per cui è evidente che l'abilità che la retorica fa acquisire nel discutere sul giusto e sull'ingiusto, così da mettere un soggetto in condizione di non dover soccombere nei processi per sua imperizia (1355a 21-24; cfr. *supra*, p. 82), richiama il primo uso della dialettica, per il formidabile allenamento mentale che entrambe fanno compiere nel ragionare sulla base di luoghi. Di conseguenza, anche l'analogia del quarto uso della retorica (1355a 38-b 7) con questo primo uso della dialettica s'inquadra nel comune impiego del metodo topico. L'incidenza di tale metodo nel secondo uso della dialettica e, di conseguenza, nella sua affinità con quello della dialettica «in rapporto agli incontri» è addirittura testuale nel far riferimento alla capacità della prima di persuadere διὰ τῶν κοινῶν (1355a 27). Ma anche l'«argomentare sillogisticamente le cose contrarie (τὰναντία συλλογίζεσθαι)» (1355a 34) su cui si fonda la terza utilità della retorica e che verifica un'analogia con l'identica capacità argomentativa della dialettica chiama in causa i luoghi, giacché solo a partire da essi è possibile ragionare movendo da asserti che assumano indifferentemente una delle due parti della contraddizione, e solo movendo da questo tipo di premesse si può dedurre, di volta in volta, o la tesi o la sua contraddittoria.

tagliata analisi, determinando le cause che lo producono. Parallelamente nella *Retorica*, dopo aver sottolineato che l'analogia tra i procedimenti argomentativi di questa disciplina e quelli della dialettica si attesta anche in riferimento all'entimema apparente (τὸ φαινόμενον ἐνθύμημα), che è il corrispettivo in campo retorico del sillogismo apparente (*Rh.*, 1356a 35-b 4) — in particolare, di quel sillogismo retorico apparente che è la confutazione falsa *in forma* —, in *Rh.*, 1397a 3-4 lo Stagirita enuncia un programma che comprende pure lo studio dei «(luoghi) propri di quelli che appaiono come entimemi, ma non sono entimemi, dal momento che, in realtà, non sono neppure sillogismi». E in *Rh.*, II, 24 egli dà concreta esecuzione a questo programma, enunciando i luoghi degli entimemi apparenti.

Com'è dunque chiaro, anche questa analogia tra retorica e dialettica si struttura in riferimento all'uso dei luoghi. Ma proprio su questo terreno si verificano anche strutturali divergenze tra le due τέχναι. Ché, mentre la retorica fa uso tanto di luoghi specifici che di luoghi comuni, di modo che, essendo gli uni e gli altri ἔνδοξα, le premesse delle sue argomentazioni, derivando da quei luoghi, sono esse stesse opinioni notevoli o attinenti al genere di cui tratta o di carattere generale, la dialettica non conosce l'impiego di luoghi propri, per cui i suoi sillogismi muovono unicamente da premesse che, nell'ambito degli ἔνδοξα, esprimono conoscenze di carattere generale. E poiché, come abbiamo visto, anche le premesse delle argomentazioni retoriche e dialettiche sono «principi» (cfr. *ante*, p. 25), dal momento che le prime sono «una sorta di dimostrazione» e le seconde sono analoghe alle prime, si può dire che la dialettica argomenta unicamente a partire da principi comuni, mentre la retorica fa uso di principi sia propri che comuni. Tali, per l'appunto, i due ordini di ἔνδοξα, e tali i luoghi che vi corrispondono.

Alcuni riscontri comprovano queste istanze. In *Soph. el.*, 170b 8-10 Aristotele afferma che

proprio del dialettico è l'esser in grado di comprendere tutti quanti i (modi) in seguito ai quali (παρ' ὅσα), mediante i (principi) comuni (διὰ τῶν κοινῶν), si costituisce o una confutazione reale o una confutazione apparente, vale a dire: o dialettica, o che abbia l'apparenza di essere dialettica, o eristica.

Qui, dunque, Aristotele afferma la peculiarità del dialettico di saper comprendere i modi secondo cui procedono sia le confutazioni reali che quelle apparenti, abbiano queste seconde natura eristica (ovvero, siano esse soltanto delle pseudoconfutazioni, condotte con il solo intendi-

mento di prevalere a tutti i costi nella discussione) o natura sofistica (ovvero, pseudoconfutazioni eseguite con l'intento di trarne un vantaggio di ordine pecuniario)¹¹⁵. E questa peculiarità gli deriva dal fatto di argomentare da ἐνδοξα che siano principi comuni.

Queste tesi sono ribadite anche in *Soph. el.*, 170a 34-b 1, ma da una prospettiva differente, nella quale Aristotele fa valere che anche il competente delle singole arti e delle singole scienze è in grado di comprendere se una confutazione concernente il suo ambito di conoscenza sia reale o apparente. Ma, per l'appunto, nel suo ambito di conoscenza; il che significa: valutando le confutazioni secondo i principi propri della scienza o dell'arte che professa. Al contrario il dialettico, muovendo da principi comuni, è in grado di comprendere se una confutazione è reale o apparente in qualunque ambito di conoscenza e su ogni argomento, anche su quelli di pertinenza delle singole arti e delle singole scienze, ma in questo caso conducendo l'esame non a partire dai principi propri di quelle arti e scienze, bensì da principi comuni. Chiara riaffermazione della tesi, già precedentemente incontrata, secondo cui la dialettica e la retorica smetterebbero di essere se stesse e inconsapevolmente assumerebbero lo statuto di una determinata scienza o arte se nelle loro argomentazioni procedessero dai principi propri di queste conoscenze.

È evidente [...] che bisogna assumere i modi non di tutte le confutazioni, ma di quelle che si costituiscono in seguito alla dialettica. Questi, infatti, sono comuni rispetto ad ogni arte e ad ogni facoltà. Ed è compito di chi conosce scorgere la confutazione che è conforme a ciascuna scienza: se ha l'apparenza (di esserlo) senza esserlo, e, se lo è, perché lo è. Invece (scorgere) la (confutazione) che deriva dai (principi) comuni (ἐκ τῶν κοινῶν) e non subordinati a nessun'arte, è compito dei dialettici. Ché, se conosciamo (i principi) dai quali procedono (ἐξ ὧν) i sillogismi costruiti sulle opinioni notevoli

115. Cfr. *Soph. el.*, 171b 23-33: «come l'ingiustizia nelle gare è una certa specie (di ingiustizia) ed è una sorta di combattimento ingiusto, così l'eristica è un combattimento ingiusto nell'opposizione verbale. Su questo terreno, infatti, coloro che si propongono di vincere a tutti i costi ricorrono ad ogni mezzo, ed in questo modo [agiscono] gli eristici. Pertanto coloro che sono tali in vista della vittoria in se stessa, sembrano essere uomini eristici ed amanti della rissa; invece coloro che (sono tali) in vista di una reputazione finalizzata al lucro, sono sofistici. Infatti la sofistica, come abbiamo detto, è una certa arte di procurarsi lucro da una sapienza apparente. Per questo tende a una sapienza apparente. E le persone amanti della rissa e i sofisti si servono dei medesimi discorsi, ma non per i medesimi fini, e lo stesso discorso sarà sofistico ed eristico, ma non per il medesimo aspetto, bensì, in quanto finalizzato ad una vittoria apparente è eristico, in quanto finalizzato ad una sapienza (apparente) è sofistico».

relativi a qualunque cosa, conosciamo (i principi) dai quali procedono (ἐξ ὧν) le confutazioni (*Soph. el.*, 170a 34-b 1).

In un terzo passo, infine, le medesime istanze vengono riproposte in una prospettiva ancora diversa: poiché la dialettica conduce la critica (è cioè peirastica ed exetastica) sulla base di principi comuni e non di principi propri di una determinata scienza o arte, la sua capacità critica si estende a qualunque argomento, anche a quelli delle singole scienze e arti. E poiché tali principi, essendo comuni, sono noti a tutti, tutti possono esercitare la critica, anche chi non è esperto di una determinata disciplina, giacché la critica non è conoscenza (ossia, altro è argomentare dai principi propri di una scienza o di un'arte, altro è saggiare le conoscenze delle scienze e delle arti a partire da principi comuni), e anche chi non è esperto di dialettica: ma con la basilare differenza che quest'ultima procede tecnicamente a criticare, ossia secondo un metodo e, dunque, conoscendo le cause dei procedimenti che pone in atto per effettuare la critica, mentre la critica delle persone comuni manca di tale consapevolezza metodologica, e cioè non procede secondo un'arte. E anche qui è chiaro il parallelo con la capacità della retorica di persuadere anche al di là dei tre ambiti in cui più specificamente svolge il suo ἔργον, giacché in tali settori essa si vale *unicamente* di luoghi comuni, ossia di entimemi costruiti su proposizioni che sono *soltanto* principi comuni, mentre nel persuadere su questioni di natura politica (genere deliberativo) o giudiziaria o epidittica può valersi di luoghi sia propri che comuni, costruire cioè entimemi che muovono da premesse costituite o da asserti specificamente aderenti all'oggetto in questione o di ordine generale.

Anche chi non conosca l'oggetto può comprendere la critica di un altro che non lo conosce, se (questi) fa delle concessioni: non a partire da ciò che conosce, né dai principi propri (ἐκ τῶν ἰδίων) (dell'oggetto), ma dalle conseguenze: tutte quelle che sono di tal fatta che, se uno le conosce, nulla impedisce che non abbia conoscenza della (relativa) arte, ma se uno non le conosce, necessariamente la ignora. Di conseguenza è chiaro che l'(arte) esaminativa non è scienza di nulla di determinato. Perciò ha per oggetto ogni cosa: ché tutte le arti fanno uso anche di alcune cose comuni (κοινὰς τισιν). Per questo tutti, anche gli ignoranti, si servono, in un certo modo, della dialettica e dell'(arte) esaminativa: tutti infatti si sforzano di sottoporre a esame coloro che si professano (sapienti). E queste cose (ταῦτα) sono i principi comuni (τὰ κοινά): essi, infatti, non li conoscono per nulla di meno, anche se sembrano parlarne troppo esteriormente. Tutti, dunque, fanno delle confutazioni: infatti partecipano senz'arte di ciò di cui la dialettica si occupa tecnicamente, e chi è atto ad esaminare con l'arte del

sillogismo è un dialettico. E poiché molti (principi) (πολλά) sono i medesimi per tutte le cose (κατὰ πάντων), ma non tali da costituire una qualche natura e un genere, bensì quali le negazioni, altri invece non sono di questo tipo, ma propri (ἴδια) (per ciascuna specie di cose), è possibile, procedendo da essi, comprendere la critica relativa a ogni cosa, e che se ne dia una qualche arte, e che essa non sia tale quali sono quelle che dimostrano (*Soph. el.*, 172a 23-b 1).

Da quanto si è fin qui accertato risulta dunque che:

(1) la retorica è metodologicamente affine alla dialettica per il fatto di argomentare sulla base di «luoghi», ossia di schemi di ragionamento che permettono la scelta delle premesse nelle inferenze;

(2) questa affinità sta alla base di tutti i punti di convergenza tra le due discipline o — quanto meno — in essa si inquadrano tutte le loro analogie;

(3) tuttavia, tale caratteristica comune non definisce un'identità, ma soltanto una somiglianza (per cui anche sotto il profilo metodologico retorica e dialettica non presentano un *medesimo* impianto, ma strutture *simili*), giacché i luoghi di cui si serve la retorica sono sia specifici che comuni, mentre quelli di cui si vale la dialettica sono soltanto luoghi comuni;

(4) ciò significa che anche le premesse delle argomentazioni retoriche sono principi sia propri che comuni, e precisamente (a) la retorica può valersi di entrambi i tipi di principi nell'argomentare in materia deliberativa, giudiziaria ed epidittica; (b) soltanto di principi comuni nell'argomentare al di fuori di questi tre generi; per converso, le premesse delle argomentazioni dialettiche sono costituite unicamente da principi comuni;

(5) all'uso dei luoghi comuni e dei principi comuni la dialettica affida strutturalmente la sua capacità critica; ossia, mediante essi questa disciplina costruisce sillogismi volti a saggiare la consistenza di una tesi e, in particolare, l'effettiva realtà o la mera apparenza di una confutazione. Per quanto invece attiene alla retorica, è già risultato che (a) anch'essa è capace di confutazioni, giacché alcuni entimemi hanno questa precisa finalità; (b) anch'essa è capace di scorgere un entimema reale da uno apparente e (c) nell'eseguire entrambe queste operazioni anch'essa chiama in causa i «luoghi». Resta ancora da accertare di che tipo siano, se si tratti di luoghi propri o di luoghi comuni. Fin d'ora è però chiaro che se si accerterà che si tratta di luoghi e di principi comuni, poiché grazie a essi la retorica estende il suo ambito di esercizio dai tre generi suddetti a tutti i generi di realtà, sarà con ciò stesso accertato che tanto (a) la capacità critica di questa disciplina quanto (b) la

sua capacità di discernimento tra l'entimema reale e l'entimema apparente si estendono universalmente. Donde, un ulteriore, strutturale punto di convergenza tra essa e la dialettica¹¹⁶.

Prima però di procedere a questi accertamenti è opportuno sottolineare come anche l'ultimo motivo di affinità tra le due τέχναι segnalato da Aristotele in *Rh.*, I, 1 s'inquadri in ultima analisi in un ambito teorico che vede in causa l'uso dei luoghi. Mi riferisco al fatto che, in diretta dipendenza della capacità della retorica di discernere un entimema reale da un entimema apparente, si configura anche la sua capacità di scorgere quale oratore parla secondo verità e quale invece parla in modo sofistico. Chiaro che, discendendo questa capacità da quella predetta, la quale chiama direttamente in causa l'impiego dei luoghi, anche la prima si regge su tale condizione. Così com'è chiaro che questa medesima condizione sta alla base anche dell'analogia secondo cui la retorica e la dialettica si distinguono dalla sofistica: vale a dire, del modo in parte uguale, in parte diverso in cui ciascuna di esse si rapporta a quest'ultima. L'identità sta in questo, e cioè che tanto in campo retorico, ossia nell'ingenerare persuasione, quanto in campo dialettico, ossia, nel praticare la discussione, chi usa mezzi sofistici si caratterizza per l'impiego di argomentazioni apparenti intenzionalmente adottate per procurarsi un guadagno. La sofistica, infatti, precisa Aristotele, ribadendo una tesi diffusamente esposta in *Soph. el.*, 171b 23-33 (cfr. la nota 111), «non consiste in una facoltà (ἐν τῇ δυνάμει), bensì in una scelta deliberata (ἐν τῇ προαιρέσει)» (*Rh.*, 1355b 17-18), quella per l'appunto di trarre profitto da un'arte solo apparente. Ma con la differenza che in campo retorico è parimenti un «oratore (ῥήτωρ) tanto chi (parla) secondo la scienza quanto chi (parla) secondo

116. In una tale unità e al tempo stesso in una tale differenza tra retorica e dialettica sembra doversi cogliere il senso di fondo dell'espressione con cui si apre il trattato: la retorica è il «controcanto (ἀντίστροφος)» della dialettica (*Rh.*, 1354a 1). Gli studiosi hanno messo in chiaro come l'uso di questo termine sia certamente polemico nei confronti della concezione platonica della retorica, che in *Gorgia*, 465d-e era detta ἀντίστροφος della culinaria per rimarcare il carattere di mera lusinga (κολακεία) e far risaltare l'assenza in essa di quella conoscenza dell'oggetto che qualifica invece le τέχναι. Per cui, la sottolineatura che la retorica è l'ἀντίστροφος non della culinaria, bensì della dialettica, equivale ad affermare che essa è un'«arte» (cfr. W. M. A. GRIMALDI, *Aristotle, Rhetoric I: Commentary*, New York, Fordham University Press 1980, pp. 1-2). Rilievo pertinentissimo, ma che non esprime la totalità del senso racchiuso nell'impiego di questo termine. Esso è tratto dal vocabolario della tragedia e indica quei versi del coro che, seguendo alla strofa, esprimono pensieri complementari a quelli espressi in essa. Così non basta riconoscere che la retorica è identica alla dialettica nell'essere entrambe delle τέχναι, ma in questa convergenza si determina altresì una differenza che le rende complementari e fa loro assumere un aspetto che le rende analoghe alla strofa e all'antistrofa del canto corale.

la scelta deliberata», ossia tanto chi cerca di convincere con autentiche $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\iota\varsigma$ quanto chi lo fa con argomentazioni apparenti usate a fine di lucro, mentre in campo dialettico si attribuisce il nome di «dialettico» soltanto a chi «(parla) [...] secondo la facoltà», fa cioè autentico uso della facoltà dialettica ed impiega perciò autentiche argomentazioni e confutazioni; invece, chi «(parla) secondo la scelta deliberata», ossia usa argomentazioni e confutazioni fallaci al fine di lucro, è un «sofista» (1355b 18-21). Come si vede, neppure si menziona il caso dell'oratore-erista, di quel retore cioè che usi persuasioni apparenti al solo fine di prevalere, di mostrare la sua bravura nei discorsi e di sentirsi soddisfatto della pura vittoria verbale, giacché sarebbe irrealistico pensare a una tale situazione là dove il discorso è finalizzato a far assumere una scelta politica o a far emettere un verdetto di colpevolezza o innocenza, oppure là dove la persuasione che può ingenerare non incide nel determinare la validità o meno di un asserto, come fa invece la dialettica nel suo uso scientifico, ma, semmai, può influire nel renderlo a tutta prima accettabile e convincente: dunque, in modo del tutto estrinseco. Quanto poi all'uso eristico del discorso epidittico, sarebbe ridicolo pronunciare elogi o biasimi sulla base di argomentazioni apparenti. Così, l'avversario dell'autentica retorica è la sofistica. Al contrario, come abbiamo visto, la dialettica si distingue e si contrappone tanto alla sofistica che all'eristica. È un'ulteriore conferma dell'utilità essenzialmente pratica della prima, laddove la seconda ha un'utilità che trapassa anche quest'ambito.

8.6. *I luoghi degli entimemi apparenti*

Si è visto che una delle prerogative della retorica è l'essere capace di scorgere, oltre a «ciò che è persuasivo», anche «ciò che sembra essere persuasivo ($\tau\acute{o}$ φαινόμενον πιθανόν)», così com'è proprio della dialettica saper scorgere, oltre che i sillogismi reali, anche i sillogismi apparenti (*Rh.*, 1355b 15-17). Si è visto infatti che, in parallelo con le argomentazioni che si elaborano in campo dialettico, anche in campo retorico si danno sillogismi apparenti (1356a 35-b 4). Ebbene, in *Rh.*, II, 24 Aristotele enuncia i luoghi di tali entimemi, in numero di nove. Ciò che a questa indagine interessa, è accertare che si tratta di luoghi comuni.

Per alcuni di essi — e si tratta della maggior parte — questo risulta dal confronto sia con i vizi che rendono le confutazioni false *in forma*, esposti da Aristotele in *Soph. el.*, 4 e 5, sia con le cause di questi paralogismi, indicate nel cap. 7 del medesimo trattato. Tali vizi e le rispettive cause, infatti, producono la falsità di una confutazione *in ogni*

ambito e per questo hanno carattere dialettico, rappresentano cioè i «modi (τρόποι)» (cfr. *Soph. el.*, 165b 23) del tipo suddetto di pseudo-confutazioni. Per cui è chiaro che anche i luoghi degli entimemi apparenti, se si mostreranno coincidenti con essi, avranno pari campo di applicabilità.

(1) Il primo di tali luoghi «dipende dall'espressione (παρὰ τὴν λέξιν)» e può attuarsi in due modi: (a) o facendo enunciazioni concise con le quali dare l'impressione di aver formulato un entimema, senza di fatto averne formulato nessuno, e ponendo preferibilmente assieme i punti essenziali di molti sillogismi; (b) oppure giocando sull'omonimia di un termine (*Rh.*, 1401a 1-25).

(a) Ora, è Aristotele stesso a indicare che «la parte (μέρος)» (a) è l'analogo di un luogo dialettico (1401a 2-3: ὥσπερ ἐν τοῖς διαλεκτικοῖς), precisando che, in questo campo, il paralogismo «consiste nell'enunciare in forma di conclusione, senza aver formulato un sillogismo, la proposizione finale "dunque, non è questo e questo", "dunque, è necessario che sia questo e questo"» (1401a 3-5); parimenti, «nel campo degli entimemi, il fare un'enunciazione in forma concisa e oppositiva ha l'apparenza di un entimema (infatti, l'espressione siffatta è ambito dell'entimema)» (1401a 5-7). Egli può così affermare che «il (paralogismo) di questo tipo sembra dipendere dalla forma dell'espressione (παρὰ τὸ σχῆμα τῆς λέξεως)» (1401a 7-8). Istanza di cui è evidente la corrispondenza con quella espressa in *Soph. el.*, 169b 14, dove lo Stagirita individua la causa (αἴτιον) dei paralogismi «che rendono come una sola (domanda) più domande» nella leggera differenza tra le relative espressioni (ἐν τῷ παρὰ μικρόν) (*Soph. el.*, 169b 11), ossia nella λέξις. Va inoltre osservato che in *Soph. el.*, 166b 10-14 i paralogismi dovuti alla λέξις sono indicati persino formalmente come il luogo di *Rh.*, 1401a 7-13 qui a tema: si dice, infatti, che «dipendono dalla forma dell'espressione (παρὰ τὸ σχῆμα τῆς λέξεως)» quei paralogismi per i quali «si interpreta in modo identico ciò che non è identico: per esempio, il maschile come femminile, o il femminile come maschile, o il neutro come una di queste due cose, o — ancora — la qualità come quantità, o la quantità come qualità, o l'attivo come passivo, o ciò che giace come attivo».

(b) Quanto poi alla «parte» (b), l'omonimia, in *Soph. el.*, 165b 26; 30-166a 6 lo Stagirita indica in questo vizio il primo di quelli per i quali si produce un paralogismo παρὰ τὴν λέξιν.

(2) Il secondo luogo degli entimemi apparenti «consiste nell'enunciare riunendo ciò che è diviso (τὸ διηρημένον συντιθέντα), o dividendo ciò che è composto (τὸ συγκειμένον διαιροῦντα)» (*Rh.*, 1401a 25-26).

Si tratta esattamente del terzo e del quarto vizio delle confutazioni false *in dictione*: la σύνθεσις e la διαίρεσις¹¹⁷.

(5) Il luogo degli entimemi apparenti indicato come quinto «è dovuto all'accidente (διὰ τὸ συμβεβηκός)» (*Rh.*, 1401b 14-15): si tratta di una pseudoinferenza con la quale a una determinazione si attribuisce una certa proprietà perché questa appartiene a un suo accidente: tale, per esempio — secondo l'aneddoto raccontato da Erodoto (II, 141) e richiamato anche da Aristotele (1401b 15-16) —, l'attribuire ai topi la proprietà di portare aiuto perché, rosicchiando le corde degli archi e le cinghie degli scudi dei soldati egiziani, contro i quali aveva mosso guerra Sennacherib, re dell'Assiria e dell'Arabia, accidentalmente vennero in suo aiuto.

Ebbene, in *Soph. el.*, 166b 20-21 Aristotele indica come primo dei paralogismi ἔξω τῆς λέξεως quello che si verifica «in seguito all'accidente (παρὰ συμβεβηκός)» e in *Soph. el.*, 166b 29-30 spiega che si incorre in una tale fallacia «quando si pensi che una qualunque (determinazione) appartiene similmente alla cosa e all'accidente». La ragione formale di un tale vizio è esposta in *Soph. el.*, 168a 34-b 10: esso contravviene alla regola per la quale «non si dà un sillogismo dell'accidente (μὴ ἔστι συλλογισμὸς τοῦ συμβεβηκότος)». Esattamente questa regola è violata dagli entimemi in oggetto.

(6) Il sesto luogo degli entimemi apparenti «è ciò che provoca il conseguente (τὸ παρὰ τὸ ἐπόμενον)» (*Rh.*, 1401b 20), consiste cioè nel derivare l'antecedente dal conseguente. La corrispondenza con quello che in *Soph. el.*, 167b 1-3 è illustrato come il quinto modo delle confutazioni false *extra dictionem* (peraltro già indicato in *Soph. el.*, 166b 24-25: τὸ παρὰ τὸ ἐπόμενον) si coglie immediatamente:

La confutazione che si costituisce in seguito al conseguente (παρὰ τὸ ἐπόμενον) ha luogo per il fatto di credere che la conseguenza sia convertibile. Quando infatti, esistendo questa cosa, esista di necessità quest'altra, ritengono anche che, se esiste questa seconda, di necessità esiste anche l'altra.

(7) Il luogo degli entimemi apparenti indicato come settimo «dipende dall'⟨assumere⟩ come causa (αἴτιον) ciò che non è causa (τὸ ἀναίτιον): per esempio, per il fatto che ⟨qualcosa⟩ si è prodotto assieme o dopo questa cosa» (*Rh.*, 1401b 29-30). La coincidenza con il sesto

117. Cfr. *Soph. el.*, 165b 26: «ταῦτα [scil., τὰ μὲν παρὰ τὴν λέξιν ἐμποιοῦντα τὴν φαντασίαν] δ' ἔστιν [...] σύνθεσις, διαίρεσις»; 166a 23-32, ove si portano casi di paralogismi παρὰ τὴν σύνθεσιν; 166a 33-38, ove si illustra il paralogismo παρὰ τὴν διαίρεσιν.

vizio delle confutazioni false *extra dictionem* balza immediatamente agli occhi: esso consiste nel «porre come causa (ὥς αἴτιον) ciò che non è causa (τὸ μὴ αἴτιον)» (*Soph. el.*, 166b 26; cfr. anche 167b 21-36).

(9) Il luogo indicato come nono (*Rh.*, 1402a 3-9) chiama in campo l'assumere ciò che è verisimile per un certo aspetto (τί) come verisimile in senso assoluto (ἀπλῶς). Anche qui, è Aristotele stesso che nel presentare il luogo richiama espressamente le fallacie eristiche che rendono un sillogismo puramente apparente e le argomentazioni dialettiche:

come nei (ragionamenti) eristici (ἐν τοῖς ἐριστικοῖς) si produce un sillogismo apparente in seguito al (fare un'assunzione) in senso assoluto (ἀπλῶς) e non in senso assoluto (μὴ ἀπλῶς), ma per un certo aspetto (τί): per esempio, nei (ragionamenti) dialettici (ἐν τοῖς διαλεκτικοῖς), (si può sostenere) che il non essere è, giacché il non essere «è» non essere, e che ciò che è inconoscibile è conoscibile, giacché ciò che è inconoscibile è conoscibile che è inconoscibile; così nei (ragionamenti) retorici si dà un entimema apparente in seguito a ciò che non è verisimile in senso assoluto (ἀπλῶς), ma è verisimile per un certo aspetto (τί), giacché questo non è universale.

E in effetti, in *Soph. el.*, 166b 22-23 Aristotele indica come secondo modo dei paralogismi *extra dictionem* «il dirsi in senso assoluto (ἀπλῶς) e non in senso assoluto (μὴ ἀπλῶς), ma sotto un certo aspetto (πῇ), o in un certo luogo (πού), o in un certo tempo (ποτέ), o in relazione a qualcosa (πρὸς τι)». Ed è interessante osservare che in *Soph. el.*, 166b 37-b 4, dopo aver esplicitato l'istanza, egli addebita a un tale vizio formale la medesima fallacia intorno all'essere e al non-essere indicata nel passo della *Retorica*:

I paralogismi che si costituiscono in seguito al dirsi questa data cosa in senso assoluto o sotto un certo aspetto e non in senso proprio, hanno luogo quando ciò che si enuncia in senso particolare sia stato assunto come enunciato in senso assoluto: per esempio, se il non esistente è oggetto di opinione, (sostengono) che il non esistente è. Ché non sono la stessa cosa l'essere alcunché e l'essere in senso assoluto.

8) Il fatto poi che nel passo di *Soph. el.*, 166b 22-23 sopra citato si faccia espresso riferimento anche al ποτέ, consente di ricondurre a questo modo delle confutazioni false *extra dictionem* l'ottavo luogo degli entimemi apparenti, consistente nell'«omissione del *quando* e del *come* (ἔλλειψις τοῦ ποτέ καὶ πῶς)» (*Rh.*, 1401b 34).

Anche il terzo e il quarto luogo degli entimemi apparenti, per i quali non si trova un riferimento altrettanto diretto e tematicamente preciso con i modi delle confutazioni false *in forma*, manifestano nondimeno il

loro carattere di luoghi comuni: in virtù dell'ampiezza del loro ambito di applicazione, che in tutta evidenza non è circoscritto a un determinato genere. Il terzo consiste infatti nell'usare l'esagerazione (δείνωσις), sia per costruire che per demolire una tesi, amplificando il fatto (*Rh.*, 1401b 3-9); il quarto prevede che si costruisca l'inferenza entimematica su un segno non necessario (un segno che, come abbiamo visto, è asillogistico, di modo che anche il corrispondente entimema è tale solo in apparenza) (*Rh.*, 1401b 9-14).

8.7. I luoghi degli entimemi confutativi

Già in *Rh.*, 1391b 12-14 Aristotele, affermando che «l'uso dei discorsi persuasivi è finalizzato a un giudizio (πρὸς κρίσιν)» non solo quando «si parli in riferimento a persone che contendono (πρὸς ἀμφισβητούντας)», ma anche quando «si parli in riferimento a un'ipotesi (πρὸς ὑπόθεσιν)» e spiegando che «è necessario usare il discorso e distruggere le (tesi) opposte (ἀναιρεῖν τὰ ἐναντία), contro le quali si costruisce il discorso come contro uno che contende», fa implicitamente riferimento agli entimemi confutativi.

Di tali entimemi egli parla invece espressamente in *Rh.*, 1396b 22-27, dove distingue «due specie (εἶδη)» di entimemi, quelli «atti a mostrare che (qualcosa) è o non è (τὰ δεικτικά ὅτι ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν)» e «quelli atti a confutare (τὰ ἐλεγκτικά)», rinviando ai *Topici* per ciò che riguarda la differenza tra un sillogismo e una confutazione e precisando che «l'entimema atto a mostrare consiste nel concludere movendo da cose sulle quali si è d'accordo (ἐξ ὁμολογουμένων)», invece «quello atto a confutare nel trarre come conclusioni le cose sulle quali si è in disaccordo (τὰ ἀνομολογούμενα)». In effetti, dai *Topici*, e precisamente da quel «nono libro» di questo trattato quali sono le *Confutazioni sofistiche*¹¹⁸, abbiamo visto che la confutazione è «un sillogismo della contraddizione», ovvero «un sillogismo con contraddizione della conclusione» (*Soph. el.*, 165a 2-3; 170b 1-2. Cfr. *ante*, p. 84).

Vi è subito da osservare che le «cose sulle quali si è in disaccordo» sono soltanto un analogo della «contraddizione» della tesi avversaria, ma non necessariamente ne rappresentano l'antifasi in senso tecnico, giacché non è detto che vi si contrappongano come una particolare negativa, se ciò che l'avversario sostiene è espresso da un'universale

¹¹⁸. Tale il giudizio degli studiosi (cfr. per esempio, Th. WAITZ, *Aristotelis Organon. Graece novis codicum auxiliis recognovit, scholiis ineditis et commentario instruxit*, Leipzig 1844; Neudruck der Ausgabe, Aalen 1965, vol. II, p. 528: «quae inscribi solent περί σοφιστικῶν ἐλέγκων, ea nos Topicorum librum nonum fecimus»).

affermativa, e viceversa, o come una particolare affermativa, se l'avversario nega in modo universale, o da un'universale negativa se l'avversario afferma in modo particolare, mentre sono queste le proposizioni che danno luogo alla contraddizione propriamente intesa (*De int.*, 17b 16-20). Né, di conseguenza, è detto che l'aver provato alcunché di ἀνομολογούμενον rispetto all'avversario comporti necessariamente la falsità della sua posizione, giacché soltanto le proposizioni contraddittorie e le antifasi individuali (del tipo *Socrate è bianco* — *Socrate non è bianco*) sono di necessità una vera e l'altra falsa (*De int.*, 17b 26-29), per cui la dimostrazione della verità dell'una vale *eo ipso* come dimostrazione della falsità dell'altra, e viceversa, mentre nulla vieta che gli ἀνομολογούμενα non siano né enunciati contraddittori, né enunciati del secondo tipo, potendo trattarsi di enunciati contrari, o subcontrari, o alterni, o subalterni. Essi *possono* senz'altro consistere anche in una contraddizione in senso tecnico (come appare da *Rh.*, 1403a 27-28: «se si è mostrato che ⟨qualcosa⟩ è stato, l'avversario ⟨dimostra⟩ che non è stato; se invece ⟨si è mostrato⟩ che ⟨qualcosa⟩ non è stato, l'avversario ⟨dimostra⟩ che è stato»), ma non vi è alcuna necessità che si costituiscano sempre in questo modo. Si può dire pertanto che la deduzione di ἀνομολογούμενα rappresenta la «confutazione retorica», in analogia con il carattere di «dimostrazione retorica (ἀπόδειξις ῥητορική)» dell'entimema (*Rh.*, 1355a 6-7), e che con questa precisazione si danno entimemi «atti a confutare (ἐλεγκτικά)».

Va inoltre osservato che anche il termine «specie (εἶδη)» si adatta a questo tipo di entimemi in senso ampio e non denota un uso tecnico. Infatti, la specie propriamente intesa è una divisione del genere originata da una differenza. Ma in *Rh.*, 1403a 24-30 Aristotele fa presente che è *stato-non è stato* «non possono costituire una differenza (οὐκ ἂν εἶη διαφορά)» entro il genere «entimema». Per questo «gli entimemi atti a dissolvere (λυτικά)» non «costituiscono una specie particolare di entimema (ἐνθυμήματος εἰδός τι)».

Ebbene, in *Rh.*, II, 22 Aristotele, distinti i luoghi propri da quelli comuni, annuncia che esporrà anche i luoghi degli entimemi confutativi (1397a 2: «annotando i ⟨luoghi⟩ atti a confutare») e in *Rh.*, II, 25 dà esecuzione a tale programma. Posto che per dissolvere (λύειν) gli entimemi si può portare (1) o un entimema che concluda in senso opposto (ἀντισυλλογισάμενος), (2) o un'obiezione (ἔνστασις), ossia «una proposizione contraria ad una proposizione» (la quale «si differenzia dalla proposizione perché può capitare che l'obiezione sia particolare, mentre la proposizione o non può affatto capitare ⟨che lo sia⟩ o non nei sillogismi universali») (*An. pr.*, 69a 37-b 1), egli precisa che:

1. gli entimemi con conclusione opposta si portano sulla base dei medesimi luoghi con i quali si costruiscono tutti gli entimemi; infatti, «i sillogismi [*scil.*, gli entimemi] procedono da opinioni notevoli, e molte cose comunemente ammesse sono contrarie tra loro» (1402a 32-34). Ora, poiché le opinioni notevoli che permettono di costruire tutti gli entimemi possono essere sia luoghi propri che luoghi comuni, come abbiamo visto, è chiaro che gli entimemi con conclusione opposta possono formularsi anche sulla base di questo secondo tipo di luoghi. Di conseguenza, poiché questi luoghi hanno un'estensione più vasta dei tre generi retorici, anche gli entimemi con conclusione opposta avranno tale ampiezza di applicabilità.

2. Identiche conclusioni valgono anche per quegli entimemi «atti a confutare» che consistono in obiezioni. Queste, precisa lo Stagirita, si portano in quattro modi: (a) o dall'argomento stesso (ἐξ αὐτοῦ), opponendo (α) o un'affermazione universale, (β) o un caso individuale; (b) o dall'argomento simile (ἐκ τοῦ ὁμοίου), mostrando che ciò che si attribuisce al soggetto vale anche per il soggetto contrario; (c) o dall'argomento contrario (ἐκ τοῦ ἐναντίου), mostrando che per il soggetto contrario non vige il contrario; (d) o adducendo giudizi contrari di persone note (ἐκ τῶν κεκρυμένων) (1402a 34-b 12). Come si vede, tutti e quattro i luoghi sono comuni, giacché non valgono per un determinato genere, ma per tutti i generi. E con ciò è chiara la loro ampia applicabilità.

9. Il linguaggio delle persuasioni

All'inizio del terzo libro della *Retorica*¹¹⁹ Aristotele fa presente che per formulare argomentazioni che risultino persuasive «non è sufficiente il possedere gli (argomenti) che si devono esporre, ma è necessario anche esporli come si deve (ὥς δεῖ εἰπεῖν)», giacché «(questo) contribuisce molto a che il discorso appaia di una certa qualità (ποόν τινα)» (*Rh.*, 1403b 15-18). Nelle righe immediatamente precedenti lo Stagirita, tracciando una sorta di schema complessivo della materia, afferma che i temi da trattare erano tre: i fattori dai quali si avranno le πίστεις, l'elocuzione (λέξις) e il modo in cui vanno disposte le parti del discorso (1403b 7-8); egli puntualizza altresì di aver già analizzato le πίστεις e di avere, in particolare, già sottoposto a esame i tre fattori dai

119. Sull'autenticità di questo libro, che, notoriamente, è stata ampiamente revocata in dubbio, oggi sembra convenire la maggior parte degli studiosi. Valide e convincenti prove in proposito sono state portate da A. Wartelle nell'*Introduction* all'edizione del terzo libro della *Rhétorique* curata da M. Dufour e da lui rivista, Paris, Les Belles Lettres 1973, pp. 7 sgg.

quali esse derivano, menzionando espressamente la capacità di disporre l'uditorio in un certo stato d'animo, la qualità morale dell'oratore e la forza logica dell'argomentazione (1403b 9-13). Si tratta, come si vede, almeno nel quadro dell'interpretazione che si è sostenuta nelle pagine precedenti, delle tre ἔντεχνοι πίστεις, fondate rispettivamente sull'ἡθος, sul πάθος e ἐν αὐτῷ τῷ λόγῳ. Quando dunque, alla fine del passo, il filosofo annuncia che tratterà della λέξις, ossia del modo in cui si devono esporre gli argomenti, giacché, come abbiamo testé letto, anche questo ha molta importanza a che il discorso risulti persuasivo, egli implicitamente ne dichiara l'importanza rispetto all'esposizione di tutte e tre le πίστεις. Il che significa: l'argomentazione retorica deve curare lo stile non soltanto per far insorgere i πάθη e nel far apparire gli ἡθη, ma anche quando si basa sulla «cosa medesima»; o — il che è lo stesso — l'elocuzione costituisce un elemento rilevante nella stessa formulazione in forma entimematica o di esempio di tutte e tre le fonti materiali dell'argomentazione. Non basta, dunque, che queste siano presentate in modo logicamente coerente, ma occorre anche che siano enunciate in uno stile espositivo che le renda suadenti. Lo studio della λέξις ha esattamente questo fine.

Poiché poi all'elocuzione, ossia allo stile da dare al discorso, si connette strutturalmente il modo di disporre le parole nel periodo, ecco che all'analisi della λέξις, che occupa i primi dodici capitoli del terzo libro, segue l'analisi della τάξις, nei capp. 13-19.

Anche all'esposizione di questa materia Aristotele intende dare il carattere di un'arte (τέχνη): non si tratta semplicemente di indicare come va pronunciato un discorso, o come va strutturata una frase, ma di conoscere le ragioni per le quali l'uso di un certo modo di enunciarlo e l'uso di certe strutture sintattiche lo rendono persuasivo. Ancora una volta, è la conoscenza delle cause l'oggetto della trattazione.

La materia, come già appare chiaro da questi brevi cenni, presenta un carattere letterario oltre che filosofico; di fatto, chi ne ha affrontato lo studio è stato mosso più da interessi del primo tipo che del secondo. Il che non vuol certamente dire che l'analisi della λέξις e della τάξις si aggiungano come una sorta di corpo estraneo all'analisi delle argomentazioni retoriche. Significa invece che l'indagine sull'elocuzione e sulla sintassi, benché concorra con quella sulle strutture argomentative a scandire la fisionomia complessiva del discorso retorico, chiama tuttavia in causa e pone in campo una materia la cui rilevanza è innanzitutto di ordine letterario. Infatti, all'indagine filosofica interessa fondamentalmente porre l'accento sul carattere causale che le strutture dell'elocuzione e della sintassi rivestono rispetto alla finalità persuasi-

va del discorso retorico, giacché soltanto con un tale requisito esse possono annoverarsi a pieno titolo e a buon diritto tra gli elementi che definiscono la materia retorica; ma lo studio specifico di tali strutture compete fondamentalmente al letterato. Per questo motivo qui ci limiteremo soltanto a qualche breve riferimento.

Per ciò che riguarda la λέξις, è subito da segnalare che con questo termine Aristotele intende sia l'elocuzione, lo stile, sia la dizione o, come egli dice, l'«azione oratoria (ὑπόκρισις)» (*Rh.*, 1403b 23. Cfr. la nota 1 di pp. 313-314). Questa seconda riguarda l'intonazione della voce e i ritmi che essa deve assumere in rapporto a differenti argomenti, e la relativa indagine deve occuparsi della «grandezza della voce», dell'armonia e del ritmo (1403b 27-31). Aristotele riconosce che l'azione oratoria ha un'enorme efficacia (1403b 21: δύναμις μεγίστη) ed è argomento che riguarda sia la retorica che la poetica. Tuttavia non è stato ancora fatto oggetto di una disamina tecnica, se si eccettua quel poco che in proposito ha scritto Trasimaco; del resto su di essa anche la tragedia e la rapsodia hanno tardivamente fissato la loro attenzione (1403b 36-1404a 15). Eppure deve essere oggetto di studio di un'arte, giacché l'attitudine a declamare è dono di natura e non richiede arte, ma l'elocuzione è una questione tecnica (1404a 15-16). Il filosofo riconosce che il relativo studio può sembrare futile, ma ne sottolinea la grande importanza (1404a 7: μέγα δύναται) a motivo della corruzione degli ascoltatori, i quali prestano più attenzione all'elocuzione che agli argomenti. Inoltre, una tale trattazione riveste importanza, ancorché ridotta, anche nel campo dell'insegnamento, non essendo indifferente intonare la voce in un modo piuttosto che in un altro nel presentare una tesi (1404a 5-12).

Se alla poetica compete lo studio dell'elocuzione in versi, alla retorica compete quello dell'elocuzione in prosa (1404a 39). Questa seconda deve essere chiara (σαφῆ) e adeguata all'oggetto, ossia né misera, né eccedente il suo valore (μήτε ταπεινὴ μήτε ὑπὲρ τὸ ἄξιωμα) (1404b 1-4). Si tratta, in sostanza, di trovare un giusto equilibrio tra questi due elementi. A rendere chiaro il discorso concorrono, in particolare, l'impiego di nomi e verbi usati in senso proprio (1404b 5-6) e un impiego moderato di glosse, di nomi doppi e di neologismi (1404b 26-30). Si debbono usare anche traslati ed espressioni non comuni, giacché gli uni e gli altri abbelliscono il discorso e lo rendono solenne, e per questo trovano un ampio impiego nella poesia; ma senza dare l'impressione di parlare in modo costruito e senza discostarsi da un eloquio che abbia il carattere della naturalezza (1404b 12-20). Anche la metafora, se appro-

priata, conferisce al discorso il massimo di chiarezza e assieme di esotismo; ed è tale la metafora costruita su un'analogia (1405a 8-11).

Di particolare interesse è poi la minuziosa analisi che Aristotele conduce sui diversi tipi di elocuzione in *Rh.*, III, 10. Qui egli distingue l'elocuzione propria del discorso scritto, che si deve conoscere per poter tramandare i pensieri ed è più esatta, dall'elocuzione propria del discorso orale, che è più confacente all'oratoria e richiede un corretto uso della lingua greca. Ve ne sono due specie, una delle quali è adatta a esprimere il carattere, l'altra a suscitare passioni. Quanto poi all'esattezza dell'espressione, essa è meno importante nei discorsi dinanzi al popolo, nei quali è soprattutto utile, invece, il possesso di una voce squillante; al contrario, richiedono un'elocuzione più esatta i discorsi giudiziari, specialmente quando il tribunale sia costituito da un unico giudice, giacché in questi casi gli aspetti retorici sono ridotti al minimo, manca il dibattito tra le parti e ha molto risalto ciò che è proprio e ciò che è estraneo all'oggetto di causa.

Tra le analisi sulla *τάξις* rivestono particolare interesse, nell'ottica di questa trattazione, le fini osservazioni di Aristotele sull'uso delle persuasioni nei tre generi retorici, svolte in *Rh.*, III, 17, e sui modi in cui interrogare l'avversario, esposti nel cap. 18. Si tratta in buona sostanza di regole la cui natura è al confine tra la retorica e la dialettica e che per questo ribadiscono anche sul piano dell'uso del linguaggio quello strutturale rapporto tra le due discipline che lo studio del loro impianto logico ed epistemologico ha messo in luce.

NOTA BIBLIOGRAFICA

1. Edizioni (con o senza traduzione a fronte)

- ARISTOTELIS, *Ars rhetorica* cum adnotationibus recensuit L. Spengel, accedit vetusta traslatio latina, Leipzig 1867.
- ARISTOTELIS, *Ars Rhetorica*, iterum edidit Adolphus Roemer, exemplar anastaticum iteratum, Lipsiae, Teubner 1923.
- ARISTOTLE, *The art of Rhetoric*, ed. with an english trans. by J. H. Freese, London and Cambridge, Heinemann, Loeb Classical Library 1926.
- ARISTOTE, *Rhétorique*, tome I et II: texte établi et traduit par Médéric Dufour, Paris, Les Belles Lettres 1932; tome III: texte établi et traduit par Médéric Dufour et A. Wartelle, Paris, Les Belles Lettres 1973.
- Ῥητορικη. Ἀρχαῖον κείμενον, εἰσαγωγή, μετάφρασις, σημειώσεις Ἡ. Φ. Ἡλιοῦ, Ἀθῆναι 1940.
- Poetics of Aristotle, On style (de elocutione) by Demetrius Phalereus and selection from Aristotle's Rhetoric with Thomas Hobbe's Digest and Ars Poetica by Orace*, edited by T. A. Moxon, London, Dent 1943.
- ARISTOTELES, *El arte de la retorica*, texto griego y traducción con notas y commentarium de E. I. Granero, Mendoza 1951.
- ARISTOTELES, *Retorica*, edición del texto con aparato crítico, traducción, prólogo y notas de A. Tovar, Madrid, Instituto de Estudios Políticos 1953.
- ARISTOTELIS, *Ars rhetorica*, recognovit adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press (Oxford Classical Texts) 1959; 2^a ed. 1964.
- ARISTOTELIS, *Ars rhetorica*, edidit Rudolfus Kassel, Berlin and New York, Walter De Gruyter 1976.

2. Commentari

- ARNHART L., *Aristotle on political reasoning: a commentary on the Rhetoric*, DeKalb, Northern Illinois University Press 1981.
- AVERROES, *Three short commentaries on Aristotle's Topics, Rhetoric and Poetics*, by C. E. Butterworth, Albany 1977.
- GRIMALDI W. M. A., *Aristotle, Rhetoric I: Commentary*, New York, Fordham University Press 1980.
- GRIMALDI W. M. A., *Aristotle, Rhetoric II: Commentary*, New York, Fordham University Press 1988.

MAJORAGIUS M. A., *In tres Aristotelis libros De arte rhetorica, quos ipse latinus fecit, explanationes*, Paduae, Seminarius Patavinus 1689.

The Rhetoric of Aristotle, translation with a commentary by Edward Meredith Cope, revised and edited by John Edwin Sandys, 3 voll., Cambridge, Cambridge University Press 1867; rist. in 1 vol., New York 1973.

3. Traduzioni

a) In italiano

ARISTOTELE, *La Retorica*, tr. it. di A. Plebe, Bari, Laterza 1961; riedita in ARISTOTELE, *Opere*, vol. 10: *Retorica e Poetica*, Roma-Bari, Laterza 1973 (la *Retorica* occupa le pp. 1-189).

ARISTOTELE, *Retorica*, introduzione di F. Monticati, testo critico, traduzione e note di M. Dorati, Milano 1996.

b) In inglese

The Rhetoric of Aristotle, translation with a commentary by Edward Meredith Cope, revised and edited by John Edwin Sandys, 3 voll., Cambridge, Cambridge University Press 1877; rist. in 1 vol., New York 1973.

ARISTOTLE, *The art of Rhetoric*, ed. with an English trans. by J. H. Freese, London, Heinemann, Loeb Classical Library 1926.

ARISTOTLE, *Rhetoric*, translated into English by L. Cooper, New York, D. Appleton-Century Company 1932.

ARISTOTLE, *Rhetorica*, translated into English by W. Rhys Roberts, in *The works of Aristotle*, translated into English under the editorship of W. D. Ross, vol. XI, Oxford, Clarendon Press 1949.

ARISTOTLE, *The Rhetoric and Poetics*, by F. Solmsen, New York, Modern Library 1954.

ARISTOTLE, *On Rhetoric. A theory of civic discourse*, newly translated with introduction, notes and appendixes by George A. Kennedy, New York and Oxford, Oxford University Press 1991.

c) In francese

ARISTOTE, *Rhétorique*, traduite en français avec la *Rhétorique à Alexandre* et une appendice sur l'enthymème par Barthélémy Saint-Hilaire, 2 voll., Paris, Lagrange 1870.

ARISTOTE, *La Rhétorique*, tome I et II: texte établi et traduit par Médéric Dufour, cit.; tome III: texte établi et traduit par Médéric Dufour et A. Wartelle, cit.

d) *In tedesco*

ARISTOTELES'S *Drei bücher über die Rhetorik*, Übersetzung mit A. Stahr, Stuttgart 1862.

ARISTOTELES, *Rhetorik*, Übersetzung mit einer Bibliographie, Erläuterungen und einem Nachwort von F. G. Sievke, München 1980.

e) *In spagnolo*

ARISTOTELES, *El arte de la retorica*, texto griego y traducción con notas y commentarium de E. I. Granero, cit.

ARISTOTELES, *Retorica*, edición del texto con aparato crítico, traducción, prólogo y notas de A. Tovar, cit.

4. Studi critici sulla retorica aristotelica

AA.VV., *Aristotle: the classical heritage of Rhetoric*, edited by Keith V. Erickson, Metuhen, The Scarecrow Press 1974.

AA.VV., *Aristotle's Rhetoric. Philosophical Essays*, Proceedings in the twelfth Symposium Aristotelicum, edited by D. J. Furley and A. Nehamas, Princeton, Princeton University Press 1994.

AA.VV., *Essays on Aristotle's Rhetoric*, edited by A. Okseberg Rorty, Berkeley, University of California Press 1996.

AA.VV., *Landmark essays on aristotelian Rhetoric*, edited by Richardt Leo Enos and Lois Peters Agnew, Mahwah, Lawrence Erlbaum Associates 1998.

AA.VV., *Les orateurs attiques vus par les artistes grecs*, ed. par J. Vincent, Bruxelles, Castelain 1992.

AA.VV., *Persuasion: Greek rhetoric in action*, edited by Ian Worthington, London and New York, Routledge 1994.

AA.VV., *Rhetorika. Schriften zur aristotelischen und hellenistischen Rhetoric*, hrs. von Rudolf Stark, Hildesheim, Olms 1968.

ARCOLEO S., *Nota alla Retorica di Aristotele*, «Paideia» 19 (1964), pp. 173-177.

ARNHART L., *The rationality of political speech: an interpretation of Aristotle's Rhetoric*, «Interpretation» 9 (1981), pp. 141-154.

ATWILL J. M.-LAUER J., *Refiguring rhetoric as art: Aristotle's concept of techne*, in AA.VV., *Discourse studies in honour of James Kinneavy*, edited by Rosalind J. Gabin, Potomac 1990, pp. 13-34.

BENOIT W., *Isocrates and Aristotle on Rhetoric*, «Rhetoric Society Quarterly» 20 (1990), pp. 251-260.

BITZER L., *Aristotle's enthymeme revised*, «Quarterly Journal of Speech» 45 (1959), pp. 399-408; rist. in AA.VV., *Landmark essays on Aristotelian Rhetoric*, cit., pp. 3-13.

BLACK D., *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in medieval Arabic philosophy*, Leiden, Brill 1990.

- BRANDES P. D., *A history of Aristotle's Rhetoric, with a bibliography of early printings*, Metuhen, The Scarecrow Press 1989.
- BRANDES P. D., *Evidence in Aristotle's Rhetoric*, «Speech Monographs» 28 (1961), pp. 21-28.
- BRANDES P. D., *Printings of Aristotle's Rhetoric during the fifteenth and sixteenth century*, «Communication Monographs» 52 (1985), pp. 368-376; rist. in AA.VV., *Landmark essays on aristotelian Rhetoric*, cit., pp. 245-257.
- BRANDES P. D., *The composition and preservation of Aristotle's Rhetoric*, «Speech Monographs» 35 (1968), pp. 482-492.
- BRANDIS C. A., *Über Aristoteles' Rhetorik und die griechischen Ausleger derselben*, «Philologus» 4 (1849), pp. 1-47.
- BRINTON A., *The outmoded psychology of Aristotle's Rhetoric*, «Western Journal of Speech Communication» 54 (1990), pp. 204-218.
- BRUNDSCHWIG J., *Rhétorique et dialectique, Rhétorique et Topiques*, in AA.VV., *Aristotle's Rhetoric. Philosophical Essays*, cit., pp. 57-96.
- BUCHHEIT V., *Untersuchungen zur Theorie des Genos Epideiktikon von Gorgias bis Aristoteles*, München, Max Hüber Verlag 1960.
- BURKERT W., *Aristoteles im Theater. Zur Datierung des 3 Buches der Rhetorik und der Poetik*, «Museum Helveticum» 32 (1975), pp. 67-81.
- BURNYEAT M. F., *Enthymeme: Aristotle on the logic of persuasion*, in AA.VV., *Aristotle's Rhetoric. Philosophical Essays*, cit., pp. 3-55.
- BURNYEAT M. F., *Enthymeme: Aristotle on rationality of Rhetoric*, in AA.VV., *Essays on Aristotle's Rhetoric*, cit., pp. 88-115.
- CAREY C., *Rhetorica means of persuasion*, in AA.VV., *Persuasion: Greek rhetoric in action*, cit., pp. 26-45; per ciò che riguarda espressamente Aristotele, pp. 34 sgg.
- CHRISTENSEN J., *The formal character of koinoi topoi in Aristotle's rhetoric and dialectic illustrated by the list in Rhetoric II 23*, «Cahiers de l'Institut du Moyen Age Grec et Latin» 57 (1988), pp. 3-10.
- CLASSEN C. J., *Principi e concetti morali nella Retorica di Aristotele*, «Elenchos» 10 (1989), pp. 5-22.
- COLLE TH., *The origins of rhetoric in ancient Greece*, Baltimore, Johns Hopkins University Press 1991.
- CONLEY T. M., *Pathe and pisteis: Aristotle, Rhetoric II, 2-11*, «Hermes» 110 (1982), pp. 300-315.
- CONLEY T. M., *The enthymeme in perspective*, «Quarterly Journal of Speech» 70 (1984), pp. 168-187.
- CONSIGNY S., *Dialectical, rhetorical and Aristotelian rhetoric*, «Philosophy and Rhetoric» 22 (1989), pp. 281-287.
- CONSIGNY S., *The rhetorical example*, «Southern Speech Communication Journal» 41 (1976), pp. 121-134.

- COOPER J. M., *Ethical-political theory in Aristotle's Rhetoric*, in AA.VV., *Aristotle's Rhetoric. Philosophical Essays*, cit., pp. 193-210.
- COOPER L., *Aristotle Rhetoric III*, 16, 1417b 18-28, «American Journal of Philology» 50 (1929), pp. 170-181.
- COPE E. M., *Introduction to Aristotle's Rhetoric with analysis, notes and appendices*, London and Cambridge, Macmillan and Co. 1867; rist. Hildesheim 1970.
- COPER J. M., *Rhetoric, dialectic and the passions*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 11 (1993), pp. 175-198.
- CREM T., *The definition of rhetoric according to Aristotle*, «Laval Théologique et Philosophique» 12 (1956), pp. 233-250; rist. in AA.VV., *Aristotle: the classical heritage of Rhetoric*, cit., pp. 52-71.
- CROISSANT-GÖDERT J., *La classification des sciences et la place de la rhétorique dans l'œuvre d'Aristote*, in AA.VV., *Actes du XI^{ème} Congrès International de Philosophie*, vol. XIV, Louvain 1953, p. 269-275.
- DE ROMILLY J., *Magic and rhetoric in ancient Greece*, Cambridge, Cambridge University Press 1975.
- DIELS H., *Über das dritte Buch der aristotelischen Rhetorik*, in «Philosophie und historische Abhandlungen kgl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin» 1886, pp. 3-34; rist. in AA.VV., *Rhetorika. Schriften zur aristotelischen und hellenistischen Rhetorik*, cit., pp. 89-120.
- ENOS R. L.-LAUER J. M., *The meaning of heuristic in Aristotle's Rhetoric and its implications for contemporary rhetorical theories*, in AA.VV., *A rhetoric of doing: essays on written discourse in honour of James L. Kinneavy*, edited by Stephen Witte, Neil Nakadate and Roger D. Cherry, Carbondale, Southern Illinois University Press 1922, pp. 79-87; rist. in AA.VV., *Landmark essays on Aristotelian Rhetoric*, cit., pp. 203-212.
- ERICKSON K. V., *Aristotle's Rhetoric: five centuries of philological research*, Meuchen, The Scarecrow Press 1975.
- ERICKSON K. V., *The lost rhetoric of Aristotle*, «Speech Monographs» [nuovo «Communication Monographs»] 43 (1976), pp. 229-237; rist. in AA.VV., *Landmark essays on Aristotelian Rhetoric*, cit., pp. 3-13.
- ERNESTI J. C. G., *Lexicon Technologiae Graecorum Rhetoricae*, Leipzig, C. Fritsch 1795, rist. Hildesheim, Zürich und New York, George Olms 1983.
- FACCIOLATI J., *De enthymemate acroasis*, Paduae 1724.
- FEY G., *Das ethische Dilemma der Rhetorik in der Theorie der Antike und der Neuzeit* (Konstanz Universität Dissertation), Stuttgart, Rhetor 1990.

- FORTENBAUGHT W. W., *Aristotle on emotion. A contribution to philosophical psychology, rhetoric, poetics, politics and ethics*, New York, Barnes & Noble 1975.
- FORTENBAUGHT W. W., *Aristotle's Rhetoric on emotion*, «Archiv für Geschichte der Philosophie» 52 (1970), pp. 40-70; rist. in AA.VV., *Aristotle: the classical heritage of Rhetoric*, cit., pp. 205-234; rist. in AA.VV., *Articles on Aristotle*, vol. IV: *Psychology and Aesthetic*, edited by Jonathan Barnes, Malcolm Schofield and Richard Sorabji, London, Duckworth 1979, pp. 133-153.
- FORTENBAUGHT W. W., *Cicero knowledge of the rhetorical treatises of Aristotle and Theophrastus*, in AA.VV., *Cicero's knowledge of the Peripatos*, edited by William W. Fortenbaugh and Peter Steinmetz, New Brunswick and London, Transaction Publishers 1989, pp. 39-60.
- GARRET J. E., *Aristotle's non-technical conception of techne*, «Modern Schoolman» 64 (1987), pp. 283-294.
- GARVER E., *Aristotle's Rhetoric on unintentionally hitting the principles of sciences*, «Rhetorica» 6 (1989), pp. 381-393.
- GARVER E., *Aristotle's Rhetoric: an art of character*, Chicago, Chicago University Press 1994.
- GARVER E., *The human function and Aristotle's art of rhetoric*, «History of Philosophy Quarterly» 6 (1989), pp. 133-146.
- GASTALDI S., *Pathe and polis: Aristotle's theory of passion in the Rhetoric and Ethics*, «Topoi» 6 (1987), pp. 105-110.
- GASTALDI S., *Discorso della città e discorso della scuola. Ricerche sulla Retorica di Aristotele*, Firenze, La Nuova Italia 1981.
- GEISSNER H., *Der Fünfsatz. Ein Kapitel Redetheorie und Redepädagogik*, «Wirkendes Wort» 18 (1968), pp. 258-278.
- GENETTE G., *La Rhétorique restreinte*, «Communications» 16 (1970), pp. 158-171.
- GOHLKE P., *Die Entstehung der aristotelischen Ethik, Politik, Rhetorik*, Sitzungsberichte der Wissenschaften Akademie in Wien, 123, Wien Rohrer 1944.
- GREEN L. D., *Aristotelian rhetoric, dialectic and the tradition of «antistrophos»*, «Rhetorica» 8 (1990), pp. 5-27.
- GRIMALDI W. M. A., *The enthymeme in Aristotle*, Diss., Princeton 1953.
- GRIMALDI W. M. A., *A note on the πλοτεῖς in Aristotle's Rhetoric 1354-56*, «American Journal of Philology» 78 (1957), pp. 188-192.
- GRIMALDI W. M. A., *Rhetoric and the philosophy of Aristotle*, «Classical Journal» 53 (1958), pp. 371-375.
- GRIMALDI W. M. A., *Rhetoric and truth. A note on Aristotle's Rhetoric 1355a 21-24*, «Philosophy and Rhetoric» 11 (1978), pp. 173-177.
- GRIMALDI W. M. A., *Semeion, tekmerion, eikos in Aristotle's Rhetoric*, «American Journal of Philology» 101 (1980), pp. 383-397.

- GRIMALDI W. M. A., *Studies in the philosophy of Aristotle's Rhetoric*, Hermes-Eizelschriften, 25, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag 1972, pp. 1-151; rist. in AA.VV., *Landmark essays on Aristotelian Rhetoric*, cit., pp. 15-159.
- HALLIWELL S., *Philosophy and rhetoric*, in AA.VV., *Persuasion: Greek rhetoric in action*, cit., pp. 222-243; per ciò che riguarda specificamente Aristotele, pp. 234-239.
- HALLIWELL S., *Popular morality, philosophical ethics and the Rhetoric*, in AA.VV., *Aristotle's Rhetoric. Philosophical Essays*, cit., pp. 211-230.
- HARLFINGER D.-REINSCH D., *Die Aristotelica des Parisinus Gr. 1741. Zur Überlieferung von Poetik, Rhetorik, Physiognomik, De signis, De veterum situ*, «Philologus» 114 (1970) pp. 28-50.
- HARRIS E. M., *Law and oratory*, in AA.VV., *Persuasion: Greek rhetoric in action*, cit., pp. 130-150; per ciò che riguarda specificamente Aristotele, pp. 139-140.
- HAUSER G., *The example in Aristotle's Rhetoric: bifurcation or contradiction?*, «Philosophy and Rhetoric» 1 (1968), pp. 78-90; rist. in AA.VV., *Aristotle: the classical heritage of Rhetoric*, cit., pp. 156-168.
- HELLWIG A., *Untersuchungen zur Theorie der Rhetorik bei Plato und Aristoteles*, Hypomnepata, 38, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1973.
- HERRICK M., *The early history of Aristotle's Rhetoric in England*, «Classical Quarterly» 5 (1942), pp. 242-257.
- HILL F., *The amorality of Aristotle's Rhetoric*, «Greek, Roman and Byzantine Studies» 22 (1981), pp. 133-147.
- HOWELL W. S., *Aristotle and Horace on rhetoric and poetics*, «Quarterly Journal of Speech» 54 (1968), pp. 325-339.
- HULTZEN L., *Aristotle's Rhetoric in England to 1600*, Diss. non pubblicata, Cornell University, Departments of Classic.
- KALINOWSKI G., *Die Rhetorik des Aristoteles und die juristische Logik: zum formalen Charakter der rhetorischen Beweisführung*, in AA.VV., *Rhetorische Rechtstheorie*, hrs. Von Ottmar Ballweg und Thomas Michael Seibert, Freiburg und München, Karl Alber Verlag 1982, pp. 99-110.
- KANTELHARDT A., *De Aristotelis Rhetoricis*, Diss., Göttingen 1911.
- KASSEL R., *Der Text der aristotelischen Rhetorik: prolegomena zu einer kritischen Ausgabe*, Peripatoi, Philologisch-historische Studien zum Aristotelismus in Verbindung mit H. J. Drossaart Lulofs, L. Minio-Paluello, R. Weil, herausgegeben von Paul Moraux, Bd. 3, Berlin und New York, De Gruyter 1971.
- KENNEDY G. A., *Aristotle on the period*, «Harvard Studies in Classical Philology» 63 (1958), pp. 283-288.
- KINNEAVY J. L., *William Grimaldi-reinterpreting Aristotle*, «Philo-

- sophy and Rhetoric» 20 (1987), pp. 183-200; rist. in AA.VV., *Landmark essays on Aristotelian Rhetoric*, cit., pp. 161-175.
- KRAUS O., *Neue Studien zur aristotelischen Rhetorik, insbesondere über das γένος ἐπιδεικτικόν*, Halle 1907.
- LABARRIÈRE J. L., *L'orateur politique face à ses contraintes*, in AA.VV., *Aristotle's Rhetoric. Philosophical Essays*, cit., pp. 231-253.
- LAKS A., *Substitution et connaissance: une interprétation unitaire (ou presque) de la théorie aristotélicienne de la métaphore*, in AA.VV., *Aristotle's Rhetoric. Philosophical Essays*, cit., pp. 283-305.
- LAKS A., *Zeitgewinn. Bemerkungen zum Unterschied zwischen Metapher und Vergleich in Aristoteles' Rhetorik*, in AA.VV., *Sagen, was die Zeit ist. Analysen zur Zeitlichkeit der Sprache*, hrs. von E. Rudolph und H. Wismann, Stuttgart 1922, pp. 11-19.
- LALLOT J., *Metaphora. Le fonctionnement sémiotique de la métaphore selon Aristote*, in AA.VV., *Recherches sur la philosophie et le langage*, 9 (numéro spécial consacré à la métaphore), Université de Grenoble 2 (1988), pp. 47-58.
- LASSAN M. J., *Pros krisin tina politiken. Untersuchungen zur aristotelischen Rhetorik*, Wiesbaden Herrassowitz 1981.
- LAWSON-TANCRED H. C., *Aristotle: the art of rhetoric*, Harmondsworth, Penguin Books 1991.
- LEIGHTON S. R., *Aristotle and the emotions*, «Phronesis» 27 (1982), pp. 144-174.
- LEIGHTON S. R., *Aristotle's courageous passions*, «Phronesis» 33 (1988), pp. 76-99.
- LIENHARD J. T., *A note on meaning of πίστις in Aristotle's Rhetoric*, «American Journal of Philology» 87 (1966), pp. 446-454.
- LLOYD G. E. R., *The revolutions of wisdom*, Berkeley-Los Angeles-London 1987.
- LORD C., *The intention of Aristotle's Rhetoric*, «Hermes» 109 (1981), pp. 326-339.
- LOSSAU M. J., *Μοχθηρία τῶν πολιτειῶν und ὑπόκρισις*, «Rheinisches Museum für Philologie» 114 (1971), pp. 146-158.
- LOSSAU M. J., *Πρὸς κρίσιν τινὰ πολιτικὴν. Untersuchungen zur aristotelischen Rhetorik*, Wiesbaden 1981.
- MAC CALL M., *Aristotle, Rhetoric III, 4, 1407a 15 and 11, 1413a 15*, «Rheinisches Museum für Philologie» 111 (1968), pp. 159-165.
- MAC KAY L. A., *Aristotle, Rhetoric, 16, 11 (1417b 12-20)*, «American Journal of Philology» 74 (1953), pp. 281-286.
- MADDEN E. H., *The enthymeme: crossroads of logic, rhetoric and metaphysics*, «Philosophical Review» 61 (1952), pp. 368-376.
- MADDEN E. H., *Aristotle's treatment of probability and signs*, «Philosophy of Science» 24 (1957), pp. 167-172.
- MAINBERGER G., *Rhetorica. Reden mit Vernunft: Aristoteles, Cicero, Augustin*, Stuttgart, Bad-Canstatt 1965.

- MARCHAND S.-LUBNECK E., *Proof and persuasion*, Turnhout, Brepols 1997.
- MARX F., *Aristoteles Rhetorik*, «Berichte der kgl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig» 52 (1900), pp. 238-241; rist. in AA.VV., *Rhetorika*, cit.
- Mc BURNEY J. H., *The place of the enthymeme in rhetorical theory*, «Speech Monographs» 3 (1936), pp. 49-74; rist. in AA.VV., *Aristotle: the classical heritage of Rhetoric*, cit., pp. 117-140.
- Mc CABE M. M., *Arguments in context: Aristotle's defence of rhetoric*, in AA.VV., *Aristotle's Rhetoric. Philosophical Essays*, cit., pp. 129-165.
- Mc KEON R., *Rhetoric and poetic in Aristotle*, in AA.VV., *Aristotle's Poetics and English literature*, edited by Elder Olson, Chicago, Chicago University Press 1965, pp. 201-236.
- MILER A. B.-BEE J. D., *Enthymeme: body and soul*, «Philosophy and Rhetoric» 5 (1972), pp. 201-214.
- MOST G. W., *Seeming and being: sign and metaphor in Aristotle*, in AA.VV., *Creativity and imagination. Close studies from the classical age to the twentieth century*, edited by M. Amsler, Studies in Science and Culture, 3, Newark-London-Toronto 1987, pp. 11-33.
- MOST G. W., *The uses of endoxa: philosophy and rhetoric*, in AA.VV., *Aristotle's Rhetoric. Philosophical Essays*, cit., pp. 167-190.
- MUDD C. S., *The enthymeme and logical validity*, «The Quarterly Journal of Speech» 45 (1959), pp. 409-414.
- MURPHY J., *The scholastic condemnation of rhetoric in the commentary of Giles of Rome on the Rhetoric of Aristotle*, in AA.VV., *Arts libéraux et philosophie au moyen âge*, Actes du quatrième Congrès International de Philosophie Médiévale, Montréal, Institut d'Etudes Médiévales 1969, pp. 833-841.
- NADEAU R., *Some Aristotelian and stoic influences on the theory of stases*, «Speech Monographs» [nuovo «Communication Monographs»] 26 (1959), pp. 248-254; rist. in AA.VV., *Landmark essays on Aristotelian Rhetoric*, cit., pp. 193-201.
- NATALI C., *Aristote et les méthodes d'enseignement de Gorgias*, in AA.VV., *Positions de la sophistique*, par Barbara Cassin, Paris, Vrin 1986, pp. 105-116.
- NEHAMAS A., *Pity and fear in Rhetoric and Poetics*, in AA.VV., *Aristotle's Rhetoric. Philosophical Essays*, cit., pp. 257-282.
- NUSSBAUM M. C., *Saving Aristotle's Appearances*, in AA.VV., *Language and Logos*, edited by M. Schofield and M. Nussbaum, Cambridge, Cambridge University Press 1982.
- NUSSBAUM M., *The discernment of perception: an Aristotelian conception of private and public rationality*, in AA.VV., *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, edited by John J. Cleary, Lanham, University Press of America 1986, pp. 151-201.

- OATES W. J., *Aristotle and the problem of value*, in AA.VV., *Aristotle: the classical heritage of Rhetoric*, cit., pp. 102-116.
- OEHLE K., *Logic of relations and inference from signs in Aristotle*, «Ars Semiotica» 4 (1981), pp. 237-246.
- OLIA J. R., *The intended uses of Aristotle's Rhetoric*, «Speech Monograph» 3 (1968), pp. 137-148.
- PALMER G. F., *The τόποι of Aristotle's Rhetoric as exemplified in Orator*, Diss. Chicago 1934.
- PAPADIMITRIOU E., *Ethische und psychologische Grundlagen der aristotelischen Rhetorik*, Frankfurt am Main, Lang 1979.
- PETIT A., *Métaphore et mathésis dans la Rhétorique d'Aristote*, in AA.VV., *Recherches sur la philosophie*, cit., pp. 59-71.
- PIAZZA F., *L'animo che pensa. L'entimema nella letteratura pre-aristotelica*, in AA.VV., *La ricerca filosofica*. Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Palermo, 9: *La memoria*, Palermo, Novecento 2000, pp. 233-249.
- PIAZZA F., *Ethos e pathos nella Retorica di Aristotele. Interpretazioni recenti*, «Giornale Filologico Ferrarese» 13 (1990), pp. 5-33.
- PIAZZA F., *Entimema. Una teoria del discorso persuasivo nella retorica greca tra il V e il IV secolo a. C.*, Diss., Palermo 1995.
- PIAZZA F., *Argomentazione retorica e ragionamento naturale. Il caso dell'entimema aristotelico*, in AA.VV., *Linguistica impura. Dieci saggi di filosofia del linguaggio tra storia e teoria*, a cura di S. Vecchio, Palermo, Novecento 1996, pp. 127-138.
- PIAZZA F., *Il corpo della persuasione. L'entimema nella retorica greca*, Palermo, Novecento 2000.
- PLEBE A., *Retorica aristotelica e logica stoica*, «Filosofia» 1 (1959), pp. 391-424.
- POSTMAN N., *Amusing ourselves to death*, New York, Viking Press 1985.
- PRIMMER A., *Schlichter Stil und eingliedrige Periode in Aristotele's Rhetorik III*, 9, «Rheinisches Museum für Philologie» 109 (1966), pp. 73-77.
- RADERMACHER L., *Artium scriptores*, «Österreichische Akademie der Wissenschaften zu Wien», Philos.-histor. Klasse, 227, 3, Wien, Rohrer 1951.
- RAPHAEL S., *Rhetoric, dialectic and syllogistic argument: Aristotle's position in Rhetoric I-II*, «Phronesis» 19 (1974), pp. 153-167.
- RHYS R. W., *References to Plato in Aristotle's Rhetoric*, «Classical Quarterly» 18 (1924), pp. 344-345.
- ROBERTS R. H.-GOOD J. M. M., *The recovery of rhetoric: persuasive discourse and disciplinary in the human sciences*, Bristol, Bristol University Press 1993.
- ROBERTS W. R., *Notes on Aristotle's Rhetoric*, «American Journal of Philology» 45 (1924), pp. 351-361.

- ROBERTS W. R., *References to Plato in Aristotle's Rhetoric*, «Classical Philology» 19 (1924), pp. 342-346.
- RORTY A. O., *The place of psychology in Aristotle's Rhetoric*, in AA.VV., *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, edited by J. Cleary, Lanham, University Press of America 1991-1992, pp. 37-54.
- ROSSITTO C., *Sull'uso dialettico e retorico del termine exétasis nella tradizione platonico-aristotelica*, in AA.VV., *Etica, politica, retorica. Studi su Aristotele e la sua presenza nell'età moderna*, a cura di E. Berti e L. M. Napolitano Valditara, L'Aquila, L. U. Japadre Editore, 1989, pp. 163-200.
- RUSSO A., *La filosofia della retorica in Aristotele*, Napoli 1962.
- RYAN E. F., *Aristotle's Rhetoric and Ethics and the ethos of society*, «Greek, Roman and Byzantine Studies» 13 (1972), pp. 291-308.
- RYAN E. F., *Aristotle's theory of rhetorical argumentation*, Collection Noesis, Montreal, Bellarmin 1984.
- SCHNEIDER N., *Die mittelalterlichen griechisch-lateinischen Übersetzungen der aristotelischen Rhetorik*, Berlin, W. De Gruyter 1972.
- SCHOLTEN J., *Retoren en democratie: functies en disfuncties de retorika in klassiek Athene*, Diss., Groningen, Rijksuniversiteit 1990.
- SCHRÖDER J., ὥστε ἑκάτερον αὐτῶν ἑκατέρῳ τούτων τὸ αὐτὸ εἶναι (Aristoteles, *Rhet.*, A, 2, 1356a 35-b 10; 1357a 22-b 1), «Hermes» 113 (1958), pp. 172-183.
- SCHÜTRUMPF E., *Some observation on the Introduction to Aristotle's Rhetoric*, in AA.VV., *Aristotle's Rhetoric. Philosophical Essays*, cit., pp. 99-116.
- SCHWAAB F. J., *Über die Bedeutung des γένος ὑποκείμενον in der aristotelischen Rhetorik*, Diss., Würzburg 1923.
- SCHWEINFURT-WALLA S., *Studien zu den rhetorischen Überzeugungsmitteln bei Cicero und Aristoteles*, Manheimer Beiträge zur Sprach- und Literaturwissenschaft, Band 9, Tübingen, Gunter Narr 1986.
- SEATON R. C., *The Aristotelian enthymeme*, «Classical Review» 28 (1914), pp. 113-119.
- SIMONSON S., *A definitive note on the enthymeme*, «American Journal of Philology» 66 (1945), p. 303.
- SOLMSEN F., *Aristotle and Cicero on the orator's playing upon the feelings*, «Classical Philology» 33 (1938), pp. 390-404.
- SOLMSEN F., *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*, Neue Philologische Untersuchungen, Heft 4, Berlin, Weidmann 1929.
- SOLMSEN F., *The Aristotelian tradition in ancient rhetoric*, «American Journal of Philology» 62 (1941), pp. 35-50 e 169-190; rist. in AA.VV., *Landmark essays on Aristotelian Rhetoric*, cit., pp. 215-243.

- SPENGLER L., *Über die Rhetorik des Aristoteles*, «Abhandlungen der bayerischen Akademie der Wissenschaften», Philos.-historische Klasse, Bd., VI/2, München 1851, pp. 457-513.
- SPRUTE J., *Topos und Enthymem in der aristotelischen Rhetorik*, «Hermes» 103 (1975), pp. 68-90.
- SPRUTE J., *Der Zweck der aristotelischen Rhetorik*, in AA.VV., *Logik, Ethik, Theorie der Geisteswissenschaften*, Kongressbericht des 11 Deutschen Kongresses für Philosophie, hrs. von G. Patzig, Göttingen 1975, pp. 469-476.
- SPRUTE J., *Aristoteles' Theorie der rhetorischen Argumentation*, «Gymnasium» 88 (1981), pp. 254-273.
- SPRUTE J., *Die Enthymemtheorie der aristotelischen Rhetorik*, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-historische Klasse, Dritte Folge, Nr. 124, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1982.
- SPRUTE J., *Aristotle and the legitimacy of rhetoric*, in AA.VV., *Aristotle's Rhetoric. Philosophical Essays*, cit., pp. 117-128.
- SÜSS W., *Ethos. Studien zur älteren griechischen Rhetorik*, Leipzig-Berlin, Teubner 1910.
- TESSMER R., *Untersuchungen zur aristotelischen Rhetorik*, Diss., Humboldt Universität, Berlin 1957.
- THOMPSON W. N., *Stasis in Aristotle's Rhetoric*, «The Quarterly Journal of Speech» 58 (1972), pp. 134-141.
- TOMBA-MECZ I.-VEYNE P., *Métaphore et comparaison chez Aristote*, «Revue des Etudes Grecques» 92 (1979), pp. 77-98.
- TOVAR A., *Notas críticas a la Retorica de Aristotele*, «Emerita» 22 (1954), pp. 1-34.
- VAHLEN J., *Rhetorik und Topik. Ein Beitrag zu Aristoteles' Rhetorik*, «Rheinisches Museum für Philologie» 22 (1867), pp. 101-110; rist. in *Gesammelte Philologische Schriften*, Erste Teil, Leipzig und Berlin, Teubner, 1911, Chap. 3.
- WARD J. O., *Magic and rhetoric from antiquity to the renaissance. Some ruminations*, «Rhetorica» 6 (1988), pp. 57-118.
- WARTELLE A., *Lexique de la Rhétorique d'Aristote*, Paris, Les Belles Lettres 1982.
- WEAVER R., *The ethics of rhetoric*, Chicago 1953.
- WEINBERG B., *Formal analysis in Poetry and Rhetoric*, in AA.VV., *Papers in rhetoric and poetics*, edited by D. Bryant, Iowa City 1965, pp. 36-45.
- WIEGMANN H., *Von Platons Dichterkritik zur Postmoderne. Studien zu Rhetorik und Ästhetik*, Bielefeld, Aisthesis-Verlag 1989.
- WIELAND W., *Aristoteles als Rhetoriker und die exoterischen Schriften*, «Hermes» 86 (1958), pp. 323-346.
- WIKRAMANAYAKE G. H., *A note on the $\pi\lambda\sigma\tau\epsilon\iota\varsigma$ in Aristotle's Rhetoric 1354-1356*, «American Journal of Philology» 82 (1961), pp. 193-196.

- WIKRAMANAYAKE G. H., *Das Verhältnis von Philosophie und Rhetorik bei Plato und Aristoteles*, Diss., Göttingen 1965.
- WISSE J., *Ethos and pathos from Aristotle to Cicero*, Amsterdam, Hakkert 1989.
- WÖRNER M. H., *Das Ethische in der Rhetorik des Aristoteles*, Freiburg und München, Karl Alber 1990.
- WÖRNER M. H., *Enthymeme. Eine Rückgriff auf Aristoteles in systematischer Absicht*, in AA.VV., *Rhetorische Rechtstheorie*, cit., pp. 73-89.
- WÖRNER M. H., *Pathos als Überzeugungsmittel in der Rhetorik des Aristoteles*, in AA.VV., *Pathos, Affekt, Gefühl*, hrs. von I. Craemer-Rougemberg, Freiburg und München 1981.
- ZEHEMEIER J., *Die Periodenlehre des Aristoteles*, «Philologus» 45 (1930), pp. 192-208; 255-284; 414-436.

5. Altri studi critici

- AA.VV., *Oralità: cultura, letteratura, discorso*, a cura di B. Gentili e G. Paioni, Roma 1984.
- BALDWIN S., *Ancient rhetoric and poetic*, New York 1924.
- BARTHES R., *L'ancienne rhétorique: aide-mémoire*, «Communications» 16 (1970), pp. 172-229; tradotta in inglese *The old rhetoric: an aide-memoir*, in BARTHES R., *The semiotic challenge*, translated by Richard Howard, New York, Hill & Wang 1998, pp. 11-94.
- BURKE K., *A rhetoric of motives*, New York, Prentice-Hall 1950.
- BURKE R. J., *Politics as rhetoric*, «Ethics» 93 (1982), pp. 45-55.
- CAREY C., *Structure and strategy in Lysias XXIV*, «Greece and Rome» 37 (1990), pp. 44-51.
- CERTEAU M., *What we do when we believe*, in AA.VV., *Signs*, edited by Marshall Blonsky, Baltimore, Johns Hopkins University Press 1985, pp. 192-202.
- CLARKE M. L., *Die Rhetorik bei den Römern*, Göttingen 1968.
- CLASSEN C. J., *Aristotle's picture of the sophists*, in AA.VV., *The sophists and their legacy*, edited by G. B. Kerferd, Wiesbaden, Steiner Verlag 1981, pp. 7-24.
- CLAVEL S., *The claim of reason*, New York and Oxford, Oxford University Press 1979.
- COHEN D., *Classical rhetoric and modern theories of discourse*, in AA.VV., *Persuasion: Greek rhetoric in action*, cit., pp. 69-82.
- COLE T., *The origins of rhetoric in ancient Greece*, Baltimore, Johns Hopkins University Press 1991.
- CONLEY T. M., *Ancient rhetoric and modern genre criticism*, «Communication Quarterly» 27 (1979), pp. 47-53.

- CONLEY T. M., *Rhetoric in the European tradition*, Chicago, University of Chicago Press 1990.
- CROOK P., *Language, truth and law in ancient Greece*, «Language and Communication» 5 (1985), pp. 231-263.
- DE ROMILLY J., *Eunoia in Isocrates*, in *Ancient Greece or the political importance of creating good will*, «Journal of Hellenic Studies» 78 (1958), pp. 92-101.
- DE SOUSA E., *The rationality of emotion*, Cambridge, Cambridge University Press 1987.
- DOBSON J. F., *The Greek orators*, London 1919.
- EDEN K., *Hermeneutics and the rhetorical tradition*, «Rhetorica» 5 (1987), pp. 59-86.
- EISENHUT W., *Einführung in die antike Rhetorik und ihre Geschichte*, Darmstadt 1974.
- EVANS J., *Aristotle's concept of dialectic*, Cambridge, Cambridge University Press 1977.
- FUHRMANN M., *Die antike Rhetorik. Eine Einführung*, 2^a ed., München, Erthemis 1987.
- GAGARIN M., *Probability and persuasion: Plato and Greek rhetoric*, in AA.VV., *Persuasion: Greek rhetoric in action*, cit., pp. 46-68.
- GENTILI B., *Poesia e pubblico nella Grecia antica: da Omero al V secolo*, Roma-Bari, Laterza 1955.
- GILL C., *The ethos/pathos distinction in rhetorical and literary criticism*, «Classical Quarterly» 34 (1984), pp. 149-166.
- GONDOS E. A., *Auf dem Weg zur rhetorischen Theorie: rhetorische Reflexion im ausgehenden fünften Jahrhundert V. Ch.*, Tübingen, Niemeyer 1996.
- GRANT M. A., *The ancient rhetorical theories of the laughable*, Madison 1924.
- GRIMALDI W. M. A., *The Aristotelian Topics*, «Traditio» 14 (1958), pp. 1-16; rist. in AA.VV., *Aristotle: the classical heritage of Rhetoric*, cit., pp. 176-193.
- HACKING I., *The emergence of probability*, Cambridge, Cambridge University Press 1975.
- HALVERSON J., *Haveloc on Greek orality and literacy*, «Journal of the History of Ideas» 53 (1992), pp. 148-163.
- HAMLIN D. W., *Aristotle on dialectic*, «Philosophy» 65 (1990), pp. 465-476.
- HEIM M., *Philosophy as ultimate rhetoric*, «Southern Journal of Philosophy» 19 (1981), pp. 183-196.
- HESS-LÜTTICH E. W. B.-WÖRNER M., *Konsens und Kontroverse. Plausibilität und Partei. Zum Verhältnis von Argumentationstheorie und Argumentationspraxis in der Rhetorik*, «Rhetorik» 2 (1981), pp. 135-147.
- HILLGRUBER M., *Die zehnte Rede des Lysias. Einleitung, Text und*

- Kommentar, mit eine Anh. über Gesetzesinterpretationen bei der attischen Rednern, Berlin, De Gruyter 1988.
- IJSSELING S., *Rhetoric and philosophy in conflict: a historical survey*, The Hague, Martinus Nijhoff 1976.
- JOHNSTONE H., *Rationality and rhetoric in philosophy*, «Quarterly Journal of Speech» 59 (1973), pp. 381-389.
- KENNEDY G. A., *A new history of classical rhetoric: an extensive revision and abridgment of the art of persuasion in Greece. The art of rhetoric in the roman world and Greek rhetoric under Christian emperors with additional discussion of late Latin rhetoric*, Princeton, Princeton University Press 1994.
- KENNEDY G. A., *Classical rhetoric and its Christian and secular tradition from ancient to modern times*, Chapel Hill 1980.
- KENNEDY G. A., *The art of persuasion in Greece*, Princeton, Princeton University Press 1963, rist. 1974.
- KOPPERSCHMIDT J., *Argumentation: Sprache und Vernunft*, Stuttgart 1980.
- LEVIN S. R., *Aristotle theory of metaphor*, «Philosophy and Rhetoric» 15 (1982), pp. 24-46.
- MARTIN J., *Antike Rhetorik: Technik und Methode*, Handbuch der Altertumswissenschaften, zweite Abteilung, dritter Teil, München 1975.
- MASSENZIO M., *Il poeta che vola*, in AA.VV., *Oralità: cultura, letteratura, discorso*, cit., pp. 161-177.
- Mc KEON R., *Dialectic and political thought and action*, «Ethics» 65 (1954), pp. 1-33.
- MOLINE J., *Plato in persuasion and credibility*, «Philosophy and Rhetoric» 21 (1988), pp. 260-278.
- OATES W. J., *Aristotle and the problem of value*, Princeton, Princeton University Press 1963.
- OBER J., *Mass and elite in democratic Athens: rhetoric, ideology and the power of the people*, Princeton, Princeton University Press 1989.
- OBER J., *Power and oratory in democratic Athens: Demosthenes 21, against Medias*, in AA.VV., *Persuasion: Greek rhetoric in action*, cit., pp. 85-108.
- PELLETIER Y., *La dialectique aristotélicienne; les principes clés des Topiques*, Montréal, Bellarmin 1991.
- PENNER T., *Desire and power in Socrates: the argument of Gorgias 466a-468e that orators and tyrannos have no power in the city*, «Apeiron» 24 (1991), pp. 147-202.
- RUSSEL D. A., *Ethos in oratory and rhetoric*, in AA.VV., *Characterization and individuality in Greek literature*, edited by C. Pelling, Oxford 1990.
- SATTLER W. M., *Conceptions of ethos in ancient rhetoric*, «Speech Monographs» 14 (1957), pp. 55-65.

- SCHIAPPA E., *Protagoras and the logos: a study in Greek philosophy and rhetoric*, Columbia, University of South Carolina Press 1991.
- SCHMID W., *Über die klassische Theorie und Praxis des antiken Pro-sarhythmus*, Hermes-Eizelschriften, 12, Wiesbaden, Steiner 1959.
- SHIELDS C., *Order in multiplicity: homonymy in the philosophy of Aristotle*, Oxford, Clarendon Press 1999.
- SOLMSEN F., *Drei Rekonstruktionen zur antiken Rhetorik und Poetik*, «Hermes» 67 (1932), pp. 151-154; rist. in AA.VV., *Rhetorika. Schriften zur aristotelischen und hellenistischen Rhetorik*, cit., pp. 202-205.
- STOKER M., *Emotional thoughts*, «American Philosophical Quarterly» 24 (1987), pp. 59-69.
- THOMAS C. G.-KENT WEBB E., *From orality to rhetoric: an intellectual transformation*, in AA.VV., *Persuasion: Greek rhetoric in action*, cit., pp. 3-25.
- TOOHEY P., *Epic and rhetoric*, in AA.VV., *Persuasion: Greek rhetoric in action*, cit., pp. 153-175.
- TRIMPI W., *The quality of fiction. The rhetorical transmission of literary theory*, «Traditio» 30 (1970), pp. 1-118.
- TUSZYNSKA-MACIEJEWSKA K., *Filozofia w retoryce Gorgiasza z Leon-tinój*, Seria Filologia Klasyczna, 13, Poznań, UAM 1987.
- ÜDING G., *Einführung in die Rhetorik: Geschichte, Technik, Methode*, Stuttgart 1976.
- ÜDING G., *Klassische Rhetorik*, München, Beck 1996.
- VICKERS B., *In defence of rhetoric*, Oxford, Oxford Clarendon Press 1988.
- VOLKMANN R., *Die Rhetorik der Griechen und Römer in systematischer Übersicht*, 2^a ed., Hildesheim 1963.
- WORTHINGTON I., *History and oratorical exploitation*, in AA.VV., *Persuasion: Greek rhetoric in action*, cit., pp. 109-121.

La presente edizione

La presente edizione della *Retorica* si articola in un saggio introduttivo fornito di bibliografia, nella traduzione corredata di note a piè di pagina, nei riassunti critici e in un apparato di indici analitici.

La traduzione è stata condotta sul testo stabilito da W. D. Ross (*Aristotelis ars rhetorica*, recognovit adnotatione critica instruit, Oxford, Clarendon Press, 2^a ed. 1964), ma si è costantemente avuta presente anche l'edizione critica di R. KASSEL (*Aristotelis ars rhetorica*, Berlin and New York, Walter De Gruyter 1976). In effetti, non sempre le lezioni adottate sono quelle dell'edizione oxoniense. Là dove

ho optato per altre proposte, l'ho segnalato in nota e ne ho dato giustificazione (così come nei luoghi più discussi ho giustificato, se adottata, anche la scelta per il testo di Ross).

Anche per la versione della *Retorica* ho seguito il medesimo criterio della massima fedeltà al testo da me già adottato nella cura dell'edizione italiana di altri trattati aristotelici. Pure a costo di apparire, a volte, meno elegante di una versione «più libera» o comunque meno letterale, la traduzione ha infatti inteso riproporre nella lingua italiana — fin dove, s'intende, è stato possibile, vale a dire non si sarebbe urtato contro le regole sintattiche della nostra lingua — lo stesso giro della frase e la medesima cadenza dell'espressione aristotelica, nella convinzione della scarsa utilità di modulare secondo un ritmo diverso un pensiero nato in una determinata espressione. La quale, nel caso di Aristotele, è notoriamente povera e in molti luoghi persino brachilogica (certamente priva dell'eleganza stilistica che si trova per esempio, per stare nell'ambito dei filosofi greci, in Platone). Intervenire su questo stile per cercare di abbellirne o renderne più duttile la scansione è sembrato — anche in questo caso — come una sorta di indebita interferenza nei confronti del grande pensatore greco e quasi un'alterazione di una sua specifica peculiarità. In questa chiave si è optato, per esempio, per rendere con «cosa» seguita dall'aggettivo l'uso del neutro greco, pur potendo disporre in italiano di un corrispondente sostantivo. Quando invece è stato necessario aggiungerlo, lo si è posto tra parentesi uncinate, si da segnalare l'intervento del traduttore.

Le note a piè di pagina assolvono la duplice funzione di giustificare la lezione prescelta, come s'è detto, e di indicare i necessari rimandi per rendere intelligibile il testo al lettore moderno. Solo in pochissimi casi del tutto eccezionali esplicano il pensiero dello Stagirita.

A questo scopo sono invece destinati i « Riassunti », i quali delineano puntualmente i contenuti del trattato capitolo per capitolo.

La bibliografia, oltre a indicare le edizioni (sezione I), i commentari (sezione II) e le principali traduzioni in lingua moderna (sezione III), fornisce un'ampia informazione sugli studi critici espressamente dedicati alla *Retorica* (sezione IV) e altri studi di carattere più generale inerenti alla retorica antica (sezione V).

Negli indici analitici è offerto un puntuale riferimento ai luoghi che vedono in causa i termini-chiave del trattato, nonché gli autori e le opere citati da Aristotele.

RETORICA

LIBRO PRIMO

I, 1

〈La retorica come arte〉

La retorica è controcanto¹ alla dialettica. Entrambe, infatti, hanno per oggetto alcune 〈nozioni〉 di genere tale che in un certo modo, come 〈nozioni〉 comuni, è proprio di tutti quanti conoscere e che non sono peculiari di nessuna scienza determinata. Perciò tutti in un certo modo partecipano di entrambe, giacché tutti fino a un certo punto intraprendono e a saggiare un discorso e a sostenerlo e a difendersi e ad accusare. Tra i più, dunque, gli uni compiono queste cose senza metodo, gli altri per una consuetudine che deriva da un abito². Ma poiché è possibile in ambedue i modi, è chiaro che si potrà

1354a

5

1. Col termine ἀντίστροφος (controcanto, risvolto, analogo) Platone (*Gorgia*, 464b) qualificava la legislazione e la giustizia nei loro rapporti con la ginnastica e la medicina: la legislazione è, per l'anima sana, l'«analogo» di ciò che la ginnastica è per il corpo sano e, parimenti, la giustizia è, per l'anima malata, l'«analogo» di ciò che per il corpo malato è la medicina. Così, anche la retorica, che corrisponde alla «contraffazione» (κολακεία) della giustizia, è l'«analogo» della culinaria, che corrisponde alla «contraffazione» della medicina (come la sofistica, che corrisponde alla contraffazione della legislazione, è l'«analogo» dell'arte dell'agghindarsi, che corrisponde alla contraffazione della ginnastica). Ecco dunque che, nel porre che la retorica è il «controcanto» della dialettica e non della culinaria, Aristotele usa il termine ἀντίστροφος in un senso sottilmente polemico verso Platone.

2. L'abito (ἔξις) cui si fa riferimento è la scienza e, in particolare, quella specie di essa che è costituita dalle arti o scienze poietiche. In *Cat.*, 8b 28 Aristotele annovera infatti le scienze, e dunque anche quelle poietiche, tra gli abiti, indicati a loro volta, assieme alle disposizioni (διαθέσεις), come la prima specie della qualità.

compierle anche con una via³. In effetti, è possibile scorgere
 10 la causa, ossia ciò per cui realizzano lo scopo sia quelli che
 <operano> in forza di una consuetudine, sia quelli che <opera-
 no> per caso, e tutti ormai converranno che tale <compito> è
 opera di un'arte.

Ebbene, nel tempo odierno, coloro che hanno composto le
*Arti dei discorsi*⁴ non hanno fornito, per così dire, nessuna
 parte di questa disciplina (ché, soltanto le persuasioni sono
 <materia> tecnica, laddove gli altri <elementi> sono aggiunte),
 15 ed essi non dicono nulla degli entimemi — <materia> che co-
 stituisce il corpo della persuasione —, ma per la massima
 parte trattano dei <temi> esterni alla cosa. Infatti, la calunnia
 e la compassione e l'ira e le affezioni dell'anima di questo
 genere non riguardano la cosa, bensì hanno relazione col giu-
 dice. Per cui, se riguardo a tutti i giudizi le cose stessero come
 20 oggigiorno effettivamente stanno in alcune città, e soprat-
 tutto in quelle rette da buone leggi, non avrebbero niente da
 dire. Tutti quanti, infatti, o ritengono che così le leggi debba-
 no ordinare, o, in più, seguono quest'uso e impediscono che si
 parli al di fuori della cosa, come pure nell'Areopago, pensan-
 do che questo avviene rettamente. Ché, non bisogna sconvol-
 25 gere il giudice, portandolo all'ira o all'invidia o alla pietà:
 infatti, sarebbe come se si rendesse distorta quella regola che
 si sta per usare. Inoltre, è evidente che nulla di esterno al
 mostrare che la cosa è o non è, oppure è stata o non è stata, è
 proprio di chi dibatte. Si tratti di una cosa grande o piccola,
 30 giusta o ingiusta, tutto ciò che il nomoteta non ha determina-
 to, in un certo senso deve conoscerlo il giudice stesso e non
 apprenderlo da coloro che dibattono.

Pertanto, è massimamente conveniente che coloro che sta-
 biliscono leggi in modo retto, definiscano essi stessi tutti (i

3. Ossia, con un metodo, significando espressamente il metodo (μέθοδος) la «via per» (ὁδὸς μετά) qualcosa.

4. Allusione ai manuali di retorica, che circolavano al tempo. Li menziona anche Platone in *Fedro*, 266d. Il testo seguito nella traduzione è quello stabilito da Dufour e Ross (οὐδέν ὡς εἰπεῖν πεποηχασιν). Diversamente legge invece Kassel, che, avvalorando un'altra tradizione manoscritta (ὀλίγον πεποιήχασιν) e correggendo πεποιήχασιν in πεπονήχασιν («hanno lavorato solo su una piccola parte», come traduce Dorati, che segue la lezione di Kassel), limita il giudizio negativo di Aristotele.

casi), quanti è possibile, e ne lascino il meno possibile a coloro che giudicano: innanzitutto, perché è più facile prendere uno solo o pochi che pensino bene e siano in grado di stabilire leggi e giudicare, che molti; in secondo luogo, le istituzioni delle leggi si originano da coloro che hanno ricercato per molto tempo, mentre i giudizi <nascono> all'improvviso, cosicché è difficile che coloro che giudicano attribuiscano bene il giusto e il vantaggioso. Ma il motivo più grande di tutti è che il giudizio del nomoteta non è particolare, bensì riguarda cose future e universali, mentre il membro dell'assemblea e il giudice giudicano già su cose presenti e determinate. E a costoro spesso si trovano ormai uniti anche l'amare e l'odiare e il vantaggio privato⁵, per cui non è più possibile che scorgano il vero in modo sufficiente, ma (è possibile) che quel che privatamente è piacevole e quel che privatamente è doloroso facciano oscurità sul <loro> giudizio. Pertanto, come diciamo, in merito alle altre <questioni> bisogna rendere il giudice il meno possibile sovrano; invece, per ciò che riguarda l'«esser stato» o il «non esser stato», o il «sarà» o il «non sarà», o l'«è» o il «non è», è necessario lasciare <la decisione> ai giudici. Infatti, non è possibile che il nomoteta abbia previsto questi casi.

Ma se queste cose così stanno, è evidente che tutti coloro che determinano gli altri <elementi> espongono in modo sistematico argomenti estranei alla materia: per esempio, che cosa devono avere il proemio o la narrazione e ciascuna delle altre parti. In esse, infatti, non trattano di nient'altro se non come rendere il giudice di una certa qualità, ma non mostrano nulla sulle persuasioni tecniche; invece, questo è il punto da cui uno può diventare capace di costruire entimemi. Per questo, benché lo stesso metodo concerna i discorsi davanti al popolo

5. I manoscritti recano συνήθηται («si computano anche l'odiare e l'amare, ecc.»), ma in tal caso, a meno di non intendere che in rapporto ai giudici vengono computati, da parte dei giudicati, anche l'amare, l'odiare, ecc. — il che è improbabile, in quanto farebbe ricadere la colpa di tali considerazioni non sui giudici, bensì sui giudicati stessi, in contrasto con la linea del discorso qui svolto da Aristotele —, ci si attenderebbe ἐφ' ὧν in luogo di πρὸς οὓς («e da parte di costoro vengono computati ecc.»). Se perciò si tien ferma quest'ultima lezione (come fanno tutti gli editori), la correzione, proposta da Ross, di συνήθηται in συνήθηται, in conformità con la *translatio* di Guglielmo di Moerbeke, appare quanto mai opportuna. A essa mi sono pertanto attenuto.

e quelli giudiziari e benché la trattazione davanti al popolo
 25 sia più bella e più politica di quella riguardante i contratti,
 della prima non dicono nulla, mentre sul parlare in tribunale
 tutti cercano d'essere autori di un'opera tecnica, poiché nei
 discorsi davanti al popolo esporre gli argomenti estranei alla
 cosa è meno utile e il discorso al popolo è cosa meno efficace
 a ricorrere ad astuzie di quello pronunciato in tribunale, dal
 momento che è più comune. Nel primo caso, infatti, il giudice
 30 giudica su cose proprie, per cui, chi consiglia non ha nessun
 n'altra necessità se non dimostrare che è così come (egli) dice;
 invece, nei discorsi giudiziari questo non è sufficiente, ma è
 utile attirare a sé l'ascoltatore. Infatti, il giudizio ha per og-
 getto cose altrui, di modo che (i giudici) accordano il loro
 favore a coloro che dibattono badando al proprio interesse e
 1355a ascoltando in rapporto a un debito di riconoscenza, ma non
 giudicano⁶. Perciò in molte parti, come prima ho detto, la
 legge impedisce di parlare al di fuori della cosa. Qui⁷, invece,
 gli stessi giudici vigilano sufficientemente su questo.

Poiché è evidente che il metodo tecnico concerne le persua-
 5 sioni, che la persuasione è un tipo di dimostrazione (è soprat-
 tutto allora, infatti, che persuadiamo, quando cioè supponia-
 mo di aver dimostrato), che una dimostrazione retorica è un
 entimema e questo, per esprimerci brevemente, è il più im-
 portante tra le persuasioni, che l'entimema è un tipo di sillo-
 gismo, che è compito della dialettica speculare parimenti in-
 10 torno a ogni sillogismo, o di essa nella sua totalità o di qual-
 che sua parte, è chiaro che colui che soprattutto è in grado di
 scorgere questo, vale a dire da quali cose e come si produce
 un sillogismo, costui sarà soprattutto atto a costruire entime-
 mi, se in più ha compreso intorno a quali cose verte l'entime-

6. Il termine χάρις, che compare direttamente in πρὸς χάριν ἀκροώμενοι ed è sottinteso in διδόναι τοῖς ἀμφοιβητοῦσι, può intendersi come avente lo stesso significato di «beneficio» in entrambe le espressioni (i giudici ascoltano le parti «in rapporto al beneficio», ossia badando a quale delle due concederlo, e lo concedono poi ai contendenti), oppure, come si è qui preferito, può significare «riconoscenza», «debito di riconoscenza» nella prima e «favore» nella seconda. La preferenza è dovuta al fatto che, in ultima analisi, anche nella prima ipotesi il debito di riconoscenza che una delle parti contrae verso il giudice è il criterio in base al quale il giudice ascolta le parti in rapporto al beneficio da accordare all'una o all'altra.

7. Ossia, nei discorsi pronunciati dinanzi al popolo.

ma e quali differenze ha rispetto ai discorsi sillogistici. In effetti, è proprio della medesima facoltà scorgere sia il vero che 15
ciò che è simile al vero, e al tempo stesso gli uomini sono sufficientemente in rapporto col vero e il più delle volte conseguono la verità. Per questo, l'essere nella condizione di <ben> mirare rispetto alle opinioni notevoli è proprio di chi si trova in una condizione simile anche rispetto alla verità.

Che gli altri <retori>, dunque, espongano tecnicamente <argomenti> estranei alla cosa, e perché inclinino piuttosto al 20
parlare in patrocínio, è evidente. Ma la retorica è utile per il fatto che le cose vere e le cose giuste sono per natura superiori alle loro contrarie; per cui, se i giudizi non si svolgano in modo conforme al conveniente, è inevitabile che si abbia la peggio a causa di se stessi, e questo è degno di biasimo.

Inoltre, in rapporto a taluni, neppure se possedessimo la scienza più esatta sarebbe più facile esercitare la persuasione, 25
parlando a partire da essa. Infatti, il discorso conforme alla scienza è proprio dell'insegnamento, e questo è impossibile, ma è necessario operare le persuasioni e i ragionamenti tramite le <nozioni> comuni, come sostenevamo anche nei *Topici* <parlando> dell'incontro con i più⁸.

Inoltre, bisogna essere in grado di persuadere nelle cose 30
contrarie, come anche nei sillogismi, non perché le compiamo entrambe (infatti, non bisogna persuadere su cose sciocche), ma perché non sfugga come stanno e perché, se un altro fa uso dei ragionamenti in modo non giusto, noi stessi siamo capaci di risolverli. Ebbene, nessuna delle altre arti argomenta sillogisticamente le cose contrarie; invece, la dialettica e la 35
retorica sono le sole a fare questo. Ché, entrambe hanno parimenti a oggetto i contrari. Tuttavia, i soggetti contrari che vengono trattati non stanno in una condizione simile, ma, per esprimerci brevemente, sempre le cose vere e quelle migliori sono per natura più sillogistiche e più persuasive.

Oltre a ciò, si ha un assurdo se è vergognoso non essere in grado di venire in aiuto a se stesso col corpo, ma non è ver- 1355b
gognoso <non essere in grado di farlo> col ragionamento: cosa

8. Cfr. *Top.*, 101a 26-27.

che è maggiormente propria dell'uomo che non l'uso del corpo. Ché, se chi usa in modo ingiusto tale facoltà dei ragionamenti può procurare i danni più grandi, questo in realtà è
 5 comune a tutti i beni tranne che alla virtù, e soprattutto a quelli più utili: per esempio, alla forza, alla salute, alla ricchezza, alla strategia. Ché, servendosi di queste in modo giusto si può essere utili nelle cose più grandi e (servendosene) in modo ingiusto si può danneggiare.

Che, dunque, la retorica non appartiene ad alcun⁹ genere
 10 determinato, ma è come la dialettica, ed è utile, è evidente; ed (è evidente) che suo compito non è il persuadere, ma lo scorgere i mezzi atti a persuadere in merito a ciascun (argomento), come (avviene) anche in tutte le altre arti (ché, non è proprio della medicina il rendere sani, ma, fino al punto in cui è possibile, condurre fino a questo punto; infatti, è tuttavia possibile curare bene anche coloro che non possono ricevere salute).

15 Oltre a questo, (è evidente) che è proprio della medesima (arte)¹⁰ lo scorgere sia ciò che è persuasivo, sia ciò che sembra essere persuasivo, come pure nel caso della dialettica (lo scorgere) sia un sillogismo che un sillogismo apparente. Ché, la sofistica non consiste in una facoltà, bensì in una scelta deliberata¹¹, tranne che qui sarà oratore tanto chi (parla) secondo la scienza quanto chi (parla) secondo la scelta deliberata,
 20 mentre là un sofista (parla) secondo la scelta deliberata, invece un dialettico (parla) non secondo la scelta deliberata, bensì secondo la facoltà.

Ma ormai cerchiamo di parlare del metodo in se stesso:

9. L'intervento di Ross, che corregge in οὐθενός la lezione οὐτε ἐνός dei manoscritti, mi sembra migliorare sensibilmente il testo. Se infatti la retorica non appartiene «neppure a un unico genere determinato», ciò significa che non appartiene nemmeno a molti generi determinati. Il che è falso, dal momento che le persuasioni retoriche si estendono a più generi di discorso.

10. Ossia della retorica.

11. Ossia, nella scelta deliberata di trarre un guadagno, o comunque un'utilità venalmente apprezzabile, da un sapere apparente, com'è detto in *Soph. el.*, 171b 23-33. Nel medesimo luogo Aristotele precisa che proprio l'intenzione (e non il modo capzioso di argomentare, che è identico in entrambi) distingue il sofista dall'erista, essendo quest'ultimo animato unicamente dal desiderio di uscire vincitore a tutti i costi da una contesa verbale e per questo non facendosi alcuno scrupolo circa i mezzi da impiegare nella discussione, simile in ciò a un combattente sleale.

come e da quali ⟨elementi⟩ saremo in grado di conseguire gli scopi proposti. Pertanto, dopo aver nuovamente definito, come dall'inizio, quale esso è, esponiamo il resto.

I, 2

⟨Le argomentazioni retoriche, i loro luoghi e le loro proposizioni⟩

Sia, dunque, la retorica una facoltà di scorgere ciò che è 25
capace di essere persuasivo in merito a ciascun ⟨argomento⟩. Questo, infatti, non è opera di nessun'altra arte. Ché, ciascuna delle altre è atta a insegnare e a persuadere su ciò che costituisce il suo oggetto: per esempio, la medicina su cose che concernono la salute e su cose che concernono la malattia, la geometria sulle affezioni che sopraggiungono alle grandezze, 30
l'aritmetica sui numeri, e similmente anche le restanti fra le arti e le scienze; invece è comunemente ammesso che la retorica è in grado di scorgere ciò che è persuasivo, per così dire, sulla cosa data. Per questo diciamo che essa non possiede la capacità di essere un'arte nell'ambito di un qualche determinato genere particolare.

Fra le persuasioni, alcune sono senz'arte, altre sono tecniche. 35
Chiamo « cose senz'arte » tutte quelle che non sono state fornite per nostro tramite, ma sussistevano ⟨già⟩ prima: per esempio, le testimonianze, le dichiarazioni fatte sotto tortura, gli scritti e tutte le cose di questo genere; chiamo invece « cose tecniche » tutte quelle che è possibile che siano state procurate tramite il metodo e per nostro mezzo. Tra queste cose, di conseguenza, bisogna servirsi delle prime, mentre bisogna trovare le seconde.

Delle persuasioni procurate mediante il discorso vi sono 1356a
tre specie: le une, infatti, consistono nel carattere di chi dice, le altre nel disporre in un certo modo l'ascoltatore, le terze nel discorso stesso, a motivo del ⟨suo⟩ mostrare o del ⟨suo⟩ sembrare di mostrare.

Ora, ⟨le persuasioni⟩ sono dovute al carattere quando il 5
discorso sia stato proferito così da rendere chi parla degno di fede; infatti, alle persone a modo crediamo di più e più in

fretta: in maniera assoluta, su ogni cosa, ma in quelle nelle quali non vi è esattezza, bensì il credere in entrambe le direzioni, in maniera completa. Però anche questo deve avvenire
 10 in forza del discorso e non per aver dimostrato in precedenza che chi parla è di una certa qualità. Infatti, poniamo nell'arte anche la bontà¹² di chi parla, differentemente da alcuni di coloro che dissertano sull'arte¹³, convinti che non contribuisca in nulla a ciò che è persuasivo; invece, per dire in breve, il carattere arreca la fiducia forse più forte.

〈Le persuasioni〉 sono dovute agli ascoltatori quando 〈essi〉
 15 siano stati spinti a una passione dal discorso: ché, non in modo simile attribuiamo i 〈nostri〉 giudizi quando siamo addolorati e quando gioiamo, o quando amiamo e quando odiamo. E in rapporto a questo soltanto¹⁴ diciamo che cercano di trattare coloro che attualmente dissertano dell'arte. In merito a queste cose sarà fatta chiarezza, una per una, quando parleremo delle passioni.

20 Invece, si persuade mediante il discorso, quando da ciò che è persuasivo in ordine a ogni 〈argomento〉 mostriamo una verità o una verità apparente.

Poiché le persuasioni sono dovute a questi 〈fattori〉, è evidente che è possibile assumerle tutte se si è in grado di argomentare sillogisticamente e di scorgere, per ciò che riguarda i caratteri e per ciò che riguarda le virtù e, terzo, per ciò che riguarda le passioni, che cos'è ciascuna delle passioni e quale
 25 la sua qualità, e da quali cose si ingenera e in che modo. Per cui avviene che la retorica sia qualcosa che cresce come accanto alla dialettica e che sia propria di quella trattazione che ha per oggetto le passioni, trattazione che è giusto chiamare politica. Perciò la retorica si riveste anche della forma della politica e 〈si rivestono di questa forma〉 pure coloro che di essa contraffanno alcuni aspetti per mancanza di cultura, altri per millanteria, altri ancora anche per altre cause umane.
 30

12. Traduciamo qui con «bontà» ἐπιείκεια, il cui aggettivo sostantivato (τοῖς ἐπιεικέσι), alla riga 1356a 6, è stato reso con «persone a modo».

13. Ossia, gli autori di opere retoriche, menzionate nel precedente capitolo.

14. L'espressione ὁ καὶ μόνον ha chiaramente valore di endiadi.

Ché, ⟨la retorica⟩ ha¹⁵ qualche parte della dialettica e una somiglianza ⟨con essa⟩, come abbiamo detto iniziando ⟨la trattazione⟩. Infatti, né l'una né l'altra di esse è scienza di come stiano le cose nell'ambito di nessun genere determinato, ma si tratta di certe facoltà di fornire discorsi.

Pertanto, della facoltà di queste arti e come esse si rapportano tra loro s'è detto in maniera pressoché sufficiente.

Stante che le ⟨argomentazioni⟩ sono dovute al mostrare o al sembrare che si mostri, come pure nel campo dei ⟨discorsi⟩ dialettici si hanno l'induzione, il sillogismo e il sillogismo apparente, similmente è anche qui. Infatti, l'esempio è un'induzione, l'entimema un sillogismo, l'entimema apparente un sillogismo apparente. Chiamo entimema il sillogismo retorico, esempio l'induzione retorica. Tutte le persuasioni si compiono tramite il mostrare enunciando un esempio o un entimema, e al di là di questi non vi è niente. Di conseguenza, se in senso generale è necessario che si mostri qualunque cosa o argomentando sillogisticamente, o adducendo un esempio (e per noi questo è chiaro dagli *Analitici*¹⁶), necessariamente ciascuno di quelli è identico a ciascuno di questi.

Quale sia la differenza tra un esempio e un entimema, è evidente dai *Topici* (là, infatti, si è previamente parlato del sillogismo e dell'induzione): ossia che, da un lato, il mostrare su molti casi simili che è così, là è un'induzione¹⁷, qui un esempio; dall'altro, il fatto che, essendoci alcune cose, in virtù di queste segue qualcosa di diverso al di là di queste, per il fatto che ci sono queste cose¹⁸, o universalmente o per lo più, là è chiamato sillogismo, qui entimema.

Ed è evidente anche che ciascuna delle due specie del discorso retorico ha un bene: infatti, come s'è detto anche nei libri di *Metodica*¹⁹, pure in queste la situazione è simile: ché, da un lato vi sono discorsi di retori in forma di esempi, dal-

15. Sottintendo αὐτῇ, in funzione di dativo di possesso.

16. Cfr. *An. pr.*, I, 23; *An. po.*, I, 1.

17. Cfr. *Top.*, 105a 13-16.

18. Cfr. *Top.*, 100a 25-26; cfr. anche *An. pr.*, 24b 18; *Soph. el.*, 164b 27-165a 2.

19. Di quest'opera abbiamo notizia nel catalogo delle opere di Aristotele compilato da Diogene Laerzio (V, 23), dove è indicato anche Μεθοδικῶν α', β', γ', δ', ε', στ', ζ', η'.

l'altro in forma di entimemi e, parimenti, alcuni sono retori in forma di esempi, altri in forma di entimemi. Ora, se i ragionamenti <condotti> mediante gli esempi non sono meno persuasivi, quelli in forma d'entimemi provocano però maggiormente l'applauso. In seguito ne diremo la ragione, e come bisogna servirsi di ciascuno dei due tipi²⁰; ora, invece, opereremo delle determinazioni in merito a questi stessi con maggior nettezza.

In effetti, poiché ciò che è persuasivo, è persuasivo per qualcuno, e una cosa è immediatamente persuasiva e credibile per se stessa, un'altra per il fatto che sembra essere mostrata attraverso <discorsi> che hanno questa prerogativa, e poiché nessun'arte indaga l'individuale (per esempio, la medicina che cos'è salutare per Socrate o per Callia, ma che cos'è <salutare> per questo tipo o per questi tipi <d'individui>; questo, infatti, è tecnico, mentre l'individuale è indeterminato e non conoscibile per scienza), neppure la retorica indagherà quella che è un'opinione notevole individuale (per esempio, per Socrate o per Ippia), ma quella che è un'opinione notevole per questi tipi qui <d'individui>, come pure la dialettica. Anche questa, infatti, non argomenta sillogisticamente a partire dalle cose che capitano (ché, alcune risultano evidenti anche a coloro che sragionano); ma la dialettica muove dalle cose che abbisognano di un ragionamento, la retorica invece dalle cose che già sogliono consigliarsi. E la sua opera si svolge nell'ambito di cose tali che in merito a esse deliberiamo e non abbiamo arti, e tra ascoltatori tali che non sono in grado di avere una visione d'insieme attraverso molti <passaggi> né di argomentare da lontano. E deliberiamo sulle cose che in tutta evidenza possono essere in entrambi i modi²¹. Infatti, in merito alle cose che è impossibile o che siano state in modo diverso, o che lo saranno, o che lo siano, nes-

20. Cfr. *Rh.*, II, 20-24.

21. Ossia, possono essere in un dato modo o non in questo, ma in un altro. L'espressione è parallela a ἐνδέχασθαι ἄλλως ἔχειν, con la quale vengono indicate le cose contingenti, vale a dire quelle «che possono essere diversamente», in opposizione alle cose necessarie, che invece «non possono essere diversamente». Così, per esempio, in *Eth. nic.*, 1139b 20-21.

suno delibera se le concepisce così, dal momento che non vi sarebbe alcun vantaggio.

È possibile argomentare sillogisticamente e indurre alcune <conclusioni> da <premesse> che sono state derivate da un sillogismo precedente, altre da <premesse> non derivate da un sillogismo, ma che abbisognano di un sillogismo per il fatto di non essere opinioni notevoli, ed è inevitabile che, tra queste <conclusioni>, le prime²² non si possano seguire facilmente a motivo della lunghezza <del procedimento> (infatti, si ipotizza che il giudice sia una persona semplice), le seconde, invece, che non siano persuasive, per il fatto di non derivare da <premesse> sulle quali si è d'accordo, né da opinioni notevoli. Di conseguenza, intorno alle cose che nella maggior parte dei casi possono essere in modo diverso, è necessario che vi siano l'entimema e l'esempio — l'esempio come induzione e l'entimema come sillogismo — e che <essi> derivino da poche <premesse> e, sovente, da un numero di <premesse> minore di quelle dalle quali deriva il primo sillogismo. Ché, se una di esse sia nota, neppure bisogna enunciarla. Infatti, la pone l'ascoltatore stesso: per esempio, <non bisogna dire> che Dorio²³ ha vinto una gara il cui premio è una corona. In effetti, è sufficiente dire che ha vinto le Olimpiadi; invece, che il vincitore delle Olimpiadi ha come premio una corona, neppure bisogna aggiungerlo, giacché lo sanno tutti.

Poiché tra le <premesse> necessarie, sono poche quelle dalle quali derivano i sillogismi retorici (ché, la maggior parte <delle argomentazioni retoriche> riguarda cose sulle quali i giudizi e le indagini possono essere anche in modo diverso. Infatti, si delibera e si indaga sulle cose che si compiono mediante azione e, per altro verso, tutte le cose compiute mediante azione appartengono a un tale genere <di realtà> e, per esprimerci brevemente, nessuna di esse è di necessità) e, per contro, le cose che accadono per lo più e sono possibili è necessario che si argomentino da altre <proposizioni> di questo tipo

22. Seguo qui la lezione del *Par.* 1818 e della *translatio* di Guglielmo di Moerbeke e leggo τὰ... εὐεπακολούθητα.

23. In proposito cfr. PAUSANIA, VI, 7, 1.

30 (invece, le cose necessarie da ⟨premesse⟩ necessarie. Per noi anche questo è chiaro dagli *Analitici*²⁴), è evidente che le ⟨proposizioni⟩ dalle quali si enunciano gli entimemi saranno alcune necessarie, ma la stragrande maggioranza per lo più. Ma gli entimemi derivano da verisimili e da segni. Per cui, ciascuno di questi due è necessariamente identico a ciascuno dei due ⟨suddetti tipi di proposizioni⟩²⁵.

35 Il verisimile è ciò che si verifica per lo più, però non in senso assoluto, come definiscono alcuni, ma è ciò che, nell'ambito delle cose che possono essere in modo diverso, si
1357b rapporta a quella rispetto a cui è verisimile così come l'universale si rapporta al particolare.

Invece, tra i segni, l'uno sta così come uno degli individuali in rapporto all'universale, un altro come uno degli universali in rapporto al particolare. Di essi²⁶, quello necessario è
5 una prova, quello non necessario non ha un nome corrispondente alla differenza. Ora, dico «necessarie» le cose dalle quali deriva un sillogismo. Perciò, quello dei segni che è tale, è anche una prova. Infatti, quando si pensa che non sia possibile sciogliere ciò che è stato detto, allora si pensa di portare una prova, nella supposizione d'aver dimostrato e d'aver portato a conclusione. Ché, la prova (τέκμαρ) e la conclusione
10 (πέρας) sono la stessa cosa secondo la lingua arcaica.

Tra i segni, l'uno è come l'individuale in rapporto all'universale: in questo modo, cioè come se si dicesse che vi è un segno che i sapienti sono giusti: ossia che Socrate era sapiente e giusto²⁷. Ebbene, questo è sì un segno, ma che può sciogliersi, anche nell'eventualità che ciò che viene detto sia vero (infatti, è asillogistico). L'altro — come se si dicesse che vi è un
15 segno che ⟨una persona⟩ è malata: infatti ha la febbre, o che ⟨una donna⟩ ha partorito, ossia che ha il latte — è necessario. E soltanto questo tra i segni è una prova, giacché soltanto

24. Cfr. *An. pr.*, I, 8; 12-14; *An. po.*, I, 6, 30; II, 12.

25. Ossia, alle proposizioni per lo più e alle proposizioni necessarie.

26. Ossia, dei segni (1357b 1: τῶν σημείων) e non soltanto delle due classi di segni or ora indicate. Infatti, anche la seconda classe di segni non necessari (cfr. 1357b 17-21) manca di nome.

27. Ossia, il fatto che Socrate era sapiente e giusto è segno che i sapienti sono giusti.

questo, se sia vero, non si può sciogliere. Ve n'è poi un terzo che sta come l'universale in rapporto al particolare: per esempio, se si dicesse che vi è un segno che (una persona) ha la febbre: infatti respira in maniera affannosa. Anche questo può essere sciolto, anche se fosse vero. Infatti, è possibile avere il respiro affannoso anche se non si ha la febbre. 20

Che cos'è, dunque, un verisimile, che cosa un segno e una prova, e in che cosa (essi) differiscono, s'è detto pure ora, ma anche intorno a questi (procedimenti), e per quale motivo alcuni sono sillogistici, altri asillogistici, negli *Analitici*²⁸ si sono fornite determinazioni in maniera più chiara: su tutti²⁹.

Che l'esempio sia un'induzione, e su quali cose verte un'induzione, s'è detto. Ma (esso) non è né come una parte rispetto a un intero, né come un intero rispetto a una parte, né come un intero rispetto a un intero, bensì come una parte rispetto a una parte: come una cosa simile rispetto a una cosa simile. Quando entrambe siano sotto il medesimo genere, ma una sia più nota dell'altra, si ha un esempio, come: Dionisio aspirava alla tirannide perché chiedeva la guardia del corpo; infatti, precedentemente anche Pisistrato, che vi aspirava, chiedeva una guardia del corpo e, dopo averla assunta, divenne tiranno; e, a Megara, Teagene. E quanti (tiranni) altri conoscono, tutti diventano un esempio di Dionisio, che non si sa ancora se per questo (motivo) chiede (una guardia del corpo). Tutti questi (casi) sono sotto il medesimo universale, ossia che colui che aspira alla tirannide chiede una guardia del corpo. 30

Dunque, gli (elementi) dai quali si enunciano quelle che tutti riconoscono essere le persuasioni apodittiche, si sono esposti. Tra gli entimemi vi è però una differenza importantissima, e che massimamente è rimasta inavvertita presso quasi tutti: quella che, anche nell'ambito del metodo dialettico, sussiste tra i sillogismi. Infatti, alcuni di quei (procedi- 35 1358a

28. Cfr. *An. pr.*, 70a 10 sgg.

29. Seguendo Spengel, leggo *περί πάντων* in luogo di *περί αὐτῶν* dei manoscritti: lezione, questa seconda, che costituisce una sgradevole ripetizione di *περί τούτων* della linea 23 («anche intorno a questi (procedimenti) ... intorno a essi») e per questo, di fatto, omessa nelle traduzioni.

5 menti³⁰ sono conformi al metodo retorico come pure alcuni dei sillogismi sono conformi a quello dialettico, altri invece sono conformi ad altre arti e facoltà, tanto se ⟨già⟩ sussistano quanto se non siano state ancora assunte. Perciò sfuggono agli ascoltatori, e se ⟨a una materia⟩ ci si applica³¹ in maniera confacente, si va al di là della retorica e della dialettica.

10 Ciò che si dice sarà maggiormente chiaro se esposto con più ⟨precisazioni⟩. Affermo, infatti, che sono sillogismi dialettici e retorici quelli a proposito dei quali esponiamo i luoghi. Questi sono i ⟨luoghi⟩ comuni, che concernono argomenti di giustizia, di fisica, di politica e molti argomenti che differiscono per specie, come il luogo del più e del meno. Ché, da que-
15 sto non sarà per nulla più possibile argomentare sillogisticamente o esporre un entimema su ⟨temi⟩ di giustizia che su ⟨temi⟩ di fisica o su qualunque ⟨tema⟩. Eppure questi ⟨temi⟩ differiscono per specie.

Invece, sono propri tutti i luoghi³² che fanno muovere dalle proposizioni concernenti ciascuna specie e ⟨ciascun⟩ genere: per esempio, vi sono proposizioni concernenti ⟨temi⟩ di fisica dalle quali non deriva né un entimema, né un sillogismo
20 concernente ⟨temi⟩ di etica, e intorno a questi ve ne sono altre dalle quali non deriveranno ⟨né un entimema, né un sillogismo⟩ concernenti ⟨temi⟩ di fisica. E questo vale parimenti in tutti ⟨i campi⟩.

I luoghi comuni non renderanno sapiente in nessun genere, giacché non riguardano nessun soggetto ⟨specifico⟩. Invece, per ciò che riguarda quelli propri, quanto meglio si scel-

30. Ossia, degli entimemi.

31. La proposta di Ross di espungere μᾶλλον conferisce maggior scioltezza e linearità all'espressione. A essa mi sono pertanto attenuto.

32. Il greco porta il neutro (ἴδια ... ὅσα), mentre qualche riga più sopra (cfr. 1358a 12) i luoghi comuni sono stati indicati con il maschile: οὗτοι ... οἱ κοῖνοι; ma non pare esservi dubbio che Aristotele si riferisca ai «luoghi propri», e così effettivamente intende la stragrande maggioranza degli interpreti. Ma allora, poiché i luoghi sono schemi argomentativi che permettono la costruzione degli entimemi e, in particolare, la scelta della premessa maggiore, non si può intendere l'espressione ὅσα ἐκ τῶν ... προτάσεων in senso intransitivo («tutti quelli che derivano da proposizioni»), ma è corretto attribuirvi significato transitivo: «tutti quelli che fanno muovere da proposizioni», riferendo poi ἐστὶν (riga 18) a ἴδια, non a ἐκ τῶν ... προτάσεων.

gano le proposizioni³³ si costruirà senza avvedersene una scienza diversa dalla dialettica e dalla retorica: infatti, se siano stati raggiunti dei principi, non si avrà più dialettica né retorica, ma quella <scienza> della quale si possiedono i principi.

La stragrande maggioranza degli entimemi si enuncia muovendo da queste specie, particolari e proprie, <di luoghi>, mentre un numero minore muove dai <luoghi> comuni.

Pertanto, come pure nei *Topici*³⁴, anche qui si devono determinare le specie degli entimemi e i luoghi da cui vanno assunti. Chiamo specie le proposizioni proprie nell'ambito di ciascun genere; luoghi, quelli parimenti comuni a tutti <i generi>.

Dapprima assumiamo i generi della retorica, affinché, dopo aver distinto quanti sono, assumiamo riguardo a essi, in modo separato, gli elementi e le proposizioni.

I, 3

<Le tre specie della retorica>

Numericamente, della retorica vi sono tre specie: altrettanti, infatti, risultano essere anche gli ascoltatori dei discorsi. Ché, il discorso si compone di tre cose: di colui che parla, di

33. Ross propone di espungere τὰς προτάσεις. In tal caso ταῦτα — che designa ἴδια (1358a 17), in parallelo con καὶ κεῖνα di 1358a 21, che indica i luoghi comuni, nominati in 1358a 12 — assume valore di complemento oggetto e la frase suona: «invece, quanto meglio si scelgano [letteralmente: uno scelga] i luoghi propri, ecc.». Il senso complessivo non cambia, ma la lezione dei codici, chiamando espressamente in causa il rapporto tra luoghi propri e proposizioni, pone in chiaro che gli entimemi continuano a essere costruiti su luoghi propri anche se muovono da proposizioni che si mantengono, come devono, nell'ordine degli ἐνδοξα e non attingono a conoscenze così specifiche delle cose in oggetto (in questo modo pare di dover intendere il significato di «scegliere meglio») da coincidere, inavvertitamente, con i principi della scienza corrispondente. Nel qual caso si esorbita, senza avvedersene, dall'ambito della retorica (e della dialettica) e in luogo di queste discipline si pratica invece una scienza: precisamente quella determinata scienza che studia quel determinato genere di realtà. Ma in questo modo si costruiscono ragionamenti fondati su *principi* propri, non su *luoghi* propri. Per converso, chi, mantenendosi nei limiti della retorica e restando ben consapevole del carattere pur sempre doxastico e non scientifico delle proposizioni da cui portare gli entimemi, sceglie tra gli ἐνδοξα attinenti alla materia le premesse dei suoi ragionamenti, non smette di costruirli su luoghi propri.

34. Probabilmente Aristotele si riferisce a *Top.*, I, 3; 14; III, 5. Ma vi è anche chi ritiene che il riferimento sia al trattato nel suo complesso e alle *Confutazioni sofistiche*, che ne rappresentano la continuazione.

1358b ciò di cui parla e di colui al quale <parla>. E il fine è in relazione a costui, intendo dire all'ascoltatore. Ma l'ascoltatore è necessariamente o spettatore o giudice, ed è giudice o delle cose avvenute o di quelle future. Chi giudica sulle cose future
 5 è il membro di un'assemblea, chi <giudica> su quelle avvenute è il giudice del tribunale, chi sulla capacità <dell'oratore>, lo spettatore. Per cui, di necessità, si avranno tre generi dei discorsi retorici: uno deliberativo, uno giudiziario, uno epidittico.

Una parte del consiglio³⁵ è l'incoraggiamento, un'altra lo scoraggiamento. In effetti, sia coloro che danno consigli in
 10 privato, sia coloro che parlano pubblicamente davanti al popolo, sempre compiono una di queste due cose.

Una parte dell'azione giudiziaria è l'accusa, un'altra la difesa. In effetti, coloro che dibattono è necessario che compiano o una o l'altra di queste due cose.

Una parte del <discorso> epidittico è l'elogio, un'altra il biasimo.

15 I tempi di ciascuno di questi <generi> sono, per chi delibera, quello futuro (in effetti, si delibera sulle cose che saranno, sia che si incoraggi, sia che si scoraggi); per chi parla davanti a un tribunale, quello passato (in effetti, è sempre sulle cose che sono state compiute che l'uno accusa, l'altro difende); per il <discorso> epidittico, il <tempo> principale è quello presente (in effetti, tutti elogiano o biasimano le cose che sussistono),
 20 ma spesso se ne usano anche di ulteriori, sia ricordando le cose che sono state, sia congetturando quelle che saranno.

Il fine di ciascuno di questi <generi> è diverso e, per essi che sono tre, ve ne sono tre. Per chi consiglia³⁶, il vantaggioso e il dannoso: infatti, da un lato chi incoraggia, consiglia come una cosa migliore, dall'altro, chi scoraggia, scoraggia come una cosa peggiore, ma, in rapporto a questo <fine>, assume

35. Il consiglio (συμβουλή) e il genere deliberativo (συμβουλευτικόν) — ancorché i termini italiani non esprimano l'identica radice che è nei corrispettivi greci — costituiscono, rispettivamente, l'oggetto e il tipo di discorso retorico.

36. Con «consigliare» e «deliberare» sono stati tradotti, rispettivamente, i verbi συμβουλεύειν e βουλεύεσθαι — ma si è reso l'aggettivo verbale συμβουλευτικός con «deliberativo» (cfr. la nota 21).

assieme e in aggiunta quelli degli altri generi, ossia o una cosa giusta o una ingiusta, o una cosa bella o una turpe. Per coloro che parlano davanti a un tribunale, il giusto e l'ingiusto, ma, in rapporto a questi, anch'essi assumono assieme e in aggiunta i fini degli altri generi. Per coloro che elogiano e che biasimano, il bello e il turpe, ma, in rapporto a questi, anch'essi fanno riferimento ai fini degli altri generi. 25

Vi è un segno che quello che s'è detto è fine per ciascuno dei tre generi: infatti, sugli altri argomenti talvolta si può non dibattere: per esempio, chi parla davanti a un tribunale (può non dibattere) che (una cosa) non sia avvenuta o che non abbia danneggiato; ma sul fatto di essere ingiusta non può mai convenire, giacché non ci sarebbe bisogno di un processo. Parimenti, pure coloro che consigliano, spesso lasciano perdere gli altri (fini), ma sul fatto di consigliare cose svantaggiose o di scoraggiare da quelle utili non possono convenire. Invece, spesso non hanno alcuna preoccupazione del fatto che è ingiusto rendere schiavi gli abitanti delle città limitrofe, anche quelli che non commettono alcuna ingiustizia. Parimenti, pure coloro che elogiano e coloro che biasimano non guardano se (la persona) abbia compiuto cose vantaggiose o dannose, ma anche nell'elogio sovente pongono che, non avendo dato importanza a ciò che le è proficuo, ha compiuto qualcosa che è moralmente bello: per esempio, elogiano Achille perché andò in aiuto del compagno Patroclo³⁷ sapendo che (così) egli sarebbe dovuto morire, pur potendo vivere. Per costui una morte siffatta era più bella, mentre il vivere era vantaggioso. 30 35 1359a 5

Da ciò che s'è detto è evidente che intorno a questi (generi) è necessario possedere innanzitutto le proposizioni. Ché, le prove e i verisimili e i segni costituiscono le proposizioni retoriche. In generale, infatti, un sillogismo muove da proposizioni e l'entimema è un sillogismo che si compone delle proposizioni che si sono dette. 10

Poiché non è possibile né che le cose impossibili siano state

37. Cfr. *Il.*, XVIII, 148 sgg. Il motivo è presente anche in PLATONE, *Simposio*, 179e.

compiute né che lo siano in futuro, ma (possono esser state compiute e compiersi in futuro soltanto) le cose possibili, né è possibile che le cose che non sono state o quelle che non saranno, le une siano state compiute, le altre vengano compiute in futuro, sia a chi consiglia, sia a chi parla in tribunale, sia al
 15 <discorso> epidittico è necessario possedere proposizioni su una cosa possibile e una cosa impossibile, e se è stata o no, e se sarà o no. Inoltre, poiché tutti quanti, sia nell'elogiare che nel biasimare, sia nel consigliare che nello sconsigliare, sia nell'accusare che nel difendere non soltanto cercano di mo-
 20 strare le cose che si son dette, ma anche che il bene o il male sono di grande o di piccola entità, o che lo sono il bello e il turpe, o il giusto o l'ingiusto, o enunciandoli per sé o confrontandoli tra loro, è chiaro che ci sarà bisogno di possedere delle proposizioni sia intorno a una grandezza e una piccolezza, sia intorno al maggiore e al minore e, in senso complessivo, in-
 25 torno a ogni cosa: per esempio, che cosa è un bene maggiore o minore, o un atto ingiusto o un atto giusto.

Pertanto, degli (argomenti) su cui di necessità si devono assumere le proposizioni, s'è detto. Dopo ciò, bisogna operare delle distinzioni in senso particolare su ciascuno di questi (argomenti), ossia su quelli intorno ai quali verte un consiglio e su quelli intorno ai quali vertono i discorsi epidittici e su quelli intorno ai quali vertono le azioni giudiziarie.

I, 4

<Gli argomenti del genere deliberativo>

30 Innanzitutto, dunque, bisogna comprendere intorno a quali beni o mali chi consiglia dà consiglio, dal momento che non (lo dà) su tutti quanti, ma su tutti quelli che è possibile tanto che si siano verificati quanto che non si siano verificati; invece, intorno a tutti quelli che di necessità o sono o saranno, o che è impossibile o che siano o che si siano verificati, intorno a questi non vi è consiglio. Ma neppure intorno a tutti quanti
 35 quelli possibili: infatti, tra quelli che possono sia verificarsi che non (verificarsi), si annoverano alcuni beni che si verificano sia per natura, sia per caso, e il consigliare intorno a essi

non è di alcuna utilità. Ma è chiaro che <si consiglia> su tutti quelli intorno ai quali è possibile il deliberare. E sono tali tutti quelli che per loro natura si riconducono a noi, vale a dire quelli dei quali il principio della generazione dipende da noi. Infatti, indaghiamo fino a questo punto, ossia fino a che non abbiamo trovato se per noi siano possibili o impossibili a compiersi. 1359b

Pertanto, nella circostanza presente non si deve operare la ricerca per enumerare con precisione, una per una, e distinguere in specie le cose sulle quali si è soliti prendere decisioni operative, e inoltre, per quanto è possibile, per dare definizioni in merito a esse in modo conforme alla verità, per il fatto che <questo> non è proprio dell'arte retorica, ma di <un'arte> più sapiente e veritiera in misura maggiore, e per il fatto che anche attualmente le sono stati assegnati <argomenti> di numero molto maggiore degli oggetti propri della sua indagine. In effetti, è vero ciò che anche prima ci siamo trovati a dire³⁸, ossia che la retorica, da un lato si compone della scienza analitica e di quella politica che ha per oggetto i costumi, dall'altro, in alcune cose è simile alla dialettica, in altre ai discorsi sofistici. E nella misura in cui si cerchi di costruire o la dialettica o quest'arte³⁹ non come facoltà, ma come scienze, si dimenticherà di dissimulare la loro natura, per il fatto che si va al di là se le si dispone in scienze di certi oggetti determinati e non soltanto di discorsi. Tuttavia, esporremo anche ora quanto da una parte è di utilità distinguere, dall'altra lascia poi spazio di ricerca alla scienza politica. 5 10 15

Ebbene, le cose della massima importanza intorno alle quali tutti deliberano e sulle quali coloro che danno consigli parlano in pubblico, si trovano a essere suppergiù cinque di numero. Esse hanno per oggetto <1> le risorse, <2> la guerra e la pace, <3> inoltre la difesa del territorio, <4> le cose che si importano e quelle che si esportano e <5> la promulgazione delle leggi. 20

<1> Di conseguenza, occorrerebbe che colui che si accinge a

38. Cfr. 1356a 25-27.

39. Ossia, la retorica.

dare consigli intorno alle risorse conosca le entrate della città,
 25 quali e quante sono, affinché, se qualcuna vien meno sia aggiunta e, se qualcuna è minore, sia aumentata; inoltre, tutte quante le spese della città, affinché, se qualcuna è superflua, sia eliminata e, se qualcuna è maggiore, diventi minore. In effetti, si diventa più ricchi non soltanto aggiungendo agli
 30 averi, ma anche eliminando dalle spese. Ma non è possibile abbracciare con lo sguardo questi ⟨argomenti⟩ soltanto a partire dall'esperienza relativa alle situazioni della propria città, ma per il consiglio su queste cose è necessario altresì esser capaci di ricercare storicamente ciò che è stato scoperto presso gli altri.

⟨2⟩ Per quanto riguarda la guerra e la pace, ⟨occorre⟩ conoscere la potenza della città, quanta già sussiste e quanta è
 35 possibile che sussista, e di che natura è quella presente e quella che è possibile aversi in aggiunta; inoltre, come ha combattuto le guerre, e quali. Ed è necessario conoscere queste cose non soltanto della propria città, ma anche di quelle limitrofe, e coloro contro i quali è probabile che si combatta, affinché
 1,360a nei confronti dei ⟨popoli⟩ più forti si stia in pace, mentre rispetto a quelli che sono inferiori dipenda da noi il fare guerra, e le ⟨loro⟩ forze, se sono simili ⟨alle nostre⟩ o dissimili: infatti, anche in questa maniera è possibile essere in stato di superiorità o di inferiorità. E anche in rapporto a questi ⟨argomenti⟩ è necessario aver indagato non soltanto le proprie guerre, ma
 5 anche quelle degli altri ⟨popoli⟩, come scoppiano. Ché, le cose simili si producono per loro natura dalle cose simili.

⟨3⟩ Inoltre, per quanto riguarda la difesa del territorio, ⟨occorre⟩ che non sfugga come viene difeso; ma ⟨occorre⟩ conoscere anche la consistenza numerica della difesa e la specie e i luoghi propri dei posti di guardia (e questo è impossibile se non si è esperti del territorio), perché, se la difesa è inferiore,
 10 sia aggiunta e, se è superflua, sia eliminata, e si sorveglino maggiormente i luoghi idonei.

⟨4⟩ Inoltre, per quanto riguarda il nutrimento, ⟨bisogna conoscere⟩ quanto è sufficiente alla città e di che tipo, quello che si produce sul luogo e quello da importare, e dell'esportazione di quali ⟨prodotti⟩ si ha bisogno e dell'importazione di

quali e presso quali ⟨popoli⟩, perché con essi abbiano corso sia 15
patti che convenzioni. Infatti, rispetto a due ⟨tipi di popoli⟩ è
necessario che i cittadini irreprensibili stiano in guardia, ri-
spetto ai più forti e rispetto a quelli che sono utili a questi
⟨scopi⟩.

⟨5⟩ In rapporto alla sicurezza, è necessario essere in grado
d'indagare tutte quante queste cose e, non di meno, intender- 20
si della promulgazione delle leggi. Infatti, nelle leggi è la sal-
vezza della città, per cui è necessario conoscere quante specie
di costituzioni vi sono e quali cose sono vantaggiose a ciascu-
na, e da quali per natura sono corrotte, si tratti di cose proprie
della costituzione o di contrarie. Parlo di «esser corrotte dalle
proprie cose» dal momento che, al di fuori della costituzione
migliore⁴⁰, tutte le altre si corrompono sia perché si rilassano,
sia perché si tendono: per esempio, la democrazia diventa più 25
debole non soltanto rilassandosi, per cui perverrà alla fine
all'oligarchia, ma anche tendendosi molto; come pure la cur-
vatura di un naso aquilino e l'appiattimento di uno camuso
non soltanto giungono al giusto mezzo se sono ⟨caratteristi-
che⟩ che si rilassano, ma i nasi che diventano molto ricurvi o
camusi si tendono anche così da non sembrare neppure che 30
siano un naso.

In rapporto, poi, alle promulgazioni delle leggi è utile non
soltanto il prestare attenzione⁴¹ a quale costituzione è van-
taggiosa, vedendolo dagli avvenimenti passati, ma anche il
conoscere le ⟨costituzioni⟩ in vigore presso gli altri ⟨popoli⟩:
quelle di che tipo si confanno a quelli di che tipo. Di conse-
guenza è chiaro che in rapporto alla promulgazione delle leg-
gi sono utili i viaggi sullaterra (da qui, infatti, è possibile 35
comprendere le consuetudini delle razze), mentre in rapporto
ai consigli politici lo sono le ricerche di coloro che scrivono
sulle azioni⁴².

Pertanto, fra gli ⟨argomenti⟩ intorno a cui chi si accinge a
consigliare deve possedere ⟨le proposizioni⟩, quelli della mas- 1360b

40. Cfr. *Pol.*, IV, 11.

41. Si tratta dello stesso verbo ἐπαίειν che compare anche alla riga 1359b 19, dove è stato tradotto con «intendersi».

42. Ossia, gli storici.

sima importanza sono di tal numero. Ma enunciamo di nuovo le cose a partire dalle quali si deve incoraggiare o scoraggiare sia intorno a questi che ad altri (argomenti).

I, 5

〈La felicità e le sue parti〉

Quasi per ciascuno, in privato, e per tutti, pubblicamente,
 5 vi è qualche scopo mirando al quale e si operano le scelte e si rifugge. E questo, per esprimerci per sommi capi, sono la felicità e le sue parti. Di conseguenza, per esporre brevemente, assumiamo a titolo d'esempio che cos'è la felicità e da quali cose derivano le sue parti. In effetti, tutti gli incoraggiamenti
 10 e gli scoraggiamenti gravitano nel suo ambito e in quello delle cose che vi tendono e delle cose che le sono contrarie. Ché, quelle che la procurano, o (procurano) qualcuna delle sue parti, rendendola maggiore invece che minore, si devono compiere, mentre quelle che la corrompono, o la impediscono, o producono cose contrarie, non (si devono) compiere.

Ebbene, felicità sia buona condotta unita a virtù, oppure
 15 autosufficienza di vita, oppure la vita più piacevole unita a sicurezza, oppure prosperità di possessi e di corpi⁴³ unita a una facoltà che rende capaci di conservarli e di usarli per agire. Ché, tutti quanti convengono che la felicità è all'incirca una di queste cose, o più d'una.

Ora, se la felicità è una cosa siffatta, è necessario che parti
 20 di essa siano buona nascita, abbondanza di amici, eccellenza di amici, ricchezza, buona figliolanza, abbondante figliolanza, buona vecchiaia; inoltre, le virtù del corpo (come salute, bellezza, forza, grandezza, capacità agonistica), fama, onore, buona sorte, virtù⁴⁴: ché, in questo modo uno può essere au-

43. Altri (per esempio, Dorati) ritiene che σωμαίων indichi «schiavi». Ma in tal caso, poiché per Aristotele lo schiavo, che è uno «strumento animato» e un «oggetto di proprietà» (cfr. *Pol.*, I, 5), si annovera tra i «possessi» del padrone, non si comprenderebbe perché lo Stagirita dovrebbe ripetere, con σωμαίων, ciò che è già espresso in κτημάτων. Né può pensarsi che καὶ abbia valore esplicativo («prosperità di possessi, ossia di schiavi»), dal momento che gli schiavi non esauriscono le proprietà del padrone.

44. Con Ross espungo la frase che alcuni codici recano inserita a questo punto:

tarchico al sommo grado, se gli appartengano tanto i beni 25
interni quanto quelli esterni. Infatti, non ve ne sono altri al di
là di questi. E interni sono quelli concernenti l'anima e quelli
che risiedono nel corpo, mentre ⟨beni⟩ esterni sono buona na-
scita, amici, ricchezze, onore; inoltre, riteniamo sia conve-
niente che sussistano capacità e fortuna⁴⁵. Così, infatti, la
vita è massimamente sicura. Comprendiamo pertanto in mo- 30
do simile⁴⁶ anche che cos'è ciascuno di questi.

Ebbene, per una stirpe e una città, buona nascita è l'essere
autoctoni e di antica origine, e ⟨l'essere stati⟩ i capostipiti il-
lustri generali, e l'esser discesi da loro molti ⟨uomini⟩ illustri
nelle cose ambite; privatamente, invece, una buona nascita
deriva o da parte dei padri o da parte delle madri, ed è legit- 35
timità di nascita da parte di entrambi, e, come nel caso di una
città, l'essere le prime persone in vista o per virtù, o per ric-
chezza, o un'altra fra le cose che sono oggetto d'onore, e il
fatto che dalla stirpe sono discesi uomini e donne e giovani e
anziani illustri in gran numero.

Buona figliolanza e abbondante figliolanza sono cose non
oscurе. Per la comunità, si hanno quando vi sia una gioventù 1361a
numerosa e buona, e buona per la virtù del corpo, vale a dire
per grandezza, bellezza, forza, capacità agonistica; invece,
moderazione e coraggio sono virtù dell'anima di un giovane.
Privatamente, invece, buona figliolanza e abbondante figlio-
lanza consistono nel fatto che i propri figli sono numerosi e di 5
queste qualità, sia femmine che maschi. Fra le ⟨virtù⟩ femmi-
nili del corpo vi sono bellezza e grandezza, mentre ⟨fra le
virtù femminili⟩ dell'anima vi sono moderazione e amore del
lavoro senza illiberalità. Parimenti, bisogna ricercare che cia-
scuna di tali ⟨qualità⟩ sussista, sia in privato che in comune,
tanto negli uomini che nelle donne. In effetti, tutti coloro per
i quali, come per gli Spartani, le ⟨qualità⟩ femminili sono pri- 10
ve d'importanza, non sono felici all'incirca per la metà.

«oppure, le sue parti sono costituite anche da saggezza, coraggio, giustizia, modera-
zione».

45. Il testo dice semplicemente *τύχην*, ma è chiaro che si tratta di buona sorte. Il
termine «fortuna» inclina in questo senso.

46. A come è stata prospettata la comprensione della felicità (cfr. 1360b 4-13).

Parti della ricchezza sono la quantità di denaro e terra, il possesso di territori che si distinguono per numero, grandezza e bellezza; inoltre, il possesso di suppellettili e di schiavi e di
 15 armenti che si distinguono per numero e bellezza. E tutte queste cose sono <proprie>⁴⁷ e sicure e liberali e utili. Sono utili soprattutto le cose che arrecano frutti, liberali quelle finalizzate al godimento (dico che arrecano frutti le cose dalle quali derivano le entrate, atte a dare godimento quelle dalle quali, al di là dell'uso, non deriva niente che abbia anche un
 20 qualche valore). Definizione della sicurezza è «possedere in questo momento⁴⁸ e in modo che l'uso delle cose dipenda dal soggetto»; dell'essere le cose proprie o no, «quando l'alienarle dipenda dal soggetto». Dico alienazione la donazione e la vendita. In senso complessivo, l'esser ricchi consiste nell'usare più che nel possedere; ricchezza, infatti, è sia l'esercizio che l'uso di tali cose.

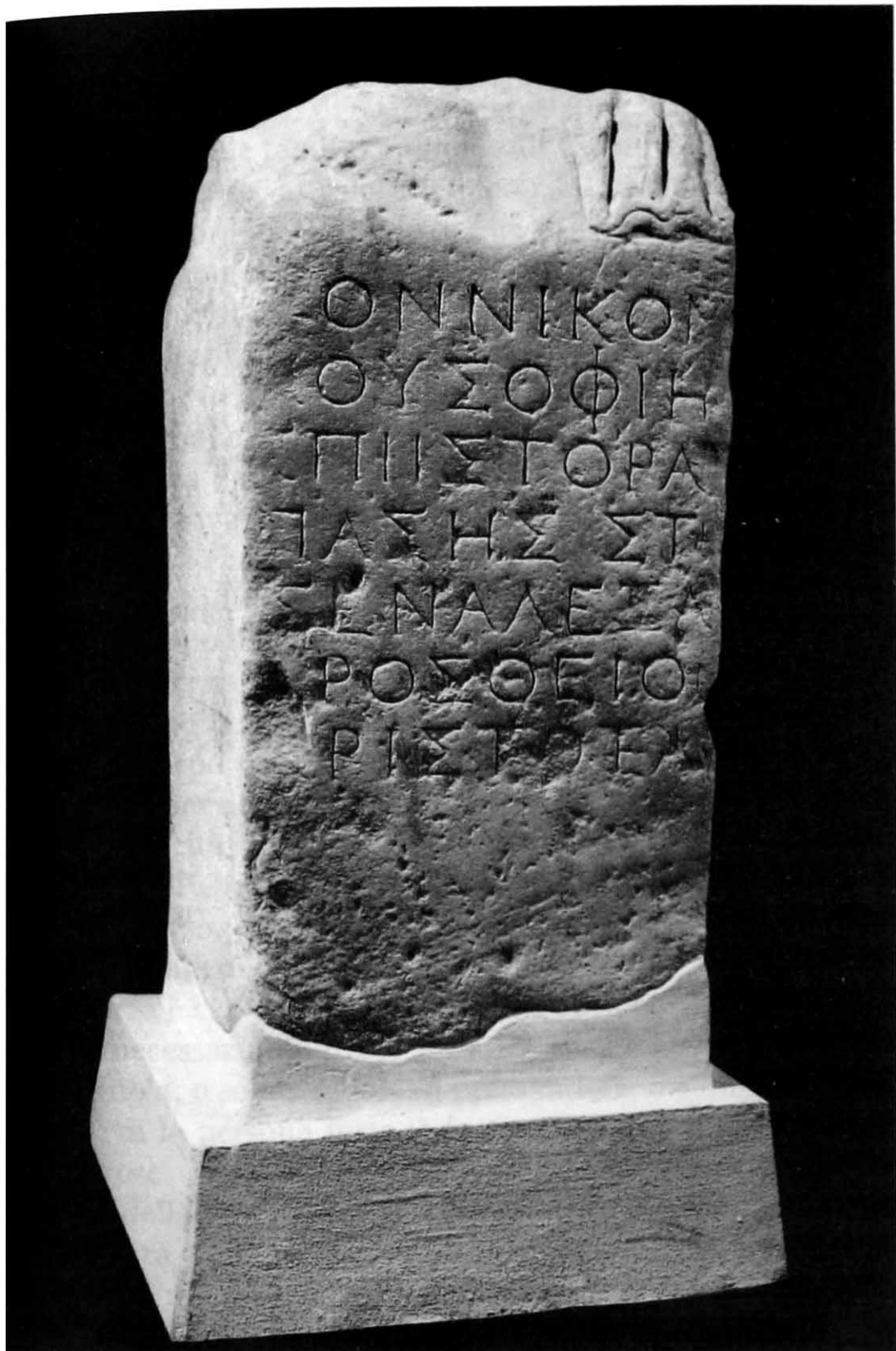
25 Buona fama è l'esser ritenuto persona dabbene da tutti o il possedere qualcosa di tal fatta che vi tendono tutti o la maggior parte o i buoni o i sapienti⁴⁹.

Onore è segno di una buona fama d'essere inclini a fare del bene, se si onorano giustamente e soprattutto coloro che han-
 30 no fatto del bene; ma viene onorato anche colui che può fare del bene. L'azione benefica ha rapporto o con la salvezza e tutte quelle cose che sono cause dell'esistere, o con la ricchezza, o con qualcuno degli altri beni il cui possesso non è facile o in senso assoluto, o qui, o in quel momento: molti, infatti, ottengono onore grazie a cose che nell'opinione corrente sono di poco conto, ma ne sono cause i luoghi e le circostanze. Parti
 35 dell'onore sono sacrifici, ricordi in versi e senza versi, privilegi, santuari, presidenze, tombe, effigi, pranzi pubblici, le pratiche barbariche come genuflessioni e cessioni di posti, doni che presso ciascuna <popolazione> sono onorevoli. In effetti, il dono è tanto donazione di un possesso quanto segno

47. Accolgo l'aggiunta di οἰκεῖα, adottata da Ross.

48. Ossia, l'avere a disposizione immediata.

49. Un tale riferimento o a tutti, o ai più, o ai sapienti, che entra nella definizione della buona opinione (εὐδοξία), entra altresì in quella dell'opinione notevole (ἔνδοξον) (cfr. *Top.*, 100b 21-23).



Stele che recava un ritratto di Aristotele attribuito a Lisippo,
con iscrizione dedicatoria di Alessandro Magno
(da Atene; sec. II d. C.)

Nell'iscrizione, in versi, si legge: «Alessandro innalzò [il busto del] divino Aristotele,
figlio di Nicomaco, altamente edotto di ogni sapienza» (Atene, Museo Epigrafico).

d'onore: per questo, sia gli amanti delle ricchezze che gli amanti dell'onore tendono ai doni; ch , per entrambi possiedono (caratteristiche) di cui hanno bisogno: infatti, e sono un possesso, al quale tendono gli amanti delle ricchezze, e possiedono un onore, al quale tendono gli amanti dell'onore. 1361b

Virt  del corpo   la salute, e questa consiste in uno stato che ha come conseguenza di essere senza malattie nell'usare i corpi. Ch , molti sono in buona salute al modo in cui si dice (che lo fu) Erodico⁵⁰, essi che nessuno direbbe felici della salute, per il fatto di astenersi da tutte o dalla massima parte delle cose umane. 5

La bellezza   diversa secondo ciascuna et . Ebbene, bellezza di un giovane   l'avere il corpo utile per le fatiche relative alla corsa e alla forza, essendo egli piacevole a vedersi in rapporto al godimento. Per questo, coloro che praticano il pentatlon sono bellissimi, giacch  naturalmente hanno al tempo stesso rapporto con forza e velocit . Invece, (la bellezza) dell'uomo nel pieno del vigore consiste, da un lato (nell'avere il corpo utile) per le fatiche della guerra, dall'altro nell'essere, per unanime riconoscimento, piacevole, in unione con la capacit  di atterrare. Mentre (quella) di un vecchio consiste (nell'avere il corpo) adatto alle fatiche necessarie e, per altro verso, privo di dolore per non avere nessuna delle cose che affliggono la vecchiaia. 10

La forza   capacit  di muovere un'altra cosa come si vuole, ed   necessario muovere un'altra cosa o trascinandola, o spingendola, o sollevandola, o pressandola, o comprimendola; per cui la persona forte,   forte o in tutte, o in alcune di queste cose. 15

Virt  della grandezza   il superare i pi  per una lunghezza e un'altezza e una larghezza tanto maggiori da non rendere i movimenti pi  lenti a causa dell'eccesso. 20

La virt  agonistica del corpo   costituita da grandezza, forza e velocit  (infatti, chi   veloce   forte): in effetti, chi  

50. Erodico di Selimbria (menzionato anche da Platone in *Protagora*, 316e; *Fedro*, 227d; *Resp.*, 406a), fu il fautore di un metodo clinico basato sulle diete. Bench  malato, riusc  a vivere fino a tarda et  merc  l'essersi sottoposto a un regime severissimo.

capace di lanciare gli arti in un certo modo e di muoverli velocemente e in avanti, è atto alla corsa; chi è capace di stringere e di trattenere, è atto alla lotta; chi è capace di squassare
 25 con il colpo, è atto al pugilato; chi ha capacità in ambedue queste cose, è atto al pancrazio; chi in tutte, è atto al pentatlon.

Buona vecchiaia è lentezza di vecchiaia unita ad assenza di dolore: in effetti, non si è di buona vecchiaia né se s'invecchia velocemente, né se si stenta a invecchiare, ma con dolore. (La buona vecchiaia) deriva sia dalle virtù del corpo, sia
 30 dalla fortuna: infatti, se non si è esente da malattia né forte non si sarà immune da sofferenza e privo di dolore, e una persona di lungo tempo non può perdurare senza fortuna. Ma anche indipendentemente dalla forza e dalla salute si dà una certa altra capacità di vita lunga, giacché molti, pur senza le virtù del corpo, sono di lunga vita. Però il discorso minuzioso intorno a questi (argomenti) non è per niente utile in rapporto alle (questioni) attuali.

35 L'abbondanza degli amici e l'utilità degli amici sono cose non oscure, una volta che sia stato definito l'amico, giacché l'amico che corrisponde a tale definizione è chiunque sia propenso a compiere, in quanto si tratta dell'amico, quelle cose che ritiene essere beni per lui. Pertanto, chi ha molte persone siffatte, è individuo con molti amici, mentre chi ha anche uomini a modo, è individuo con amici utili.

1,362a Buona fortuna è venire all'essere e sussistere quelle cose delle quali la fortuna è causa come di beni: o tutte, o la stragrande maggioranza, o le più importanti. La fortuna è causa, da un lato di alcune cose delle quali (sono causa) le arti, dall'altro di molte non dovute all'arte⁵¹: per esempio, di tutte quelle di cui (è causa) la natura (ma è possibile che siano
 5 anche contro natura). Infatti, della salute è causa l'arte, della bellezza e della grandezza la natura. In senso complessivo, derivano da fortuna quelli tra i beni che sono di tal fatta che a loro riguardo si dà invidia. Ma la fortuna è causa anche dei beni che eccedono la ragione: per esempio, se gli altri fratelli

51. Nelle espressioni ἐνίων μὲν καὶ ὧν ἡ πολλῶν δὲ καὶ ἀτέχνων, καὶ ha valore di eniadi.

sono turpi, ma uno è bello, oppure, mentre gli altri non videro un tesoro, uno lo vide, oppure se il dardo attinse il vicino, ma non costui, oppure se, frequentando sempre <un luogo>, non andò da solo, ma quelli che vi andarono una sola volta furono distrutti. In effetti, tutte le cose di questo genere sono, ad avviso unanime, casi della buona fortuna.

Della virtù, poiché costituisce il luogo più proprio in materia di elogi, allora si deve dare la definizione, quando cioè facciamo il discorso sull'elogio⁵².

I, 6

<Il bene e il vantaggioso>

Ebbene, le cose, future o presenti, cui si deve mirare quando si incoraggia, e quelle <cui si deve mirare> quando si scoraggia, costituiscono un'evidenza. Quelle, infatti, sono contrarie a queste. Ma poiché il vantaggioso si propone come scopo a chi consiglia (infatti, non si delibera sul fine, ma sulle cose in vista del fine, e queste sono quelle vantaggiose a seconda delle azioni, e il vantaggioso è buono), si dovranno comprendere gli elementi che concernono il bene e il vantaggioso in senso assoluto.

Dunque, sia buono ciò che sia scegliibile, esso medesimo, in vista di se stesso, e in vista del quale scegliamo altro, e al quale tendono tutti gli esseri⁵³, o tutti quelli che possiedono sensazione o intelletto, oppure <vi tenderebbero> se avessero assunto intelletto⁵⁴, e quanto l'intelletto attribuirebbe a ciascuna cosa, e quanto l'intelletto esercitato su ciascuna cosa attribuisce a ciascuna cosa, giacché questo è buono per ciascuna cosa, e ciò per la cui presenza si sta bene e si è in una condizione di autosufficienza, e ciò che è autosufficiente, e ciò che è atto a produrre o a custodire queste <prerogative>, e ciò a cui conseguono tali <prerogative>⁵⁵, e le cose capaci di impedire quelle contrarie e quelle che le distruggono.

52. Cfr. *Rh.*, I, 9.

53. Cfr. le note n. 55 e n. 58.

54. Queste definizioni di «bene» sono ripetute anche *infra*, 1363b 12-15.

55. Le due ultime definizioni di «bene» sono riprese anche *infra*, 1363b 15-16.

30 «Conseguono» (si dice) in due sensi (infatti, o nello stesso tempo, o successivamente: per esempio, il sapere (consegue) successivamente all'imparare, mentre il vivere (consegue) contemporaneamente all'essere in buona salute), «le cose atte a produrre» (si dicono) in tre sensi: alcune, come l'essere in buona salute (è atto a produrre) buona salute; altre, come dei cibi (sono atti a produrre) buona salute; altre ancora, come (è atto a produrla) il fare esercizi ginnici, dal momento che per lo più produce buona salute.

35 Ciò posto, è necessario che le assunzioni dei beni e le reiezioni dei mali siano buone: infatti, a questa seconda situazione consegue contemporaneamente il non avere il male, mentre alla prima l'avere il bene consegue successivamente. (È buona) anche l'assunzione di un bene maggiore in luogo di uno minore e di un male minore in luogo di uno maggiore:
1362b infatti, nella misura in cui il maggiore supera il minore, l'assunzione dell'uno diventa reiezione dell'altro.

È necessario che anche le virtù siano un bene (infatti, a seconda di esse, coloro che le possiedono versano in una buona condizione; ancora, sono capaci di produrre i beni e atte ad
5 agire. Ma di ciascuna (di esse) — sia qual è, sia di che natura — si deve dire separatamente), e che sia un bene anche il piacere: ché, vi tendono tutti gli esseri viventi, per la natura. Di conseguenza, anche le cose piacevoli e le cose moralmente belle è necessario che siano buone: infatti, le prime sono atte a produrre piacere, mentre, dei beni, gli uni sono piacevoli, gli altri sono scegliibili, essi medesimi, per se stessi.

10 Per enunciarle una a una, è necessario che siano beni queste cose:

(1) la felicità: infatti, ed è cosa scegliibile per se stessa e autosufficiente, e in vista di essa scegliamo anche le altre cose.

(2) La giustizia, il coraggio, la moderazione, la magnanimità, la magnificenza e gli altri abiti di questo genere, giacché sono virtù dell'anima.

15 (3) Anche la salute e la bellezza e le cose di tal fatta, giacché sono virtù del corpo e atte a produrre molti (beni): per esempio, la salute (è atta a produrre) sia il piacere che il vi-

vere; perciò è anche comunemente ammesso che è cosa eccellente, dal momento che due cose sono causa delle ⟨realtà⟩ che per i più costituiscono i massimi oggetti di pregio, il piacere e il vivere.

⟨4⟩ La ricchezza, giacché è virtù del possesso e cosa atta a produrre molti ⟨beni⟩.

⟨5⟩ L'amico e l'amicizia: infatti, l'amico è tanto scegliibile di per se stesso che atto a produrre molti ⟨beni⟩. 20

⟨6⟩ L'onore e la fama: infatti, sono cose sia piacevoli che atte a produrre molti ⟨beni⟩, e a essi consegue per lo più il sussistere delle cose per le quali si è onorati.

⟨7⟩ La facoltà del parlare, dell'agire: giacché tutte le cose di questo tipo sono atte a produrre beni.

⟨8⟩ Inoltre, la buona natura, il ricordo, la facilità d'apprendimento, la perspicacia, tutte le ⟨qualità⟩ siffatte, giacché 25 queste facoltà sono atte a produrre beni.

⟨9⟩ Parimenti, anche tutte le scienze e le arti.

⟨10⟩ Anche il vivere: ché, se non vi consegua nessun altro bene, è scegliibile per se stesso.

⟨11⟩ E il giusto, giacché è qualcosa di comunemente vantaggioso.

Suppergiù queste, dunque, sono le cose che si riconoscono 30 come beni. Invece, tra ⟨gli argomenti⟩ di discussione, i sillogismi derivano da queste:

⟨1⟩ ciò che ha come contrario un male, è bene.

⟨2⟩ ⟨È bene⟩ anche ciò il cui contrario giova ai nemici: per esempio, se l'essere vigliacchi giova moltissimo ai nemici, è chiaro che il coraggio è cosa massimamente utile ai cittadini. E, in senso generale, il contrario di ciò che vogliono i nemici, o di ciò per cui si rallegrano, è, in tutta chiarezza, utile. Per 35 questo è stato detto:

certamente Priamo si sarebbe rallegrato⁵⁶.

Ma questo non è sempre, bensì per lo più: infatti, niente impedisce che talvolta la stessa cosa giovi ai contrari. Donde

56. *Il.*, I, 255.

1,36,3a si dice che i mali radunano gli uomini, quando entrambi abbiano il medesimo danno.

⟨3⟩ Ancora, ciò di cui non vi è eccesso è bene, invece ciò che sia più grande di quanto si deve è male.

⟨4⟩ ⟨È bene⟩ anche ciò in vista di cui si sono sopportate molte fatiche e si sono fatte molte spese: ché, è già un bene
5 apparente, e ciò che è tale si comprende come fine, e come fine di molte cose, e il fine è bene. Donde sono state dette queste ⟨parole⟩:

per Priamo sarebbe stato motivo di vanto⁵⁷

e

certamente è turpe rimanere più a lungo⁵⁸.

Anche il proverbio «la brocca d'acqua alle porte».

⟨5⟩ ⟨È bene⟩ anche ciò a cui tendono i più e

⟨6⟩ ciò che in tutta evidenza può essere oggetto di contesa: infatti, ciò a cui tutti tendono, questo, come si è detto⁵⁹, è bene.

10 ⟨7⟩ ⟨È bene⟩ anche ciò che è degno di lode, giacché nessuno loda ciò che non è buono.

⟨8⟩ ⟨È bene⟩ anche ciò che lodano i nemici e i perversi: in effetti, ormai ne convengono ⟨anch'essi⟩, come tutti, se ⟨ne convengono⟩ anche coloro che ne hanno ricevuto danno. Ché, ne converranno in virtù della sua evidenza, come pure i perversi che gli amici disprezzano e che i nemici non disprezzano.
15 Per questo i Corinzi supposero d'essere stati ingiuriati da Simonide, che aveva scritto poeticamente

ai Corinzi Ilio non indirizza rimproveri⁶⁰.

⟨9⟩ ⟨È bene⟩ anche ciò che qualcuno dei saggi o degli uomini o delle donne dabbene giudicò preferibile, come Atena

57. *Il.*, II, 176.

58. *Il.*, II, 298.

59. Cfr. *Eth. nic.*, 1094a 4, dove è ben vero che il bene è definito come «οὐ πάντα ἐφίεται», ma πάντα, lungi dal significare la totalità della realtà, denota invece «tutte le cose» (quali l'arte, la ricerca, l'azione, la scelta deliberata) nominate appena prima della suddetta definizione. Cosicché il bene si riconduce a quell'ambito dell'umano che è qui chiaramente indicato con πάντες e le due definizioni verificano un perfetto accordo. Cfr. anche la nota n. 63.

60. SIMONIDE, fr. 34.

⟨giudicò preferibile⟩ Odisseo, Teseo Elena, le dee Alessandro, Omero Achille; e, in senso complessivo, ⟨sono beni⟩ le cose che possono essere oggetto di scelta deliberata. Ma si sceglie deliberatamente di compire le cose che abbiamo detto, ossia le cose cattive per i nemici, le cose buone per gli amici e le cose possibili. Queste sono in due modi: le cose che si potrebbero verificare e le cose che si verificano facilmente. E sono facili tutte quelle che ⟨si compiono⟩ o senza dolore, o in poco tempo, giacché il difficile si definisce o per il dolore o per la quantità di tempo. 20

⟨10⟩ Ancora, ⟨le cose sono beni⟩ qualora ⟨si compiano⟩ come si vuole. E si vuole o una cosa che non è affatto un male, o è un male inferiore al bene (e questo si avrà nel caso in cui il castigo o passi inosservato, o sia piccolo). 25

⟨11⟩ ⟨Sono beni⟩ anche le cose proprie, e le cose che nessuno ⟨possiede⟩, e le cose superflue: così, infatti, si ha onore in misura maggiore.

⟨12⟩ ⟨Sono beni⟩ anche le cose che sono adeguate ai soggetti, e sono tali quelle che sono convenienti per stirpe e potenza, e delle quali si crede di essere in difetto se anche siano piccole. Ché, per nulla di meno si sceglie deliberatamente di compierle. 30

⟨13⟩ ⟨Sono beni⟩ anche le cose agevoli a compiersi, giacché sono possibili e facili; e sono agevoli a compiersi le cose che eseguono correttamente o tutti, o i più, o le persone simili, o quelle inferiori.

⟨14⟩ ⟨Sono beni⟩ anche le cose che faranno piacere agli amici, o le cose che renderanno odiosi ai nemici.

⟨15⟩ ⟨Sono beni⟩ anche tutte le cose che scelgono deliberatamente di compiere coloro che si ammirano. 35

⟨16⟩ ⟨Sono beni⟩ anche le cose in relazione alle quali si è di buona natura ed esperti, giacché si ritiene che più facilmente le si eseguirà in modo corretto.

⟨17⟩ ⟨Sono beni⟩ anche le cose che ⟨non compie⟩ nessun uomo perverso, giacché sono lodevoli in misura maggiore.

⟨18⟩ ⟨Sono beni⟩ anche le cose che si desiderano per caso, giacché ⟨una tale cosa⟩ risulta non soltanto piacevole, ma anche migliore.

1363b <19> <Sono beni> anche le cose per le quali <provano piacere> soprattutto gli amanti di ciascun tipo di esse: per esempio, gli amanti della vittoria se vi sarà vittoria, gli amanti dell'onore se vi sarà onore, gli amanti delle ricchezze se vi saranno ricchezze⁶¹, e gli altri nello stesso modo.

Pertanto, nel caso del bene e del vantaggioso bisogna assumere le persuasioni a partire da queste <premesse>.

I, 7

<Il maggior bene e il maggior vantaggio>

5 Poiché spesse volte, pur essendo d'accordo che entrambe le cose sono vantaggiose, si discute su quella che lo è in misura maggiore, di seguito si dovrà parlare del bene maggiore e di ciò che è maggiormente vantaggioso.

Ebbene, sia «sopravanzante» ciò che è di questa quantità e oltre⁶², «sopravanzato» ciò che esiste in <altro>; ancora, «maggiore» e «di numero superiore» siano sempre in rapporto a una cosa inferiore, mentre «grande», «piccolo», «molto» e «poco» siano in rapporto alla grandezza della maggior parte delle cose; e il grande sia sopravanzante, il piccolo mancante, e nello stesso modo anche «molto» e «poco».

10 <1> Ora, poiché diciamo «bene» sia ciò che è esso stesso sceglibile in vista di se medesimo e non di altro, sia ciò a cui tende ogni cosa⁶³, sia ciò che sceglierebbe uno che abbia as-

61. Si fa riferimento ai due «generi di vita» che, assieme a quello della vita contemplativa, la tradizione fa risalire all'apoteigma pitagoreo dei giochi di Olimpia (c'è chi vi si reca per gareggiare e vincere, chi per commerciare, chi per contemplare lo spettacolo). La distinzione dei generi di vita compare, in Aristotele, in *Eth. nic.*, I, 3.

62. Ossia, ciò che, oltre a una quantità pari a quella della cosa che supera, ne ha altra ancora.

63. È la stessa formula che compare in *Eth. nic.*, 1094a 4 (cfr. la nota n. 59). Ma, come in quest'ultimo luogo, anche qui non pare che il neutro πάντα denoti la totalità delle cose (quasi che il bene costituisca, per Aristotele, il termine di una finalità universale dell'esistente, secondo una concezione che non soltanto non è compatibile con la pluralità dei sensi in cui si dice αγαθόν, più volte asserita dal pensatore [cfr., per esempio, *Eth. nic.*, 1096a 23-26], ma che, propria della filosofia cristiana, non si confà allo Stagirita). Πάντα pare invece esprimere la totalità delle azioni dell'uomo. Su questa linea, forse non è neppure troppo azzardato supporre che lo Stagirita, nel presente passo, riassumendo i significati di «bene», abbia *intenzionalmente* riproposto l'espressione del citato inizio dell'*Etica nicomachea*, di datazione indubbiamente anteriore. Ovvio pertanto, in questa ipotesi, che abbia assunto i termini nella stessa accezione.

sunto intelletto e saggezza, sia ciò che è atto a produrre e ciò
 che è atto a custodire (un bene), oppure ciò a cui seguono tali
 (determinazioni)⁶⁴, e (poiché) [il *ciò in vista di cui* è il fine
 ed]⁶⁵ è fine ciò in vista di cui (sussistono) le altre cose, e per la
 cosa è bene ciò che rispetto a essa è stato affetto in queste
 (determinazioni), in verità è necessario che le (determinazio-
 ni) di numero superiore a una sola e a quelle inferiori, addi-
 zionandosi quell'una o quelle inferiori, costituiscano un bene
 maggiore: infatti sopravanza e ciò che sussiste in (esso) è so-
 pravanizzato⁶⁶.

(2a) E se l'elemento più grande (di un genere) sopravvanzi
 l'elemento più grande (di un altro genere), anche gli elementi
 del primo (sopravanzano) gli elementi del secondo; (2b) e (se)
 tutti quanti gli elementi di un genere (sopravanzino) in se
 stessi gli elementi di un altro genere, anche quello più grande
 (del primo sopravanza) quello più grande (del secondo). Per
 esempio, (2a) se l'uomo più grande è maggiore della donna
 più grande, complessivamente anche gli uomini sono mag-
 giori delle donne; (2b) e se gli uomini, complessivamente, so-
 no maggiori delle donne, anche l'uomo più grande è maggio-
 re della donna più grande. Ché, i sopravvanzi dei generi e degli
 (elementi) più grandi in essi hanno un analogo.

(3) E quando questa data cosa consegua a questa data cosa
 senza che la seconda (consegua) alla prima, e vi consegua o
 come a ciò che le è contemporaneo, o come a ciò che le è

64. Vengono qui riprese alcune delle definizioni di «bene» date *supra*, 1362a 21-28.

65. Con Ross espungo le parole tra parentesi quadre, che nella linea del ragionamento sembrano superflue.

66. Il luogo dice che, se un certo numero di beni (indicato con A) è superiore a un unico bene (B), non contenuto in A, o a un numero inferiore di beni (C), anch'essi non contenuti in A, allora $A + B$ o $A + C$ costituiscono un bene maggiore di A. Infatti, $A + B$ e $A + C$ sopravanzano A (che a sua volta, essendo contenuto nelle due somme, è sopravanzato). In quest'ordine di considerazioni è necessario intendere che B e C non sono contenuti in A, altrimenti non avrebbe senso parlare di $A + B$ e di $A + C$, essendo già B e C addendi di A. Se si ritiene che B e C siano compresi in A, si deve poi intendere il luogo come se dicesse che «un maggior numero di beni è un bene più grande di un solo bene o di un numero inferiore, posto che questo bene unico o il numero inferiore risultano compresi» (così, per esempio, Dorati). Ma a parte la difficoltà di attribuire a συναριθμούμενον il significato di «esser compreso in», si banalizzerebbe il τόπος, finendo per fargli dire che ciò che comprende qualcos'altro è maggiore di quest'ultimo.

30 successivo, o come alla potenza. Ché, l'uso di ciò che consegue è presente in quello dell'altra cosa. All'essere in buona salute consegue contemporaneamente il vivere, ma a questo non <consegue contemporaneamente> quello, e all'imparare <consegue> successivamente il conoscere, e allo spogliare i templi <consegue> in potenza il depredare: infatti, chi spoglia i templi può anche depredare.

<4> E, quanto alle cose che sopravanzano la stessa cosa, è maggiore <quella che la sopravanza> con una cosa maggiore: 35 infatti, è necessario che sopravanzi anche quella <che la sopravanza> con una minore.

<5> E le cose atte a produrre un bene maggiore sono maggiori. Questo, infatti, come s'è detto, è l'essere per una cosa atta a produrne una maggiore.

<6> E ciò che è oggetto della capacità di produrre di quel che è maggiore, è nello stesso modo: infatti, se ciò che è salutare è preferibile a ciò che è piacevole e costituisce un bene maggiore, anche la salute è maggiore del piacere.

1,364a <7> E ciò che è <sceglibile> per se stesso è preferibile a ciò che non lo è per se stesso: per esempio, la forza a una cosa salutare. Ché, la seconda non è in vista di se stessa, mentre la prima è in vista di se stessa: il che, come s'è detto, costituisce il bene.

<8> E <lo stesso dicasi> se una cosa costituisce un fine, un'altra non costituisce un fine: ché, la seconda è in vista di altro, la prima è in vista di se stessa: per esempio, il compiere 5 esercizi ginnici è in vista del fatto che il corpo stia bene.

<9> E ciò che ha meno bisogno di un'altra cosa in aggiunta <è preferibile a ciò che ha meno bisogno in aggiunta> di altre cose⁶⁷: infatti, è più bastevole a se stesso. E ha meno bisogno in aggiunta ciò che ha bisogno in aggiunta di cose di numero minore o più facili.

67. Ross propone di espungere lo η dei manoscritti, probabilmente perché preoccupato del fatto che vi si possa annettere valore di «o» (inclusivo) e intendere «ed (è preferibile) ciò che ha meno bisogno di un'altra cosa o di altre cose»: il che comporterebbe un fraintendimento. Ma η può anche introdurre il secondo termine di paragone, in una *comparatio compendiaria* per la quale si chiamano in causa le «altre cose» in luogo di «ciò che ha meno bisogno di altre cose». In questo senso la frase è del tutto congruente ed η risulta pienamente legittimato.

⟨10⟩ E quando questa cosa non sia, o non sia possibile che si generi senza questa cosa, mentre un'altra ⟨è o può generarsi⟩ senza questa, è più bastevole a se stessa la cosa che non ha bisogno ⟨di altro⟩; per cui, in tutta chiarezza, è un bene maggiore.

⟨11⟩ Ed ⟨è un bene maggiore⟩ se sia principio, mentre questa non ⟨sia⟩ principio, e se sia causa, mentre questa non ⟨sia⟩ causa, per lo stesso ⟨motivo⟩. Infatti, senza causa e principio è impossibile esistere o venire all'essere. 10

⟨12⟩ E, se vi sono due principi, ciò che deriva dal principio maggiore è maggiore e, se vi sono due cause, ciò che deriva dalla causa maggiore è maggiore.

⟨13⟩ E, inversamente, se vi sono due principi, il principio di ciò che è maggiore, è maggiore e, se vi sono due cause, la causa di ciò che è maggiore, è maggiore. 15

È chiaro, dunque, da ciò che si è detto che è possibile risultare maggiore in entrambe le maniere: in effetti, è comunemente ammesso che ⟨una cosa⟩ è maggiore sia se è principio, mentre questa non è principio, sia se non è principio, mentre questa è principio, giacché il fine e non il principio è la cosa maggiore: come Leodamante, nell'accusare Callistrato, disse che chi ha consigliato commette maggiormente ingiustizia di chi ha agito, dal momento che ⟨essa⟩ non sarebbe stata compiuta se ⟨egli⟩ non avesse consigliato. Ma, per contro, ⟨nell'accusare⟩ anche Cabria ⟨disse⟩ che chi ha agito ⟨commette maggiormente ingiustizia⟩ di chi ha consigliato, giacché ⟨essa⟩ non si sarebbe prodotta se non ci fosse stato chi agiva. Ché, in vista di questo si cospira⁶⁸, perché si agisca. 20

⟨14⟩ E ciò che è più raro ⟨è un bene maggiore⟩ di ciò che è abbondante: per esempio, l'oro del ferro, pur essendo più inutile. Infatti, la ⟨sua⟩ acquisizione è ⟨un bene⟩ maggiore, per il 25

68. Il rapporto tra il cospirare (ἐπιβουλεύειν) e il consigliare (βουλεύεσθαι), che in italiano resta nascosto, è chiaro, invece, dall'impiego di βουλεύειν in entrambi i corrispondenti verbi greci. Quanto ai personaggi chiamati in causa, Leodamante fu un allievo di Isocrate ed anch'egli un oratore. Callistrato e Cabria furono due cittadini di Oropo chiamati in giudizio con l'accusa di aver promosso accordi favorevoli ai Tebani, che assediavano la città.

fatto di essere più difficile. (Ma in un altro senso ciò che è abbondante <costituisce un bene maggiore> di ciò che è raro, poiché il <suo> uso sopravanza: infatti, ciò che si ha spesso sopravanza ciò che si ha poche volte; donde è detto

cosa ottima è l'acqua⁶⁹).

30 <15> E, complessivamente, ciò che è più difficile <è un bene maggiore> di ciò che è più facile, giacché è più raro. Ma, in un altro senso, ciò che è più facile <è un bene maggiore> di ciò che è più difficile, giacché sta come vogliamo.

<16> Ed <è maggiore> ciò che ha il contrario maggiore e ciò la cui privazione è maggiore.

<17> E una virtù è maggiore di una non-virtù e un vizio è maggiore di un non-vizio, giacché i primi sono fini, mentre i secondi non sono fini⁷⁰.

35 <18a> E le cose le cui opere sono più belle o più turpi, sono esse stesse maggiori, e <18b> anche le opere delle cose i cui vizi e le cui virtù sono maggiori, sono maggiori, poiché in realtà, <18b> come sono le cause e i principi, sono anche le conseguenze e <18a> come sono le conseguenze, sono anche le cause e i principi.

1364b <19> E <sono maggiori> le cose la cui superiorità è preferibile o più bella; per esempio, il vedere minutamente è preferibile all'annusare <minutamente> (e infatti la vista <è prefe-

69. PINDARO, *Olymp.*, I, 1.

70. I codici e il testo traslato da Guglielmo di Moerbeke recano μή ἀρετῆς e μή κακίας. Ross, seguendo Bonitz, legge invece μή κακίας e μή ἀρετῆς («una virtù è maggiore di un non-vizio e un vizio è maggiore di una non-virtù»). Ma questa lezione, pur paleograficamente plausibile, non mi sembra accettabile sotto il profilo critico testuale, in quanto «non vizio» e «non virtù», essendo nomi indefiniti (cfr. *De interpr.*, 16a 29-32) e, dunque, denotando rispettivamente tutto ciò che non è vizio e non è virtù, denotano, di conseguenza, «non vizio» anche la virtù e «non virtù» anche il vizio. Per cui risulterebbe che una virtù è maggiore anche di una virtù e un vizio anche di un vizio: affermazioni delle quali la prima non è plausibile, dal momento che tutte le virtù (s'intende, tutte le virtù etiche) sono per Aristotele ugualmente stati di eccellenza e, per questo, tutte ugualmente «estremi», ancorché tutte, secondo la sostanza e la definizione, siano medietà (cfr. *Eth. nic.*, 1107a 6-8. Sarebbe invece plausibile la seconda affermazione, in quanto non tutti i vizi sono ugualmente opposti alle relative virtù, ossia ugualmente gravi dal punto di vista morale, ma talvolta è più opposto il difetto, talvolta l'eccesso; cfr. *Eth. nic.*, 1108b 35-1109a 5). Quanto poi al fatto che «non virtù» e «non vizio» non sono fini, questo dipende dall'essere il fine qualcosa di determinato e di definito, mentre le realtà indicate da nomi indefiniti sono indefinite.

ribile) all'odorato) e l'essere più amante dei compagni è più bello dell'essere più amante delle ricchezze, per cui l'amore per i compagni (lo è) dell'amore per la ricchezza.

(20) E, oppostamente, gli eccessi di cose migliori sono migliori e (gli eccessi) di cose più belle sono più belli.

(21) E (sono maggiori) le cose delle quali i desideri sono più belli o migliori: infatti, gli appetiti maggiori sono delle cose maggiori. 5

(22) E i desideri delle cose più belle o migliori sono migliori e più belli, per lo stesso motivo.

(23) E anche gli oggetti di trattazione⁷¹ di cui le scienze sono più belle o maggiormente dabbene, sono più belli e maggiormente dabbene: infatti, come sta la scienza, (sta) anche il vero⁷². E ciascuna (scienza) comanda il proprio (oggetto). 10

(24) E le scienze delle realtà maggiormente dabbene e più belle stanno analogamente, per lo stesso motivo.

(25) E ciò che i saggi — o tutti, o i più, o la maggior parte, o i più valenti — possono giudicare o hanno giudicato un bene maggiore, è necessario che sia così, o in senso assoluto, o in quanto lo hanno giudicato secondo la saggezza. E questo è comune e (predicabile) delle altre cose. In effetti, sia un alcunché⁷³, sia un quanto, sia un quale stanno così come possono dire la scienza e la saggezza. Ma nel caso dei beni abbiamo detto: infatti, si è definito essere un bene ciò che sceglierebbe ciascun (essere) che abbia assunto saggezza⁷⁴. È chiaro, dunque, che ciò che la saggezza dice (essere un bene) in misura maggiore, è un (bene) maggiore. 15

(26) Ed (è un bene maggiore) ciò che appartiene alle per- 20

71. Traduco qui con «oggetto di trattazione» il termine greco *πράγμα* (che in altri casi ho reso con «cosa», in altri ancora con «fatto»), in analogia con *πραγματεία*, propriamente «trattazione». Parimenti, in *Rh.*, 1375a 28 ho tradotto il termine con «caso da trattare».

72. Si osservi la corrispondenza tra «scienza» e «vero». In effetti la scienza, costruendosi, nel suo momento espositivo e sistematico, sulla base di dimostrazioni, ossia di sillogismi veri (cfr. *An. po.*, 71b 25), giacché muovono da premesse che sono asserti veri (cfr. *Ibid.*, 20-21) e dal vero segue soltanto il vero, è sapere vero per definizione.

73. Ossia, una sostanza.

74. Cfr. 1363b 14-15.

sone migliori, o in senso assoluto, o in quanto siano migliori: per esempio, il coraggio (è migliore) della forza.

(27) Ed (è un bene maggiore) ciò che sceglierebbe chi è migliore, o in senso assoluto, o in quanto sia migliore: per esempio, l'essere oggetto di ingiustizia piuttosto che commettere ingiustizia. Questo, infatti, sceglierebbe la persona più giusta.

(28) E ciò che è piacevole (è un bene maggiore) di ciò che è minormente piacevole: giacché tutti perseguono il piacere e
 25 vi appetiscono in vista dello stesso provar piacere, e con queste (qualificazioni) si sono definiti il bene e il fine⁷⁵. È più piacevole ciò che è maggiormente privo di dolore e ciò che è piacevole per un tempo più lungo.

(29) E ciò che è più bello (è un bene maggiore) di ciò che è meno bello. Infatti, ciò che è bello consiste o in ciò che è piacevole, o in ciò che è per se stesso degno di scelta.

(30) E tutte le cose delle quali (gli uomini) vogliono essere essi stessi cause per sé o per gli amici, queste sono beni mag-
 30 giori, mentre tutte quelle delle quali non (lo vogliono) minimamente⁷⁶, sono mali maggiori.

(31) E le cose che durano per un tempo più lungo (sono beni maggiori) di quelle che durano per un tempo più breve e le cose più sicure di quelle più insicure. Ché, l'uso delle prime sopravanza per il tempo, (quello) delle seconde per la volontà. In effetti, quando si provi una voglia, la (voglia) ha maggior sussistenza della cosa sicura.

(32) E nel modo in cui vi può essere un'unità dei termini di
 35 una medesima serie e delle flessioni simili⁷⁷, seguono anche

75. Cfr. 1362b 5-7.

76. Mantengo la lezione ἥκιστα dei manoscritti, la quale non soltanto conferisce pieno significato all'espressione, ma ha a suo favore il peso della tradizione. Ross corregge invece in ἥττον («(lo vogliono) di meno»).

77. La lezione dei codici e del testo traslato da Guglielmo di Moerbeke è ἅν ἕκ: anche altre relazioni seguono «nel modo in cui possono derivare dai termini di una medesima serie e dalle flessioni simili». Ma poiché un tale modo (ὥς) specifica, in realtà, un'unità di riferimento — quell'unità che, nel caso delle flessioni simili, è propriamente determinata dal nesso di paronimia (cfr. *Cat.*, 1a 12-15), prossimo all'omonimia πρὸς ἕν, che espressamente specifica l'unità di significato tra i termini di una medesima serie —, la presenza nel testo di ἕν appare quanto mai opportuna, perché rende esplicito ciò su cui si costruisce il pensiero. Peraltro va segnalato che il

altre cose: per esempio, se «coraggiosamente» è più bello di «moderatamente» e preferibile a esso, anche il coraggio è più bello della moderazione e preferibile a essa, ed «essere coraggioso» a «essere moderato».

⟨33⟩ E ciò che scelgono tutti ⟨è un bene maggiore⟩ di ciò che non ⟨scelgono⟩ tutti, e

⟨34⟩ ciò che ⟨sceglie⟩ la maggior parte di ciò che ⟨sceglie⟩ la minor parte. Infatti, come si è detto, il bene è ciò a cui tutti tendono⁷⁸, per cui ciò a cui ⟨tendono⟩ in misura maggiore è anche un ⟨bene⟩ maggiore. 1365a

⟨35⟩ Ed ⟨è un bene maggiore⟩ ciò che ⟨scelgono⟩ coloro che discutono o i nemici, oppure coloro che giudicano o quelli che costoro giudicano. Infatti, il primo è come se lo asserissero tutti; il secondo, le persone più importanti e coloro che fanno.

⟨36⟩ E talvolta è ⟨un bene⟩ maggiore ciò di cui tutti partecipano, giacché il non parteciparvi è mancanza di onore; talvolta invece ciò di cui non ⟨partecipa⟩ nessuno o di cui ⟨partecipano⟩ pochi, giacché è più raro. 5

⟨37⟩ E ⟨sono un bene maggiore⟩ le cose più degne di lode, giacché sono più belle.

⟨38⟩ E le cose delle quali gli onori sono maggiori, sono nello stesso modo: infatti, l'onore è come una sorta di valore.

⟨39⟩ E ⟨sono un bene maggiore⟩ le cose delle quali le perdite sono maggiori.

⟨40⟩ E le cose più grandi fra quelle che si conviene o che in tutta evidenza sono grandi.

⟨41⟩ E le cose stesse, divise nelle ⟨loro⟩ parti, risultano più 10

riferimento all'unità $\pi\alpha\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$ e di paronimia rende — mi pare — altamente plausibile che $\acute{\alpha}\nu$ si unisca a un sottinteso ottativo, così da esprimere un significato potenziale, e non a un congiuntivo, indicante eventualità: giacché le unità suddette costituiscono un «certo tipo» di unità, dunque uno dei «possibili» modi di unità, non unità eventuali. Sono pertanto da preferire, in quest'ottica, le lezioni che recano testualmente $\acute{\epsilon}\nu$. Kayser corregge in $\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\epsilon}\chi$ («nel modo in cui un'unità deriva dai termini della medesima serie e dalle flessioni simili»); Richards, seguito da Ross, legge $\acute{\alpha}\nu\ \acute{\epsilon}\nu$ (traduzione nel testo). Tra esse, la seconda mi sembra più consona, sia perché mantiene, con $\acute{\alpha}\nu$, quel senso potenziale che è quanto mai opportuno a indicare il tipo di unità qui in oggetto, sia perché, riferendosi a essa come a un'unità «dei termini» e non a un'unità «derivante dai termini», adotta un'espressione più propria e più tecnica. A questa lezione mi sono pertanto attenuto.

78. Cfr. 1363a 9 e la relativa nota.

grandi, giacché risultano sopravanzare in più d'un aspetto. Donde anche il poeta dice che Meleagro persuase a levarsi in piedi:

Tutti i mali che giungono agli uomini la cui rocca sia presa:
periscono popoli e il fuoco riduce in cenere la città,
ed estranei conducono via i figli⁷⁹.

15

⟨42⟩ E il riunire e l'accumulare⁸⁰, come ⟨fa⟩ Epicarmo, ⟨danno luogo a un bene maggiore⟩, per lo stesso ⟨motivo⟩ della divisione (infatti, la riunione esibisce parecchia superiorità) e perché sono, in tutta evidenza, principio e causa di cose grandi.

⟨43⟩ E poiché è più grande ciò che è più difficile e più raro, anche i momenti opportuni e le età e i luoghi e i tempi e le possibilità fanno grandi ⟨le cose⟩. Infatti, se si va al di là della possibilità e dell'età e dei ⟨propri⟩ simili, e se si è in questo modo o qui o talvolta, si possiederà una grandezza che è propria di cose e belle e buone e giuste, e delle ⟨loro⟩ contrarie; donde anche l'epigramma per il vincitore dei giochi di Olimpia:

25

prima, con un duro giogo sopra le spalle,
continuavo a portare pesci da Argo a Tagea⁸¹;

e Ificrate elogiava se stesso enunciando le cose dalle quali ebbero inizio i suoi attuali risultati⁸².

⟨44⟩ E ciò che è innato (è un bene maggiore) di ciò che è acquisibile in seguito, giacché è più difficile. Donde anche il poeta dice:

30

sono autodidatta⁸³.

⟨45⟩ Ed (è un bene maggiore) la parte più grande di una cosa grande: per esempio, Pericle, enunciando il ⟨suo⟩ epitaf-

79. *Il.*, IX, 592-594.

80. Il verbo (ἐποικοδομεῖν) significa letteralmente «costruire sopra», «edificare una parte della casa sopra un'altra». Su Epicarmo quale facitore esemplare di ἐποικοδόμησις cfr. il giudizio espresso da Aristotele in *De gen. anim.*, 724a 21.

81. SIMONIDE, fr. 223. Il primo verso del distico è citato parzialmente (manca ἄσπλαν) anche *infra*, 1367b 19.

82. L'assunto è ripreso anche *infra*, 1367b 17-18.

83. *Od.*, XXII, 347.

fio, <diceva> che aver levato via la gioventù dalla città era come se la primavera fosse stata levata via dall'anno.

(46) E <sono un bene maggiore> le cose che sono utili in una necessità maggiore: per esempio, quelle che lo sono in vecchiaia e nelle malattie.

(47) E, tra due cose, <è un bene maggiore> quella che è più vicina al fine. 35

(48) E ciò che è <bene> per la persona di ciò che lo è in senso assoluto.

(49) E ciò che è possibile di ciò che è impossibile: infatti, il primo è <bene> per la persona, il secondo no.

(50) E <sono un bene maggiore> le cose <radicate> nel fine della vita: ché, le cose che sono presso il fine, sono fini in misura maggiore.

(51) E le cose che hanno rapporto con la verità <sono beni maggiori> di quelle che hanno rapporto con l'opinione. Definizione di «<aver> rapporto con l'opinione» è: ciò che, pensando che sfugge, non si sceglierebbe. Per questo, anche l'essere beneficiati, secondo l'opinione corrente, sarebbe preferibile al fare del bene: giacché il primo verrà scelto anche se sfuggisse, mentre, ad avviso unanime, non si sceglierebbe di fare del bene restando nascosti. 1365b

(52) E <sono un bene maggiore> tutte le cose che si vuole che siano piuttosto che sembrino essere; infatti, hanno maggiormente rapporto con la verità. Per questo si dice pure che la giustizia è piccola cosa, perché è preferibile che sembri <piuttosto> che sia; invece, l'essere in buona salute no. 5

(53) Ed <è un bene maggiore> ciò che è più utile in rapporto a molte cose: per esempio, ciò che lo è in rapporto al vivere e al vivere bene e al piacere e al compiere le cose belle. Per questo la ricchezza e la salute sono, ad avviso di tutti, cose grandissime: giacché possiedono tutte queste <caratteristiche>. 10

(54) Ed <è un bene maggiore> ciò che più è privo di dolore e unito a piacere. Infatti, è più di un solo <bene>, poiché <gli> appartengono sia il piacere che l'assenza di dolore.

(55) E, se vi sono due cose, <è un bene maggiore> quella che, unita alla medesima cosa, rende maggiore l'intero.

15 (56) E le cose che, se presenti, non sfuggono (sono un bene maggiore) di quelle che, (se presenti), sfuggono. Infatti, queste (caratteristiche) tendono alla verità. Perciò l'essere ricco può essere in tutta evidenza un bene maggiore del sembrare (ricco).

 (57) Ed (è un bene maggiore) ciò che è amabile, tanto se per alcuni lo sia⁸⁴ da solo, tanto se per altri lo sia in unione con altre cose. Per questo non vi è un'uguale pena se sia stato accecato chi è privo di un occhio e chi possiede due (occhi): giacché è stata portata via una cosa amabile.

20 Ebbene, da quali cose si devono portare le persuasioni nell'incoraggiare e nello scoraggiare, si è pressoché detto.

I, 8

(La conoscenza delle costituzioni)

La cosa più grande e la più decisiva di tutte per essere in grado di persuadere e di consigliare bellamente, è l'aver compreso tutte le costituzioni e l'aver distinto i costumi e gli usi legali e i vantaggi di ciascuna. Tutti, infatti, danno
25 retta a ciò che è vantaggioso, ed è vantaggioso ciò che salva la costituzione. Inoltre, l'enunciazione di ciò che ha autorità è autorevole, e le autorità sono distinte secondo le costituzioni. Ché, quante sono le costituzioni, tante sono anche le autorità.

Vi sono quattro costituzioni: democrazia, oligarchia, aristocrazia e monarchia; per cui, l'autorità e il potere giudiziario saranno una qualche parte di queste o una totalità di queste.
30

Democrazia è una costituzione nella quale le cariche sono distribuite con un sorteggio; oligarchia quella nella quale gli individui (ricoprono le cariche) sulla base del censo; aristocrazia quella nella quale (le cariche sono distribuite) a seconda dell'educazione. Dico «educazione» quella posta dalla
35 legge. Infatti, nell'aristocrazia rivestono le cariche coloro che

84. L'aggiunta di ὅν, proposta da Ross, rende espressivamente più preciso e più scorrevole il pensiero.

hanno persistito negli usi della legge. Ed è necessario che costoro si manifestino persone eccellenti; dal che $\langle$ essa $\rangle$ ha assunto anche questo nome. La monarchia è, secondo il nome, $\langle$ la costituzione $\rangle$ nella quale uno solo è sovrano di tutti quanti. E, tra queste $\langle$ costituzioni $\rangle$, quella conforme a un certo ordinamento è un regno, invece quella indeterminata è una tirannide. 1366a

Ebbene, non deve sfuggire il fine di ciascuna costituzione. Infatti, le cose sono scelte in rapporto al fine. Fine della democrazia è la libertà, dell'oligarchia la ricchezza, dell'aristocrazia ciò che riguarda l'educazione e gli usi legali, della tirannide la protezione $\langle$ del tiranno $\rangle$. 5

È chiaro, dunque, che vanno distinti quelli che sono i costumi e gli usi legali e i vantaggi di ciascuna $\langle$ costituzione $\rangle$ in rapporto al fine, se veramente vengono scelte facendo riferimento a questo.

Poiché le persuasioni si producono non soltanto tramite un discorso apodittico, ma anche mediante uno etico (infatti, prestiamo fede per il fatto che chi parla si manifesta di una certa qualità, e questo si verifica se $\langle$ egli $\rangle$ si manifesti una persona dabbene, o benevola, o entrambe le cose), occorrerà che noi possediamo i costumi di ciascuna delle costituzioni. Infatti, è necessario che il carattere di ciascuna sia il più persuasivo in rapporto a ciascuna. E queste $\langle$ cognizioni $\rangle$ si assumeranno dalle costituzioni stesse: ché, da un lato i caratteri sono evidenti a seconda della scelta deliberata, dall'altro, la scelta deliberata si rapporta al fine. 10 15

Dunque, le cose che si devono avere in vista, supponendo che saranno o che siano, quando si incoraggia, e da quali cose si devono assumere le persuasioni intorno a ciò che è vantaggioso; inoltre, tramite quali cose e in che modo possiederemo in abbondanza i costumi e gli usi legali che concernono le costituzioni, per quanto era proporzionato alla presente occasione è stato detto. Ché, intorno a questi $\langle$ argomenti $\rangle$ si è trattato con minuzia nella *Politica*⁸⁵. 20

85. Ed esattamente nel libro IV di questo trattato.

I, 9

〈Il genere epidittico〉

Dopo questi *〈argomenti〉*, parliamo della virtù e del vizio, ossia del bello e del turpe. Infatti, hanno questi scopi chi elogia e chi biasima. Ché, parlando di questi, capiterà di rendere
 25 chiare anche quelle cose dalle quali saremo supposti di una certa qualità secondo il carattere, e proprio questa, come s'è detto⁸⁶, è la seconda persuasione. In effetti, dalle medesime cose saremo in grado di rendere degni di fede in rapporto alla virtù sia noi che un altro. E poiché avviene che, sia al di fuori
 30 della serietà, sia con serietà, spesso si lodino non soltanto un uomo o un dio, ma anche esseri inanimati e uno qualsiasi degli altri viventi, nello stesso modo vanno assunte le premesse anche per ciò che riguarda questi *〈soggetti〉*; per cui, tanto diciamo a mo' di esempio anche intorno a questi.

Ebbene, è bello ciò che, essendo per se stesso degno di scelta, sia lodevole, oppure ciò che, essendo un bene, sia piacevole, poiché è un bene.

35 Ma se questo è il bello, la virtù è necessariamente una cosa bella, giacché, essendo un bene, è cosa lodevole. Da un lato, la virtù è capacità, com'è comunemente ammesso, atta a procurare beni e a conservarli, ed è capacità atta a compiere
 1366b molti e grandi benefici, e ogni *〈beneficio〉* intorno a ogni cosa. Dall'altro, parti della virtù sono la giustizia, il coraggio, la moderazione, la magnificenza, la magnanimità, la liberalità, la saggezza, la sapienza. Ed è necessario che massime virtù
 5 siano quelle più utili agli altri, se veramente la virtù è capacità atta a beneficiare, e per questo si onorano soprattutto le persone giuste e coraggiose: giacché la seconda è utile agli altri in guerra, la prima sia in guerra che in pace. Indi, la liberalità: giacché *〈coloro che la possiedono〉* non si curano e non contendono sui beni materiali, ai quali gli altri tendono massimamente.

10 La giustizia è la virtù per la quale ciascuno possiede le proprie cose, e come *〈prescrive〉* la legge; l'ingiustizia, invece,

86. Cfr. 1356a 1-4.

è ⟨il vizio⟩ per il quale ⟨si possiedono⟩ le cose altrui, non come ⟨prescrive⟩ la legge.

Il coraggio è ⟨la virtù⟩ per la quale si è capaci di compiere opere belle nei pericoli, e come comanda la legge, e si è capaci di obbedire alla legge; la vigliaccheria, il contrario.

La moderazione è la virtù per la quale ci si dispone verso i piaceri del corpo così come comanda la legge; l'incontinenza, 15
il contrario.

La liberalità è atta a far agir bene nel campo dei beni materiali; l'avarizia, il contrario.

La magnanimità è la virtù capace di far compiere grandi benefici, la magnificenza la virtù capace di far realizzare grandezza nelle spese, la pusillanimità e la meschinità i con- 20
trari.

La saggezza è la virtù del pensiero per la quale si è in grado di deliberare bene in merito ai beni e ai mali che si sono detti, al fine della felicità.

Pertanto, della virtù e del vizio in generale e delle ⟨loro⟩ parti si è detto a sufficienza per l'occasione presente, mentre sulle altre ⟨questioni⟩ non è difficile vedere: infatti, è evi- 25
dente che le cose atte a produrre la virtù sono necessariamente belle (giacché hanno per fine la virtù), e ⟨così⟩ quelle che provengono dalla virtù, e che tali sono i segni e le opere della virtù.

⟨1⟩ Poiché i segni e le cose di tal fatta da costituire opere del bene o ⟨sue⟩ affezioni⁸⁷ sono belle, è necessario che quante 30
sono opere del coraggio o segni del coraggio, o sono state compiute in modo coraggioso, siano belle, e che ⟨siano così⟩ le cose giuste e le opere ⟨compiute⟩ giustamente (ma non le affezioni⁸⁸, giacché in questa sola delle virtù non sempre ciò che ⟨è compiuto⟩ con giustizia è bello, ma nel caso del ricevere una punizione è maggiormente turpe il ⟨riceverla⟩ giustamen-

87. Ossia, le azioni virtuose (di giustizia, di coraggio, ecc.) considerate sotto il profilo del loro essere avvertite dal soggetto, ossia dell'effetto che questi prova. Tale il significato che *πάθη* assume anche alla linea 1366b 31: gli atti di giustizia quali sono avvertiti da chi ne subisce l'effetto.

88. Cfr. la nota precedente.

te che il <riceverla> ingiustamente), e per le altre virtù è nello stesso modo.

35 <2> E tutte le cose in cui i premi sono un onore, sono belle.

<3> E tutte quelle in cui <è premio> un onore piuttosto che beni materiali.

<4> E, fra le cose degne di scelta, tutte quelle che uno compie non in vista di se stesso,

<5> e i beni in senso assoluto,

<6> e tutte quelle cose che uno compie per la patria, trascurando il proprio <interesse>,

<7> e i beni naturali,

1,367a <8> e quelle che non sono beni per il soggetto, giacché quelle di questo tipo sono in vista di se stessi.

<9> E tutte quelle che possono appartenere a chi è morto piuttosto che a chi vive, giacché quelle che <appartengono> a chi vive si pongono maggiormente come ciò che è in vista di se stessi.

<10> E quante opere sono in vista degli altri, giacché sono in misura minore in vista di se stessi.

5 <11> E quante buone azioni hanno per oggetto altri e non se stessi,

<12> e quante hanno per oggetto coloro che hanno beneficiato, giacché è giusto.

<13> E le beneficenze, giacché non sono finalizzate a se stessi.

10 <14> E le cose contrarie a quelle per le quali ci si vergogna: infatti ci si vergogna sia perché si dicono, sia perché si compiono, sia perché si sta <per compiere> le cose turpi, come anche Saffo, avendo detto Alceo:

voglio parlare, ma mi impedisce
il pudore,

scrisse poeticamente:

se avessi desiderio di cose nobili o belle
e la lingua non si torcesse a dire qualcosa di cattivo,
il pudore non ti possederebbe negli occhi,
15 ma parleresti del giusto⁸⁹.

89. SAFFO, fr. 149 Diehl.

⟨15⟩ E le cose intorno alle quali, pur non temendo, si è ansiosi: infatti, si ha quest'affezione riguardo ai beni che conducono alla fama.

⟨16⟩ E le virtù delle cose per natura più valenti sono belle, e ⟨sono belle⟩ le ⟨loro⟩ opere: per esempio, ⟨quelle⟩ di un uomo o di una donna.

⟨17⟩ E le virtù il cui uso è piacevole per gli altri sono maggiormente ⟨belle delle virtù il cui uso è piacevole⟩ per chi le possiede: per questo il giusto e la giustizia sono una cosa bella. 20

⟨18⟩ Ed ⟨è bello⟩ il vendicarsi dei nemici e il non cambiare opinione, giacché il contraccambiare è giusto, e ciò che è giusto è bello, ed è coraggioso non essere inferiore.

⟨19⟩ E la vittoria e l'onore si annoverano tra le cose belle: infatti, sono cose degne d'essere scelte, pur essendo prive di frutti, e mostrano una superiorità di virtù.

⟨20⟩ E sono belle le cose degne d'essere ricordate, e quelle che lo sono in misura maggiore sono ⟨belle⟩ in misura maggiore; 25

⟨21⟩ e sono più belle le cose che non seguono quando si è vivi,

⟨22⟩ e quelle cui tien dietro un onore,

⟨23⟩ e quelle superflue,

⟨24⟩ e quelle che appartengono a uno solo, giacché sono degne di buon ricordo.

⟨25⟩ E i guadagni che sono privi di frutti, giacché sono più liberali.

⟨26⟩ E sono belle le cose che presso ciascun gruppo di uomini sono proprie

⟨27⟩ e tutte quelle che sono segni delle cose che presso ciascun gruppo di uomini ottengono lode: per esempio, tra gli Spartani è bello portare i capelli lunghi, giacché è segno di un uomo libero. Infatti, non è facile compiere alcun'opera da teta portando i capelli lunghi. 30

⟨28⟩ Ed ⟨è bello⟩ il non compiere lavori relativi ad alcun'arte da operaio, giacché il non vivere per un altro è proprio di un uomo libero.

⟨29⟩ E anche le ⟨caratteristiche⟩ che sono vicine a quelle che appartengono ⟨a una persona⟩ vanno assunte come se

35 <ne> fossero identiche, sia in rapporto alla lode, sia in rapporto al biasimo: per esempio, la persona circospetta come fredda e insidiosa e quella sciocca come una di cui è possibile servirsi, oppure la persona insensibile come mite;

1367b <30> e ciascuna dalle <caratteristiche> che seguono <vanno> sempre <assunte> in conformità con quella migliore: per esempio, l'iracondo e lo stravagante come persona semplice, e il pretenzioso come persona magnifica e splendida, e coloro che versano in condizioni di superiorità come se versassero in stati virtuosi: per esempio, il temerario come coraggioso e il prodigo come liberale. Infatti, <così> sembra ai più e al tempo stesso è cosa atta a generare un paralogismo della causa⁹⁰. Ché, se <una persona> è incline al pericolo là dove non è necessario, molto di più sembrerà <esserlo> là dove è bello e se è facile a spendere con quelli che capitano, <sembrerà esserlo> anche con gli amici. Infatti, è una superiorità di virtù il beneficiare tutti.

<31> <Si deve> guardare anche presso chi <si pronunzia> la lode: infatti, come diceva Socrate, non è difficile lodare gli Ateniesi tra gli Ateniesi⁹¹.

10 <32> E ciò che presso ciascun gruppo è onorato, se sussiste, bisogna dire che sussiste: per esempio, <ciò che è onorato> tra gli Sciti o i Laconi o i filosofi.

<33> E, in generale, <si deve> condurre ciò che è onorato a ciò che è bello, se è vero che in realtà, come tutti riconoscono, essi sono vicini.

<34> E <si devono condurre al bello> tutte le cose che sono conformi al conveniente: per esempio, se sono degne degli antenati e di quelle compiute in passato. Infatti, è atto a dare felicità ed è bello anche l'acquisire un ulteriore onore.

15 <35> <Vi si devono condurre> anche se sono contrarie al conveniente, ma <mirano> al meglio e al bello: per esempio, se <uno>, versando nella buona fortuna, è misurato e, per altro verso, versando nella cattiva fortuna, è magnanimo, oppure

90. Accolgo la proposta di Ross di espungere ἐκ («un paralogismo dalla causa»).

91. Cfr. PLATONE, *Menex.*, 235d.

se, diventando più importante, è migliore e di spirito più conciliante. Tale il detto di Ificrate:

da tali cose verso tali cose⁹²,

quello dell'olimpionico:

prima, con un duro (giogo) sopra le spalle⁹³

e quello di Simonide:

20

o essendo (ella) di un padre e di un marito e di fratelli tiranni⁹⁴.

(36) E poiché la lode deriva dalle azioni, e l'⟨agire⟩ per scelta deliberata è caratteristica peculiare della persona dabbene, bisogna cercare di mostrare che essa agisce per scelta deliberata, ed è utile il far apparire spesso che ha agito (così). Per questo bisogna assumere anche le concomitanze e le casualità come se riposassero in una scelta deliberata. Infatti, qualora si proponessero molte (situazioni) simili, si avrà, ad avviso unanime, un segno di virtù e di scelta deliberata. 25

(37) La lode è un discorso che rende manifesta la grandezza di una virtù. Pertanto, si deve far vedere che le azioni sono tali.

(38) Invece l'encomio è proprio delle opere (e le condizioni che le attorniano (contribuiscono) alla persuasione: per esempio, la buona nascita e l'educazione. Infatti, è verisimile che da persone buone derivino persone buone e che chi è stato allevato così sia tale); per questo encomiamo persone che (ne) hanno compiute. E le opere sono segni dell'abito: pertanto possiamo lodare anche uno che non (ne) ha compiute se crediamo che sia capace di compierle. 30

(39) L'attribuzione della beatitudine, poi, e l'attribuzione della felicità sono, sì, cose tra loro stesse identiche, però non identiche alle predette, ma, come la felicità comprende la virtù, così l'attribuzione della felicità comprende le predette. 35

92. Cfr. *ante*, 1365a 28-29. Cfr. anche PLUTARCO, *Apophteg.*, s.v. *Ificrate*, dove il detto è esposto nella sua espressione completa.

93. Cfr. *ante*, 1365a 26-27, dove il distico è citato in modo completo, e nel primo verso — quello qui riportato — compare anche il termine ἄσπλλον.

94. Cfr. SIMONIDE, fr. 94 Diehl. Il verso è citato anche in TUCIDIDE, IV, 59.

1,368a (40) La lode e i consigli hanno una specie comune: infatti, le cose che proporresti nel consigliare, queste, una volta che siano state trasformate nell'espressione, diventano encomi. Poiché, dunque, conosciamo⁹⁵ le cose che si devono compiere e di che qualità dev'essere uno (che le compia), nell'enunciare questi (elementi) come regole di condotta si deve operare una trasformazione e una conversione nell'espressione: per esempio, che non ci si deve esaltare per ciò che è dovuto alla
 5 sorte, ma per ciò che è dovuto a se stessi. Ebbene, una cosa detta così è in grado di (significare)⁹⁶ una regola di condotta; (detta) invece nel seguente modo, una lode: «esaltandosi non per ciò che sussiste in virtù della sorte, ma per ciò che (sussiste) in virtù di se stessi». Per cui, quando tu voglia lodare, guarda che cosa proporresti e, quando (tu voglia) proporre, guarda che cosa loderesti. L'espressione sarà necessariamente opposta quando siano stati mutati, da un lato, il vietare, dall'altro il non vietare.

10 (41) Bisogna far uso anche di molte delle cose atte ad amplificare: per esempio, se (uno) abbia agito da solo, o per primo, o assieme a pochi, o anche in maniera intensissima, giacché tutte quante queste (prerogative) sono belle. E della (considerazione) che muove dai tempi e dalle occasioni; e di questa, se (l'azione è andata) al di là di quanto le conviene⁹⁷. E se spesse volte la medesima cosa ha avuto successo, giacché
 15 agli occhi di tutti sarà grande e non casuale, ma dovuta alla persona stessa. E se grazie a costei sia stato trovato e istituito ciò che incoraggia e che dà onore, e per costei per prima fu compiuto un encomio, come per Ippoloco⁹⁸, e, (come) per Armodio e Aristogitone⁹⁹, l'essere stata posta (per lei una sta-

95. Tale il significato, qui, di ἔχομεν.

96. L'accusativo seguente ὑποθήκην esige — mi sembra — di sottintendere un verbo come significare (σημαίνειν), mostrare (δηλοῦν), ecc.

97. Ossia, se per raggiungere un certo scopo moralmente apprezzabile abbia superato i limiti entro i quali doveva mantenersi. Tale mi sembra il senso di εἰ παρὰ τὸ προσήκον. Altri, invece, intende «se va al di là delle aspettative» (così, per esempio, Plebe e Dorati).

98. Nulla sappiamo di questo personaggio, non altrimenti noto.

99. Sulla cospirazione di Armodio e Aristogitone cfr. TUCIDIDE, I, 20; VI, 56-67. Tucidide, tuttavia, non fa alcun riferimento a una statua eretta sulla piazza a questi personaggi.

tua) nella piazza. E similmente anche per le cose contrarie. E nel caso in cui non si possieda abbondanza <di argomenti>¹⁰⁰ dovuti al personaggio stesso, lo <si deve> confrontare per opposizione ad altri; cosa che faceva Isocrate a motivo della <sua> mancanza d'abitudine a pronunziare discorsi in tribunale. Ma si deve istituire la comparazione con uomini illustri, giacché è atto ad ampliare ed è bello che <il personaggio> sia migliore di uomini dabbene.

<42> L'amplificazione cade a buon diritto nelle lodi, giacché <risiede> in una superiorità e la superiorità si annovera tra le cose belle. Per questo, se non sia possibile fare il confronto con le persone illustri, lo si deve però fare con le altre, se veramente la superiorità, come tutti riconoscono, indica una virtù.

<43> In generale, tra le specie comuni a tutti quanti i discorsi, l'amplificazione è la più adatta a quelli epidittici (infatti, si assumono le azioni sulle quali c'è accordo, per cui resta da porre loro intorno grandezza e bellezza); gli esempi, a quelli deliberativi (giacché dalle cose passate giudichiamo, congetturandole, quelle future); gli entimemi a quelli giudiziari (infatti, ciò che è stato, a motivo della <sua> oscurità, riceve una causa e una dimostrazione).

Da quali cose sono proferiti pressoché tutte le lodi e tutti i biasimi, e volgendo lo sguardo a quali si deve lodare e biasimare, e da quali derivano gli encomi e i rimproveri: ebbene, sono questi <argomenti>. Ché, possedendo questi sono chiari quelli loro contrari. Infatti, il biasimo deriva dalle cose contrarie.

I, 10

<Il genere giudiziario>

Si avrebbe da parlare dell'accusa e della difesa: da quante e da quali cose si devono effettuare i sillogismi.

100. La necessità di sottintendere «si deve» (δεῖ) nell'apodosi rende impossibile tradurre, qui nella protasi, la forma impersonale con il «tu», come invece è nel greco (εὐπορίας, tu abbia abbondanza) e in conformità con quanto si è fatto alle righe 1367b 38 e 1368a 7-8.

Ebbene, si devono assumere tre ⟨punti⟩: uno, per quali e quante cause si commette ingiustizia; secondo, come sono disposti i soggetti che la commettono; terzo, di che tipo sono e in che stato versano coloro contro cui viene commessa. Pertanto, dopo aver definito il commettere ingiustizia, diciamo di seguito.

Ebbene, il commettere ingiustizia è il danneggiare volontariamente contro la legge. La legge da un lato è particolare, dall'altro è comune. Chiamo particolare quella scritta, secondo la quale le persone prendono parte alla vita politica; comune, tutte quelle ⟨regole⟩ non scritte che, ad avviso unanime, sono oggetto di riconoscimento presso tutti¹⁰¹.

10 ⟨Gli uomini⟩ compiono volontariamente tutte le cose che ⟨fanno⟩ essendone a conoscenza e senza esserne costretti. Ora, quante cose ⟨compiono⟩ essendone a conoscenza, non tutte ⟨compiono⟩ per aver deliberatamente scelto; invece, quante ⟨compiono⟩ per aver deliberatamente scelto, tutte ⟨compiono⟩ essendone a conoscenza, giacché nessuno ignora ciò che sceglie deliberatamente.

Le ⟨ragioni⟩ per le quali scelgono deliberatamente di danneggiare e di commettere cose malvagie in opposizione alla legge, sono il vizio e l'intemperanza. Infatti, se taluni abbiano
 15 una perversità, o una sola o più d'una, in quell'ambito in cui si trovano a essere perversi, sono anche ingiusti: per esempio, l'avarò nell'ambito dei beni materiali, l'intemperante nell'ambito dei piaceri del corpo, il molle di carattere nell'ambito delle cose che non danno pensiero, il vigliacco nell'ambito dei pericoli (infatti, per la paura abbandonano coloro che
 20 assieme a essi corrono pericolo), l'amante dell'onore a motivo dell'onore, la persona facile a infuriarsi a motivo dell'ira, l'amante della vittoria a motivo della vittoria, la persona irritabile a motivo della vendetta, lo sciocco a motivo dell'essere tratto in inganno sul giusto e l'ingiusto, l'impudente a motivo del disprezzo dell'opinione comune. E similmente anche ciascuno degli altri ⟨uomini viziosi⟩ nell'ambito di ciascuno dei loro oggetti.

101. Sulla legge particolare e la legge comune cfr. anche *infra*, 1373b 4-11.

Ma per ciò che riguarda queste <ragioni>, è chiaro: quanto 25
ad alcune, da ciò che si è detto delle virtù, quanto ad altre, da
ciò che si dirà delle affezioni; resta invece da esporre per qua-
le causa e versando in quale stato <gli uomini> commettono
ingiustizia, e contro chi.

Innanzitutto, dunque, distinguiamo verso quali cose pro-
vano un appetito e da quali rifuggono quando intraprendono
a commettere ingiustizia. È chiaro, infatti, che chi accusa de- 30
ve ricercare quante e quali di queste appartengono alla parte
avversa nel processo, cose tendendo alle quali tutti fanno og-
getto d'ingiustizia i vicini; invece, chi difende <deve cercare>
quali e quante di queste non appartengono <al suo assistito>.

Ora, tutti compiono ogni cosa, da un lato non a causa di se
stessi, dall'altro a causa di se stessi. Ebbene, tra quelle non
dovute a se stessi, compiono alcune a causa della fortuna,
altre per costrizione e, tra quelle per costrizione, alcune a vio- 35
lenza, altre per natura, cosicché tutte le cose che compiono
non a causa di se stessi, alcune derivano dalla fortuna, altre
sono per natura, altre ancora a violenza.

Invece, tutte quelle che <compiono> a causa di se stessi,
ossia quelle delle quali essi sono cause, alcune sono dovute ad 1369a
abitudine, altre a un appetito: le une a un appetito razionale,
le altre a uno irrazionale. La volontà è appetito del bene (nes-
suno, infatti, vuole se non quando ritenga che <ciò che vuole>
sia bene), mentre sono appetiti irrazionali l'ira e la brama¹⁰².

Di conseguenza, tutte le cose che compiono è necessario 5
che compiano per sette cause: <1> per la fortuna, <2> per la
natura, <3> per violenza, <4> per abitudine, <5> per calcolo, <6>
per animosità, <7> per brama.

Il distinguere ulteriormente ciò che si compie secondo l'età
o gli abiti o altri <criteri> è inutile. Ché, se ai giovani è capitato
di essere iracondi o inclini alle brame, non a causa dell'età 10
compiono le cose siffatte, ma a causa dell'ira e della brama.
Né a causa della ricchezza e della povertà, ma ai poveri è

102. Traduco, qui e in altri passi, con «brama» quel sostantivo ἐπιθυμία che in
altri contesti ho reso con «desiderio» (ma sempre nel senso di un moto irrazionale
dell'anima, com'è espressamente attestato da questo luogo).

capitato di bramare i beni materiali a causa della povertà, ai ricchi di bramare i piaceri non necessari a causa dell'abbondanza. Però anche costoro non agiscono a causa della ricchezza e della povertà, ma a causa della brama. Similmente anche i giusti e gli ingiusti e gli altri che son detti agire in conformità con i ⟨loro⟩ stati, agiranno per queste cause. Ché, ⟨agiranno⟩ o per calcolo o per passione. Ma gli uni a causa dei costumi e delle passioni utili, altri a causa di quelli contrari.

20 Tuttavia accade che agli stati di un certo genere conseguano le cose di un certo genere, a quelli di un certo altro, le cose di un certo altro. Ché, senza alcun dubbio, immediatamente al moderato, a causa del ⟨suo⟩ essere moderato, conseguono sia opinioni che desideri utili nell'ambito dei piaceri, invece all'incontinente quelli contrari nell'ambito di queste stesse cose.

Perciò, bisogna lasciar perdere alcune divisioni di questo
 25 genere, mentre bisogna ricercare quale tipo di cose sogliono tener dietro a quale tipo di persone. Infatti, se ⟨uno⟩ è bianco o nero, o grande e piccolo, non è stato stabilito che segua nessuna delle cose di quel genere, ma se è giovane o vecchio, oppure giusto o ingiusto, è già importante. E, in senso complessivo, ⟨bisogna ricercare⟩ quante fra le conseguenze fanno sì che i costumi degli uomini abbiano importanza: per esempio, avrà una certa importanza se uno sembri a se stesso es-
 30 sere ricco o essere povero e avere buona fortuna o essere in disgrazia. Questi ⟨argomenti⟩, dunque, esporremo da ultimo; ora, invece, parliamo innanzitutto degli altri.

Derivano dalla fortuna le cose venute all'essere che sono di questo genere: tutte quelle la cui causa è indeterminata e che non vengono all'essere in vista di qualcosa, e neppure
 35 sempre né per lo più né in modo stabilito (è chiaro, a loro riguardo, dalla definizione di fortuna); invece, sono per natura tutte quelle la cui causa è in loro stesse ed è stabilita: giacché avviene così o sempre o per lo più. Infatti, non si deve affatto esaminare con minuzia se ciò che è contro natura venga all'essere per natura o per qualche altra causa: è comunemente ammesso che anche la fortuna può essere causa di tali cose.

Sono a violenza quante, fra le cose stesse che si compiono, 5
vengono all'essere contro un desiderio o contro i calcoli.

Sono per abitudine tutte quelle che <gli uomini> compiono
per il fatto di averle compiute spesse volte.

Sono dovute a un calcolo le cose che, dal novero dei beni di
cui abbiamo detto, sembrano essere vantaggiose o come fine o
come <mezzi> per il fine, quando siano compiute per il fatto di
essere vantaggiose. Ché, anche gli intemperanti compiono al- 10
cune cose vantaggiose, ma non per il fatto di essere vantag-
giose, bensì a motivo di piacere. E le cose atte a compiere vendette
sono dovute ad animosità e a ira. Ma vi è differenza tra ven-
detta e punizione, giacché la punizione è in vista di chi la su-
bisce, mentre la vendetta di chi la compie, affinché sia saziato.
Ora, che cos'è l'ira, sarà chiaro nei <discorsi> sulle passioni. 15

Sono compiute a causa della brama tutte le cose che ap-
paiono piacevoli. Ma anche ciò che è abituale e ciò che è ac-
quisibile con l'abitudine sono presenti nelle cose piacevoli:
infatti, <gli uomini> compiono piacevolmente molte delle cose
che per natura non sono piacevoli, quando siano diventate
abituali.

Per cui, per esprimerci con un'espressione riassuntiva, tut-
te le cose che compiono a causa di se stessi sono — tutte quan- 20
te — o beni o beni apparenti, o piacevoli o cose che appaiono
piacevoli. E poiché compiono volontariamente tutte le cose
dovute a se stessi, non volontariamente tutte quelle non do-
vute a se stessi, tutte quelle che compiono volontariamente
saranno — tutte quante — o beni o beni apparenti, o piace-
voli o cose che appaiono piacevoli. Infatti, pongo pure tra i
beni sia la liberazione dai mali o dai mali apparenti, sia lo 25
scambio di un <male> minore in luogo di uno maggiore (giac-
ché in qualche modo sono cose degne d'essere scelte) e, nello
stesso modo, tra le cose piacevoli sia la liberazione da quelle
dolorose o da quelle che appaiono dolorose, sia lo scambio di
cose <dolorose> minori in luogo di cose <dolorose> maggiori.

Pertanto bisogna comprendere le cose vantaggiose e le co-
se piacevoli: quante e quali sono. Ebbene, di ciò che è van-
taggioso si è parlato in precedenza, nei <discorsi> deliberativi; 30
ora invece parliamo di ciò che è piacevole. Ma si deve rico-

noscere che le definizioni sono sufficienti se, in merito a ciascuno *⟨argomento⟩*, non siano né oscure, né minuziose.

I, 11

⟨Il piacere⟩

Sia posto da parte nostra che il piacere è un certo movimento dell'anima e una condizione completa e sensibile verso la natura costituita, il dolore il contrario. Ma se il piacere è questo tipo di cosa, è chiaro anche che ciò che è atto a produrre la disposizione suddetta è piacevole; invece, ciò che è atto a corromperla o è atto a produrre la condizione opposta, è doloroso. Pertanto, è necessario che siano una cosa piacevole: *⟨1⟩* per lo più, l'andare verso ciò che è secondo natura — e soprattutto quando abbiano recuperato la loro natura le cose che si producono secondo essa —, *⟨2⟩* le abitudini (infatti, anche ciò cui siamo abituati si produce come se già fosse naturale, giacché l'abitudine è qualcosa di simile alla natura: in effetti, anche ciò che è spesse volte è vicino a ciò che è sempre, e la natura è propria di ciò che è sempre, mentre l'abitudine è propria di ciò che è spesso), *⟨3⟩* ciò che non è violento (ché, la violenza è contro natura; per questo ciò che è necessario è doloroso ed è stato giustamente detto:

infatti, ogni cosa necessaria è per natura penosa ¹⁰³),

mentre sono dolorosi gli affanni e le cure e le tensioni dell'anima. Ché, questi sono *⟨stati⟩* necessari e violenti, se non ce ne sia abituati; così, l'abitudine li rende una cosa piacevole. Invece, i loro contrari sono piacevoli; per questo le tranquillità e le assenze di dolore e le mancanze di preoccupazioni e gli scherzi e i riposi si annoverano tra le cose piacevoli: giacché nessuna di queste ha rapporto con la necessità.

⟨4⟩ E ciò di cui sia presente il desiderio, è tutto quanto piacevole, giacché il desiderio è appetito di ciò che è piacevole. Ma, dei desideri, alcuni sono irrazionali, altri accompa-

103. Il verso (cfr. fr. 8 Diehl) è del sofista Eveno di Paro (ricordato anche da Platone in *Apologia*, 20a; *Fedone*, 60d; *Fedro*, 267a). Lo si trova citato anche in *Metaph.*, 1015a 29 e in *Eth. nic.*, 1223a, oltre che in PLUTARCO, *Moralia*, 1102c.

gnati da ragione¹⁰⁴. Chiamo irrazionali tutti quelli rispetto ai quali non si desidera muovendo dal concepire (e sono di tal fatta tutti quelli che son detti esistere per natura, come quelli la cui sussistenza è dovuta al corpo: per esempio, ⟨i desideri⟩ di cibo, la sete e la fame, e a seconda di ciascuna specie di cibo vi è anche una specie di desiderio; e i ⟨desideri⟩ relativi alle cose gustabili e afrodisiache e, in senso complessivo, a quelle tangibili¹⁰⁵, e relativi all'olfatto e all'udito e alla vista); accompagnati da ragione, tutti quelli rispetto ai quali si desidera a partire dall'esser stati persuasi: giacché si desidera vedere e acquisire molte cose perché si è udito e si è stati persuasi (che sono piacevoli).

⟨5⟩ Poiché il provare piacere risiede nel percepire una certa affezione, e l'immaginazione è una sorta di sensazione debbole¹⁰⁶, in chi ricorda e spera farà sempre seguito una sorta di immaginazione di ciò che si ricorda e si spera. E se ⟨vale⟩ questo, è chiaro che le persone che ricordano e che sperano avranno assieme anche piaceri, se è vero che hanno anche una sensazione. Di conseguenza, è necessario che tutte le cose piacevoli risiedano nel sentire, se sono presenti, o nel ricordare, se sono passate, o nello sperare, se sono future. Infatti, si sentono le cose presenti, si ricordano quelle passate e si sperano quelle future. Le cose che si possono ricordare sono, dunque, piacevoli: non soltanto tutte quelle che erano piacevoli nel presente, quando erano presenti, ma alcune anche non piacevoli, se ciò che ⟨è avvenuto⟩ in seguito sia bello e buono. Dal che è stato detto anche questo:

ma ricordare le fatiche, quando ci si è salvati, è piacevole¹⁰⁷

e

dopo, infatti, un uomo gioisce anche dei dolori,
chiunque nel ricordare quante cose patì e quante ha compiuto¹⁰⁸.

104. Cfr. *Magna Moralia*, 1182a 23, dove si attesta che l'origine della distinzione tra piaceri propri della parte razionale dell'anima e piaceri propri della parte irrazionale va ascritta a Platone.

105. In proposito cfr. *Eth. nic.*, 1118a 23-b1.

106. Dal momento che l'immaginazione è movimento «che si origina dalla sensazione in atto (ὕπὸ τῆς αἰσθήσεως τῆς κατ' ἐνέργειαν)» (*De an.*, 429a 11).

107. EURIPIDE, *Andromeda*, fr. 133 Nauck.

108. *Od.*, XV, 400-401. La citazione, tuttavia, non è esatta, probabilmente perché fatta a memoria.

10 <6> Causa di ciò è che è piacevole anche il non avere un male; e le cose che versano nella speranza sono tutte quelle che, se presenti, risultano dare diletto ed essere utili grandemente, ed essere utili senza dolore. In generale, <sono piacevoli> tutte le cose che, se presenti, rallegrano, e per lo più anche quando le si spera e le si ricorda. Per questo anche l'adirarsi è piacevole, come Omero ha sostenuto poeticamente dell'animosità,

la quale è molto più dolce del miele che cola goccia a goccia¹⁰⁹

15 (giacché nessuno si adira con chi in tutta evidenza non è in grado di ricevere vendetta, e <gli uomini> non si adirano, o si adirano di meno con coloro che per la potenza sono molto al di sopra di loro stessi).

20 <7> Anche nella stragrande maggioranza dei desideri tien dietro un certo piacere: infatti, ci si rallegra di un certo piacere o ricordandosi di averlo conseguito, o sperando di coglierlo in futuro: per esempio, coloro che versano nelle febbri, nelle seti si rallegrano sia ricordandosi di aver bevuto, sia sperando di bere, e gli amanti si rallegrano sia scorrendo, sia scrivendo, sia componendo qualche poesia sull'amato, giacché in tutte quante le <azioni> di questo tipo, ricordando pensano come di percepire l'amato. E questo diventa per tutti principio dell'amore, quando non soltanto ci si rallegra se <l'amato> è presente, ma anche se, ricordandosi di lui assente, si produce in più dolore per il fatto di non essere presente¹¹⁰.

25 E, nella stessa maniera, nelle sofferenze e nei lamenti si aggiunge un certo piacere: ché, se il dolore <sorge> sul fatto che <l'amato> non c'è, il piacere <sorge> su quello di ricordarlo e, in un certo qual modo, di vedere lui e le cose che faceva e quale era. Perciò anche questo è stato asserito a buon diritto:

così disse, e su tutti fece sorgere un desiderio di pianto¹¹¹.

30 <8> Anche il vendicarsi è piacevole: infatti, il conseguire ciò

109. *Il.*, XVIII, 109.

110. In proposito cfr. *Eth. nic.*, 1167a 1 sgg., dove la situazione qui descritta è presentata come propria dell'innamoramento.

111. *Il.*, XXIII, 108; *Od.*, IV, 183.

il cui mancato conseguimento è doloroso, è piacevole, e coloro che sono in preda all'ira provano dolore in maniera smisurata non vendicandosi; sperandolo, invece, si rallegrano.

⟨9⟩ Anche il vincere è piacevole, non solamente per coloro che sono amanti della vittoria, ma per tutti: giacché si produce un'immaginazione di superiorità, cosa di cui tutti hanno desiderio, o poco o molto. E poiché il vincere è piacevole, 35
sono necessariamente piacevoli anche ⟨10⟩ i giochi atti a far 1371a
combattere e quelli atti alle contese (giacché sovente in essi ha luogo il vincere), ossia i giochi degli astragoli¹¹² e delle palle e dei cubi e degli scacchi. E per ciò che riguarda i giochi più seri, le cose stanno in modo simile: infatti, alcuni diventano piacevoli se uno ne sia abituato, altri invece sono imme- 5
diatamente piacevoli, come la caccia e ogni ⟨arte⟩ concernente la caccia. Ché, dove vi è gara, qui vi è anche vittoria. Per questo, anche l'⟨arte⟩ dei dibattiti giudiziari e l'eristica sono cose piacevoli per coloro che ne sono avvezzi e per quelli che ne sono in grado.

⟨11⟩ Anche l'onore e la buona reputazione si annoverano tra le cose più piacevoli, per il fatto che ⟨grazie a essi⟩ a ciascuno nasce l'immaginazione di essere tale quale è la persona dabbene, e in misura maggiore quando parlino coloro che si 10
ritiene dicano il vero. Tali sono le persone vicine più che quelle distanti, e i familiari e i cittadini ⟨più⟩ che quelli di lontano, e le persone presenti ⟨più⟩ che quelle future, e i saggi più che gli stolti, e molte persone ⟨più⟩ che poche. Infatti, è più naturale che dicano il vero le persone su nominate che quelle con- 15
trarie. E poiché queste si disprezzano molto, come i fanciulli e le bestie, non si ha nessuna cura dell'onore di costoro o della ⟨loro⟩ opinione, in vista proprio dell'opinione stessa, ma, se mai se ne ha, è per qualche altra ragione.

⟨12⟩ Anche l'amico fa parte delle cose piacevoli, giacché l'amare¹¹³ è piacevole (nessuno, infatti, è amante del vino se non si rallegra per il vino), ed è piacevole l'essere amato: in-

¹¹². Ossi di differente forma, che avevano la stessa funzione dei dadi. Erodoto (I, 94) testimonia che i Lidi ne rivendicavano l'invenzione, come del resto di ogni altro gioco fuorché i πεσσοί (su cui cfr. Anteo, I, 16 sgg.).

¹¹³. Il termine greco è φιλεῖν, apparentato con φίλος, amico.

fatti, anche qui vi è l'immaginazione del fatto che alla persona appartiene l'essere buona¹¹⁴, cosa che desiderano coloro che la percepiscono. E l'essere amati è esser fatti oggetto d'affetto in sé e per se stessi.

⟨13⟩ Anche l'essere oggetto di ammirazione è piacevole, per il fatto che è identico all'essere onorati.

⟨14⟩ Anche l'essere adulati e l'adulatore sono cose piacevoli, giacché l'adulatore è un ammiratore apparente e un amico apparente.

25 ⟨15⟩ Anche il fare sovente le medesime cose è piacevole, giacché, come s'è detto¹¹⁵, ciò che è abituale è piacevole.

⟨16⟩ Anche il mutare è piacevole, giacché è secondo natura che si origina il mutare: infatti, la stessa cosa ⟨compiuta⟩ sempre produce un eccesso dello stato costituito; donde è stato detto:

il mutamento è la più piacevole di tutte le cose¹¹⁶.

30 ⟨17⟩ Per questo, infatti, anche ciò che attraversa il tempo è piacevole: si tratti di uomini o di cose. In effetti, il mutamento procede dal presente e, assieme, ciò che attraversa il tempo è anche raro.

⟨18⟩ Anche l'apprendere e l'ammirare sono per lo più una cosa piacevole: giacché nell'ammirare ha luogo il desiderare di apprendere, per cui ciò che può destare ammirazione è desiderabile, e nell'apprendere ha luogo il porsi in una condizione di stabilità in rapporto a ciò che è secondo natura.

35 1371b ⟨19⟩ Anche il beneficiare e il ricevere benefici si annoverano tra le cose piacevoli: infatti, il ricevere benefici è conseguire le cose che si desiderano, il beneficiare è possedere e possedere in sovrappiù, cose entrambe alle quali si tende.

⟨20⟩ E per il fatto che ciò che è incline a beneficiare è piacevole, per gli uomini è piacevole anche il correggere i vicini e il dare compimento alle cose imperfette.

114. Giacché l'autentica amicizia è tra i buoni e fondata sul bene (cfr. *Eth. nic.*, 1156b 7-8), cosicché sentirsi amato da qualcuno, percepire cioè che qualcuno è nostro amico, dà l'immaginazione di essere buono.

115. Cfr. *ante*, 1369b 16-17.

116. Cfr. EURIPIDE, *Oreste*, 234. Questo verso è citato anche in *Eth. nic.*, 1154b 28-29, in un passo dove si affaccia il medesimo tema del piacere del mutamento.

⟨21⟩ E poiché tanto l'apprendere che l'ammirare sono una 5
cosa piacevole, anche queste sono necessariamente piacevoli:
per esempio, ciò che imita, come la pittura e la scultura e la
poesia; e tutto ciò che sia stato imitato bene, anche se la cosa
che si è imitata non sia in se stessa piacevole. Infatti, non di
questo ci si rallegra, ma ha luogo un sillogismo: che cioè questa
cosa è quest'altra, per cui avviene di apprendere alcunché¹¹⁷. 10

⟨22⟩ Anche le peripezie e il salvarsi di stretta misura dai
pericoli fanno parte delle cose piacevoli, giacché tutte queste
sono ammirevoli.

⟨23⟩ E poiché ciò che è secondo natura è piacevole e le cose
congeneri sono tra loro secondo natura, tutte le cose conge-
neri e simili sono per lo più piacevoli, come l'uomo all'uomo
e il cavallo al cavallo e il giovane al giovane; dal che sono stati 15
proferiti anche i proverbi:

il coetaneo rallegra il coetaneo¹¹⁸

e
poiché sempre ⟨il simile rallegra⟩ il simile¹¹⁹

e
la bestia conosce la bestia

e
ed infatti la cornacchia ⟨sta⟩ presso la cornacchia¹²⁰,

e quanti altri ⟨detti⟩ sono di tal genere.

⟨24⟩ E poiché ciò che è simile e ciò che è congenere a sé è
tutto quanto piacevole, e ciascuna persona ha provato que-
st'affezione soprattutto verso se medesima, è necessario che 20
tutti, o più o meno, siano amanti di se stessi: giacché tutte le
⟨affezioni⟩ di questo genere sussistono soprattutto verso se
stesso.

⟨25⟩ E poiché tutti sono amanti di se medesimi, è necessa-
rio che per tutti anche le proprie cose siano piacevoli: per

117. Cfr. *Poet.*, 1448b 8-19; *De part. anim.*, 645a 5-15.

118. Il proverbio compare anche in PLATONE, *Gorgia*, 510b; *Fedro*, 240c; *Simposio*, 195b ed è ricordato da Aristotele pure in *Eth. nic.*, 1161b 33.

119. Il proverbio, così citato da Aristotele, pare essere una imprecisa reminiscenza di *Odissea*, XVII, 218, dove espressamente si dice «poiché sempre Dio spinge il simile al simile». Cfr. anche PLATONE, *Liside*, 214a.

120. Cfr. *Eth. nic.*, 1155a 34-35.

esempio, le <proprie> opere e i <propri> discorsi. Per questo <gli uomini> sono per lo più anche amanti degli adulatori e amanti di chi li ama e amanti delle proprie aspirazioni¹²¹ e amanti
 25 dei figli, giacché i figli sono opera loro.

<26> Anche il dare compimento alle cose imperfette è piacevole: infatti, diventano ormai opera propria.

<27> E poiché il comandare è piacevolissimo, anche l'aver fama di essere sapiente è piacevole: giacché l'esser saggi è adatto a comandare, e la sapienza è conoscenza di molte cose ammirevoli. Inoltre, poiché <gli uomini> sono per lo più amanti degli onori, è necessario che anche il muovere rimpro-
 30 veri ai vicini e il comandare siano una cosa piacevole, e <che lo sia> l'occuparsi di quell'aspetto di sé nel quale il soggetto, ad avviso di tutti, è eccellente, come dice anche il poeta e a questo induce:

assegnando la massima parte di ciascun giorno
 a quell'aspetto di sé dove il soggetto si trova a essere eccellente¹²².

35 <28> E similmente, poiché anche il gioco e ogni riposo si annoverano tra le cose piacevoli, e alle cose piacevoli appartiene pure il riso, è necessario che siano piacevoli anche le
 1,37,2a cose ridicole, si tratti di uomini o di discorsi o di opere. Ma in merito alle cose ridicole si è definito separatamente nelle trattazioni sulla poetica¹²³.

Intorno alle cose piacevoli siano dunque formulati questi <rilievi>; le cose dolorose sono chiare dai loro contrari.

I, 12

<L'agente e il paziente>

Le cause per le quali <gli uomini> commettono ingiustizia,

121. Seguo, con Ross, la lezione φιλόμαιμοι proposta da Bywater a correzione di φιλότιμοι dei manoscritti (amanti degli onori): le aspirazioni appartengono alla persona e concorrono a definire il suo sé molto di più degli onori. Il riferimento a esse è, di conseguenza, più consono in questo contesto.

122. È un passo dell'*Antiope* di Euripide (cfr. fr. 183 Nauck), citato anche da PLATONE, *Gorgia*, 484e.

123. Nella *Poetica* si tratta del ridicolo in 1148b 36 sgg.

sono queste; ora invece esponiamo l'abito con cui <la com- 5
mettono> e verso chi.

Ebbene, <la commettono> quando ritengano che sia possi-
bile che l'azione venga compiuta e che sia alla loro portata,
<I> tanto se <ritengano> di agire di nascosto oppure, <II> nel
caso non restino celati, di non pagare la pena, o di pagarla, sì,
ma che la punizione sia inferiore al guadagno che ne deriva
loro, o alle cose che stanno loro a cuore. Quali cose, poi, ri-
sultano possibili e quali impossibili, si dirà nelle trattazioni 10
successive. Infatti, esse sono comuni a tutti i discorsi.

<II> Ritengono di essere di per se stessi massimamente in
grado di commettere ingiustizia senza essere puniti <1> coloro
che sono capaci di parlare, coloro che hanno pratica e coloro
che sono esperti di molti processi, tanto nel caso che abbiano
molti amici quanto in quello in cui siano ricchi. E soprattutto
ritengono di esserne in grado se siano essi stessi nelle condi-
zioni che abbiamo detto; <2> altrimenti, se essi abbiano amici 15
o servitori o soci di tal genere: ché, in virtù di queste <condi-
zioni> sono in grado di agire e di restare celati e di non pagare
la pena. <3> Oppure, se siano amici di coloro che hanno subito
ingiustizia o dei giudici: infatti, gli amici mancano della pos-
sibilità di proteggersi contro il subire ingiustizia e, inoltre, si
riconciliano prima di ricorrere all'azione giudiziaria; i giudi-
ci, invece, fanno favori a coloro ai quali siano amici e, o li 20
mandano completamente assolti, o li puniscono con piccole
<condanne>.

<I> Sono atte a restare celate <1> sia le persone contrarie alle
accuse (per esempio, dei <soggetti> deboli in ordine ai maltrat-
tamenti, l'<uomo> povero e quello brutto in ordine agli adul-
teri), <2> sia le cose troppo in evidenza e sotto gli occhi ¹²⁴.

124. Alla riga 21 la lezione λαθητικοί dei manoscritti non va esente da incertezze filologiche, in quanto il maschile mal s'adatta a concordare grammaticalmente con οἱ τ' ἐναντίοι ... καὶ τὰ λίαν ἐν φανερώ, neppure se si spezzi la frase e si ponga un punto prima di καὶ (Dufour), dal momento che il nesso τε ... καὶ indica, comunque, che tra i due termini sussiste una stretta correlazione. La proposta di Ross di correggere in λαθητικά risolve il problema e risulta pienamente rispondente alle esigenze della grammatica. Invece, alla riga successiva non vedo alcuna valida ragione per espungere καὶ (Ross): se si mantiene ἀσθενεῖς, come fa la totalità degli editori, quest'aggettivo può ben fungere da soggetto e non da predicato nominale, assieme a καὶ

Ché, manca la possibilità di starvi in guardia, per il fatto che assolutamente nessuno vi crede.

25 <3> <Lo sono> anche le cose di grandezza tale e di natura tale che nessuno <crederebbe>, giacché anche da queste manca la possibilità di stare in guardia. Tutti, infatti, stanno in guardia dalle cose abituali, come le malattie, e dalle ingiustizie; ma da ciò rispetto a cui nessuno è stato in qualche modo malato, nessuno si premunisce.

30 <4> Anche coloro che non hanno nessun nemico o che ne hanno molti: infatti, i primi ritengono che resteranno celati per il fatto di non essere soggetti da cui guardarsi, i secondi restano celati per il fatto di non rientrare nel comune modo di pensare che potrebbero metter mano contro coloro che stanno in guardia e per il fatto di avere come difesa che non vi metterebbero mano¹²⁵.

 <5> E coloro che hanno capacità di dissimulare o per i modi o per i luoghi, oppure disposizioni ricche di risorse.

 <6> E tutti coloro che, se non restano celati, hanno la capacità di sfuggire il processo, o di ritardarne il tempo, o di corrompere i giudici.

35 <7> E coloro che, se abbia luogo una punizione, hanno la capacità di sfuggirne il pagamento o di attuarne un ritardo che prenda tempo.

 <8> Oppure se, a motivo della loro indigenza, non possiedono nulla che perderanno.

1372b <9> E coloro per i quali i guadagni sono evidenti o grandi o vicini, mentre le pene sono piccole o nascoste o lontane.

 <10> E colui che non ha una punizione uguale all'utilità, come, secondo la comune opinione, è la tirannide.

 <11> E tutti coloro per i quali le azioni ingiuste costituiscono guadagni, mentre le pene sono soltanto biasimi.

 <12> E coloro per i quali vige il contrario, cioè che le azioni

ὁ πένης καὶ ὁ αἰσχρὸς περὶ μοιχείας («per esempio, dei deboli in ordine ai maltrattamenti, il povero e il turpe nell'ambito degli adulteri»; altrimenti: «per esempio, nell'ambito degli adulteri, l'«uomo» povero e l'«uomo» brutto sono «soggetti» deboli in ordine ai maltrattamenti»): esattamente come fa intendere il testo anche la soppressione della congiunzione.

125. La corrispondenza con il precedente ἂν ἐπιχειρῆσαι (righe 30-31) richiede — mi sembra — di privilegiare la lezione ἂν ἐπιχειρήσαν del cod. C.

ingiuste hanno rapporto con una certa lode (per esempio, se è capitato che sia stata compiuta vendetta contemporanea- 5 mente del padre e della madre, come a Zenone¹²⁶), mentre le pene hanno rapporto con beni materiali, o con l'esilio, o con qualcosa di questo genere. Ché, <gli uomini> commettono ingiustizia per entrambi <i motivi> e versando in entrambe le condizioni, tranne che non <le commettono> le stesse persone, ma le persone contrarie per i caratteri.

<13> E coloro che spesso volte o non sono stati scoperti o non hanno ricevuto pene, e coloro che sovente non hanno avuto fortuna (ché, taluni si trovano anche in condizioni tali, 10 come in quelle della guerra, da esser capaci di ricominciare a combattere).

<14> E coloro che abbiano immediatamente ciò che è piacevole, mentre abbiano in seguito ciò che è doloroso; oppure, <che abbiano immediatamente> il guadagno, mentre <abbia- 15 no> in seguito la pena. Ché, gli intemperanti sono di questo tipo, e l'intemperanza ha per oggetto tutte le cose che <gli uomini> appetiscono.

<15> E coloro che, al contrario, abbiano già ciò che è doloroso o la pena, mentre ciò che è piacevole e ciò che è 15 utile siano successivi e più duraturi. Sono, infatti, di questo genere le cose che perseguono le persone temperanti e più sagge.

<16> E coloro ai quali sia possibile far ammettere da tutti che hanno agito per fortuna o per necessità o per natura o per abitudine e, in senso complessivo, che hanno sbagliato, ma che non commettono ingiustizia.

<17> E coloro ai quali sia possibile ottenere ciò che è equo¹²⁷.

<18> E tutti coloro che siano bisognosi; e sono bisognosi in due sensi: infatti, lo sono o come di una cosa necessaria, al 20 modo dei poveri, o come di un eccesso, al modo dei ricchi.

<19> E coloro che hanno una fama molto buona e coloro che sono molto disistimati: i primi, perché convinti di non

126. Il riferimento è a un personaggio e a un fatto impossibili a determinarsi.

127. Ossia un atto di clemenza, come tale definendosi l'equo nel caso di specie.

passare per ⟨persone che commettono ingiustizie⟩, i secondi di non essere per nulla più disistimati.

Da un lato, dunque, questi soggetti, versando in queste condizioni, intraprendono ⟨a commettere ingiustizia⟩¹²⁸; dall'altro, commettono ingiustizia verso tali persone e in ordine a questo genere di cose: ⟨1⟩ verso le persone che possiedono
 25 ciò di cui essi sono bisognosi in rapporto o a cose necessarie, o al superfluo, o a un godimento, si tratti di persone lontane o di persone vicine. Infatti, l'acquisizione delle cose di queste ultime è veloce, mentre la punizione delle prime è lenta: per esempio, coloro che depredano i Cartaginesi.

⟨2⟩ E verso coloro che non sono né prudenti né capaci di difendersi, ma inclini a fidarsi: ché, è facile sfuggire a tutte queste persone.

30 ⟨3⟩ E verso coloro che mancano di cura: infatti, è proprio di chi ha cura il ricorrere a un'azione giudiziaria.

⟨4⟩ E verso coloro che provano vergogna, giacché non sono inclini a combattere per ciò che concerne il guadagno.

⟨5⟩ E verso coloro che hanno ricevuto ingiustizie da molti e non sono ricorsi ad azioni giudiziarie, come se, secondo il proverbio, costoro fossero una preda del tipo di quella rappresentata dai Misii¹²⁹.

⟨6⟩ E sia verso coloro che non hanno mai ⟨ricevuto ingiustizie⟩, sia verso coloro che ⟨ne hanno ricevute⟩ sovente: giacché entrambi sono incapaci di difendersi, gli uni perché non
 35 ⟨ne hanno⟩ mai ⟨ricevute⟩, gli altri come se non ne potessero ⟨ricevere⟩ in seguito.

⟨7⟩ E verso coloro che sono stati attaccati o sono facilmente attaccabili: ché, le persone di questo genere né effettuano scelte deliberate¹³⁰, temendo i giudici, né sono capaci di persuadere, come se fossero odiati e oggetto di malevolenza.

128. Con Ross e la maggior parte degli editori, accolgo l'aggiunta di ἀδικεῖν, proposta da Spengel.

129. Il riferimento è al fatto che la Misia, poiché il suo re Telefo era assente, costituiva una facile preda. Il genitivo Μυσῶν ha qui chiaramente valore epesegetico: quella preda che sono i Misii.

130. La scelta deliberata, in questo caso, è di perseguire penalmente chi ha commesso ingiustizia. Così A. Wartelle, nel *Lexique de la Rhétorique d'Aristote*, Paris, Les Belles Lettres 1982, p. 368 (s.v. προαιρεῖσθαι) integra aggiungendo ἐπεξιώναι.

⟨8⟩ E verso coloro contro i quali ⟨chi commette ingiustizia⟩ 1373a
 ha il pretesto o di antenati, o di loro stessi, o di amici che o
 hanno fatto del male, o stavano per farne o a lui medesimo, o
 ai suoi antenati, o alle persone delle quali si prende cura. In-
 fatti, come ⟨dice⟩ il proverbio, la cattiveria ha bisogno soltan-
 to di un pretesto.

⟨9⟩ E verso i nemici e gli amici: ch , verso i secondi   facile,
 verso i primi   piacevole. 5

⟨10⟩ E verso coloro che sono privi di amici,

⟨11⟩ e coloro che non sono abili nel parlare e nel fare: in-
 fatti, o non intraprendono a perseguire penalmente, o si ri-
 conciliano, o non portano a termine niente.

⟨12⟩ E verso coloro per i quali non   vantaggioso trascor-
 rere il tempo curando un processo o un pagamento di un'am-
 menda, come gli stranieri e quelli che lavorano in proprio.
 Ch , in breve tempo si riconciliano e facilmente fanno cessare
 (la controversia).

⟨13⟩ E verso coloro che hanno commesso molte cose ingiu- 10
 ste, o cose ingiuste tali quali subiscono. Infatti, secondo l'opi-
 nione corrente, si ha alcunch  di vicino al non commettere
 ingiustizia quando sia stata commessa qualche cosa ingiusta
 tale quale anche il soggetto   solito subire; dico, per esempio,
 se qualcuno avesse maltrattato chi   solito essere oltraggioso.

⟨14⟩ E verso coloro che o hanno fatto del male, o hanno
 voluto o vogliono ⟨farne⟩, o lo faranno. Infatti, ⟨commettere
 ingiustizia verso queste persone⟩ possiede piacevolezza e bel- 15
 lezza e, in tutta evidenza,   vicino a non commettere ingiu-
 stizia.

⟨15⟩ E verso coloro ai quali ⟨gli individui suddetti⟩ saranno
 graditi, ossia o ai ⟨loro⟩ amici, o alle persone ⟨da loro⟩ amate,
 o alle persone che per loro sono importanti, o, in senso com-
 plessivo, a quelle in funzione delle quali essi vivono.

⟨16⟩ E verso coloro nei rapporti con i quali   possibile ot-
 tenere equit ¹³¹.

⟨17⟩ E verso coloro ai quali siano stati mossi rimproveri e
 dai quali ci si sia separati per primi; esempio: le cose che nei

131. Anche in questo caso, equit  comporta clemenza.

20 confronti di Dione compì Callippo¹³². Ché, in tutta evidenza, anche le cose di quel tipo sono vicine al non commettere ingiustizia.

⟨18⟩ E verso coloro che starebbero ⟨per ricevere ingiustizia⟩ da altri se essi non ⟨la commettessero⟩, nella supposizione che non sia più possibile deliberare, come si dice che Enesidemo abbia mandato il premio del gioco del cottabio a Gelone, che l'aveva reso schiavo¹³³ ⟨...⟩¹³⁴, poiché lo prevenne, supponendo che anch'egli stava per ⟨fare altrettanto⟩.

25 ⟨19⟩ E verso coloro nei cui confronti, dopo aver commesso ingiustizie, si potranno compiere molte cose giuste, al fine di cancellare facilmente il male, come il tessalo Giasone disse che bisogna compiere alcune cose ingiuste perché sia possibile compiere anche molte cose giuste¹³⁵.

Inoltre, ⟨si commettono⟩ ⟨1⟩ le cose ingiuste che tutti o molti sono soliti compiere, giacché si ritiene che si otterrà perdono.

30 ⟨2⟩ E le cose che è facile nascondere, e sono tali tutte quelle che si eliminano in fretta: per esempio, le cose commestibili;

⟨3⟩ o le cose che sono facilmente mutabili nelle forme o nei colori o nelle mescolanze;

⟨4⟩ o le cose che è agevole far sparire dovunque: e sono tali quelle facilmente trasportabili e quelle che vengono fatte sparire in luoghi piccoli.

⟨5⟩ E le cose dalle quali non si distinguono e alle quali sono simili molte che in precedenza appartenevano a chi commette ingiustizia.

35 ⟨6⟩ E tutte quelle cose che coloro che hanno subito ingiustizia si vergognano di dire: per esempio, le insolenze delle proprie mogli, o verso se stessi o verso i figli.

⟨7⟩ E tutte quelle che colui che perseguisse penalmente

132. Riferimento alla congiura organizzata e capeggiata da Callippo nel 354 a. C., nella quale morì assassinato Dione (in proposito cfr. PLUTARCO, *Dion.*, 54 sgg.; *De sera num. vind.*, 7; ATHEN., XI, 580; VALERIO MASSIMO, III, 8, ext. 5. Ma CORNELIO NEPOTE, *Dione*, 8 attribuisce la responsabilità e la guida della congiura a un certo Calcante).

133. L'episodio cui fa riferimento il testo è del tutto sconosciuto.

134. Secondo la maggior parte degli editori, alcune parole sono qui cadute.

135. Cfr. PLUTARCO, *Polit. praec.*, 24, XII, 184.

sembrerebbe amare di portare in giudizio. Tali sono quelle di piccola entità e a proposito delle quali vi è perdono.

Ebbene, le condizioni in cui versano le persone che commettono ingiustizia, e quali cose commettono, e verso chi, e per quale motivo, sono pressoché queste.

I, 13

⟨La valutazione delle colpe⟩

Dividiamo tutti gli atti d'ingiustizia e di giustizia iniziando in primo luogo da qui. Ebbene, le cose giuste e quelle ingiuste sono state distinte in due in rapporto alle leggi e in due modi in rapporto alle persone rispetto alle quali è possibile <compiarle>. 1373b

Sostengo che la legge, da un lato è quella particolare, dall'altro quella comune, e che è particolare quella che per ciascuno gruppo di uomini è stata definita in rapporto a loro stessi, e che questa è, da una parte, la <legge> non scritta, dall'altra quella scritta; invece è comune la <legge> secondo natura¹³⁶. Infatti, vi è un qualche giusto e un qualche ingiusto comune per natura di cui tutti hanno una divinazione, anche se non esistesse nessuna comunanza degli uni con gli altri, né alcuna convenzione, come pure l'*Antigone* di Sofocle manifesta dicendo che è giusto seppellire Polinice, benché fosse stato vietato, nella convinzione che questo è giusto per natura: 10

infatti, non certamente ora e ieri, ma da sempre
questo vive, e nessuno sa da quando è apparso¹³⁷;

e come Empedocle afferma riguardo al non uccidere l'essere animato. Infatti, non <è possibile> che ciò per alcuni sia giusto, mentre per alcuni non sia giusto, 15

ma la legge di tutte le cose sia per l'etere
dall'ampio dominio in lungo e in largo si estende, sia per l'immensa terra¹³⁸;

136. Sulla legge particolare e la legge comune Aristotele ha detto anche *ante*, 1368b 6-9.

137. SOFOCLE, *Antig.*, 456-457. Il primo di questi due versi è citato anche *infra*, 15, 1375b 1.

138. D. K. 135 B 31.

e come Alcidamante¹³⁹ dice nel *Messeniano*:

Dio mandò fuori tutti liberi;
la natura, nessuno ha fatto schiavo¹⁴⁰.

In rapporto alle persone, si è operata una distinzione in due parti. Infatti, le cose che bisogna compiere e non compiere sono state definite in relazione alla comunità e a uno solo di coloro che sono nella comunità; perciò, anche per quanto riguarda gli atti d'ingiustizia e di giustizia, è possibile commettere ingiustizia e agire giustamente in due modi: infatti, o in relazione a una sola e determinata persona, o in relazione alla comunità. Ché, colui che commette adulterio e colui che percuote, commette ingiustizia verso una sola delle persone determinate, mentre colui che non marcia con l'esercito (la commette) verso la comunità.

Ora, distinti tutti quanti gli atti d'ingiustizia, e gli uni essendo relativi alla comunità, gli altri a un'altra persona o ad altre persone, riprendendo diciamo che cos'è il subire ingiustizia. Ebbene, il subire ingiustizia è il patire le cose ingiuste da parte di uno (che agisce) volontariamente; infatti, si è precedentemente determinato che il commettere ingiustizia è volontario¹⁴¹. E poiché è necessario che colui che subisce ingiustizia sia danneggiato, e che sia danneggiato volontariamente¹⁴², i danni sono chiari da ciò che precedentemente (si è detto): in effetti, i beni e i mali prima sono stati enunciati per sé come quelle cose che sono anche volontarie, poiché sono tutte quelle che (si compiono) avendone conoscenza¹⁴³; per cui è necessario che tutte le accuse siano in relazione o alla comunità o al soggetto privato, e che siano rivolte o a uno che

139. Un allievo di Gorgia.

140. Queste parole, accolte da Ross nella sua edizione, mentre non le accoglie Kassel, sono riportate da uno scolio (cfr. fr. 1, p. 154 Sauppe).

141. Cfr. *ante*, 1368b 9-12.

142. Cfr. *ante*, 1368b 13: «scelgono deliberatamente di danneggiare».

143. Sul bene Aristotele ha determinatamente trattato in *Rh.*, I, 6. Il rapporto strutturale tra il bene e il volontario non corrisponde a uno specifico momento di tale trattazione, ma deriva dall'intero esame della nozione. La dimensione del «per sé» è espressamente attribuita al bene in 1362a 21-22.

ignora¹⁴⁴, ossia (che agisce) involontariamente, o a uno (che agisce) volontariamente, ossia che sa e, tra queste, le une a uno che ha deliberatamente scelto, le altre (a uno che ha agito) per passione. Ebbene, dell'animosità si parlerà nelle trattazioni relative alle passioni¹⁴⁵, e prima si è detto quali cose si scelgono deliberatamente¹⁴⁶ e versando in quale condizione¹⁴⁷.

Poiché spesso volte, pur riconoscendo d'aver agito, non si riconosce o la determinazione con cui si rubrica l'atto¹⁴⁸, o ciò cui si riferisce la determinazione con cui lo si rubrica, per esempio, (si riconosce) d'aver preso, ma non d'aver rubato, e d'aver colpito per primi, ma non di avere oltraggiato, e di avere avuto rapporti carnali, ma non di aver commesso adulterio, oppure di avere, sì, rubato, ma non di avere commesso sacrilegio (giacché una certa cosa non era di un dio), o di avere, sì, lavorato al di là (del proprio terreno), ma non un suolo pubblico, o di avere, sì, dialogato con i nemici, ma di non avere tradito, per questi motivi si dovranno dare definizioni anche riguardo a questi (argomenti): che cos'è furto, che cosa tracotanza, che cosa adulterio, affinché, se volessimo mostrare che sussistono e che non sussistono, abbiamo da rendere manifesto il giusto. Tutti gli argomenti di questo genere costituiscono una discussione sull'essere ingiusto e malvagio o sul non essere ingiusto. Ché, la malvagità e il commettere ingiustizia risiedono in una scelta deliberata, e quelli fra i nomi che sono di questo genere significano in più la scelta deliberata: per esempio, «tracotanza» e «furto». In effetti, non se si è colpito si è comunque oltraggiato, ma (se lo si è fatto) in vista di un certo fine: per esempio, di disonorare la persona o di provare noi stessi piacere. Né comunque, se si è preso furtivamente, si è rubato, ma se (lo si è fatto) per un

144. Il greco reca il genitivo di pertinenza: ἀγνοούντος («accuse che sono proprie di uno che ignora»).

145. Cfr. II, 2.

146. Cfr. *ante*, 1373a 29-38 (in rapporto alla scelta deliberata degli atti d'ingiustizia).

147. Cfr. *ante*, 1372a 11-b22 (in rapporto alle disposizioni di chi commette ingiustizia).

148. Letteralmente, «ciò che si scrive (sull'atto) (τὸ ἐπιγράμμα)».

danno di colui dal quale si è preso e con un atto d'impossessamento di una sua cosa. Similmente, anche per ciò che riguarda gli altri nomi le cose stanno come pure riguardo a questi.

Poiché delle cose giuste e di quelle ingiuste vi sono due specie (le cose che sono state scritte¹⁴⁹ e le cose non scritte),
 20 intorno a quelle di cui parlano pubblicamente le leggi s'è detto, mentre di quelle non scritte si hanno due specie. Queste sono, le une secondo un eccesso di virtù e di vizio, nei quali casi si hanno rimproveri e lodi e disonori e onori e doni (per esempio, l'avere gratitudine per chi ha beneficato e il beneficiare a propria volta chi ha beneficato e l'esser
 25 disposto a portare aiuto agli amici e quante altre cose sono di questo tipo), le altre sono lacune della legge particolare e scritta.

L'equo infatti, ad avviso di tutti, è giusto, ma è equo quel giusto che oltrepassa la legge scritta. E questo per alcuni casi avviene con la volontà dei nomoteti, per altri senza che lo vogliano: senza che lo vogliano, quando siano rimasti ⟨loro⟩
 30 nascosti; con la loro volontà, quando non possano determinarli, ma in un senso sia necessario parlare in universale, in un altro no, ma ⟨si debba dire⟩ per lo più; ancora, tutti quei casi che non è facile determinare per la ⟨loro⟩ illimitatezza: per esempio, il ferire con un ferro di quale grandezza e qualità. Ché, l'infinito tempo lascerebbe indietro chi li enumera. Dunque, se vi sia illimitatezza, ma d'altro canto si debba fissare la legge, è necessario parlare in senso assoluto, per cui, se
 35 ⟨uno⟩ con un anello abbia alzato la mano o abbia colpito, secondo la legge scritta è colpevole e ha commesso ingiustizia, mentre secondo il vero non ha commesso ingiustizia, e questo
 1374b è l'equo.

Ma se l'equo è ciò che si è detto, è evidente quali sono le cose eque e non eque, e quali uomini non sono equi. In effetti, i casi per i quali bisogna avere perdono, questi sono equi,
 5 ed ⟨è equo⟩ il non reputare degni dell'uguale ⟨punizione⟩ gli errori e gli atti d'ingiustizia, né gli errori e i casi sfortuna-

149. S'intende, nella legge.

ti. Infatti, casi sfortunati sono tutte quelle cose illogiche e non derivanti da malvagità, errori tutte quelle non illogiche e non derivanti da cattiveria, atti d'ingiustizia tutte quelle che non sono illogiche e derivano da cattiveria. Ché, le cose dovute a
10
brama derivano da cattiveria.

Anche il perdonare agli uomini è equo. E il guardare non alla legge, ma al nomoteta, e non alla parola, ma al pensiero del nomoteta, e non all'azione, ma alla scelta deliberata, e non alla parte, ma all'intero, né quale uno è adesso, ma quale
15
uno era sempre o per lo più. E il ricordare i beni che si sono ricevuti piuttosto che i mali, e i beni che si sono ricevuti piuttosto che quelli che si sono fatti. E il sopportare quando si è fatti oggetto d'ingiustizia. E il voler contendere piuttosto con una parola che con un'opera. E il voler andare a un arbitrato
20
piuttosto che a un giudizio di un tribunale: infatti, l'arbitro guarda l'equo, mentre il giudice <guarda> la legge; e in vista di questo è stato trovato l'arbitro, ossia perché rafforzi l'equo.

Intorno ai casi di equità si sia dunque determinato in questo modo.

I, 14

<Il grado di colpevolezza dei delitti>

<1> Un atto d'ingiustizia è maggiore quanto maggiore è l'ingiustizia da cui deriva. Per questo, i più piccoli <possono
25
essere> grandissimi: per esempio, quello di cui Callistrato accusa Melanopo¹⁵⁰, dal momento che aveva raggirato dei costruttori di templi di tre mezzi oboli sacri; nel caso della giustizia, invece, è il contrario. Questi atti <grandissimi> derivano dall'esser presenti in potenza <nei più piccoli>: infatti, chi abbia rubato tre mezzi oboli sacri può rubare qualunque cosa.

Talora, dunque, l'atto d'ingiustizia maggiore si giudica in questo modo, talora invece dal danno.
30

¹⁵⁰. PLUTARCO (*Demosth.*, 13) informa che l'uno e l'altro erano contemporanei di Demostene e fieri avversari politici. SENOFONTE (*Hell.*, VI, 3, 2-3) ne fa menzione a proposito di un'ambasceria a Tebe, di cui essi fecero parte.

⟨2⟩ Ed ⟨è maggiore⟩ quello del quale non vi è una punizione di pari entità, ma ognuna è inferiore.

⟨3⟩ E quello del quale non vi è risanamento, giacché è cosa difficile e impossibile¹⁵¹.

⟨4⟩ E quello del quale non è possibile che chi l'ha subito riceva giustizia, giacché è insanabile. In effetti, la giustizia e il castigo sono un risanamento.

35 375a ⟨5⟩ E se chi ha subito, ossia chi ha ricevuto ingiustizia, ha castigato grandemente se stesso: infatti, chi l'ha commessa è giusto che sia castigato con una pena maggiore, come Sofocle¹⁵², parlando in difesa di Euctemone, poiché si era sgozzato per aver subito un oltraggio, disse di condannare a una pena non minore di quanto colui che aveva subito condannò se stesso.

⟨6⟩ E ⟨l'atto d'ingiustizia⟩ che ⟨l'autore⟩ ha commesso egli solo o per primo o assieme a pochi.

⟨7⟩ E il commettere molte volte lo stesso errore.

5 8 ⟨8⟩ E ⟨l'atto d'ingiustizia⟩ a causa del quale siano stati cercati e trovati gli strumenti di castigo e di punizione: per esempio, in Argo viene punito colui a causa del quale sia stata stabilita una legge e coloro a causa dei quali fu costruito il carcere.

⟨9⟩ Ed è maggiore l'atto d'ingiustizia più bestiale.

⟨10⟩ E quello che maggiormente deriva da una premeditazione.

⟨11⟩ E quello che coloro che l'ascoltano temono in misura maggiore di quanto provano pietà.

Anche ⟨le amplificazioni⟩ retoriche sono di questo genere:

10 ⟨a⟩ che ⟨l'imputato⟩ ha soppresso o oltrepassato molti ⟨obblighi⟩, come giuramenti, strette della mano destra, patti di fe-

151. Il testo in questo punto è parecchio incerto. Spengel congettura οὐ μὴ ἔστιν ἢ μὴ ῥαδία ἴσως (quello del quale non esiste risanamento o non è facile). In relazione a καὶ ἀδύνατον è stata poi supposta una corruzione, che Vahlen e Muretus propongono di sanare in χαλεπὸν γὰρ πᾶν ἀνίατον (giacché tutto ciò che è insanabile è difficile), F. Portus in χαλεπὸν γὰρ τὸ ἀδύνατον (giacché ciò che è impossibile è difficile), Thurot in χαλεπὸν γὰρ καὶ τὸ ἀδύνατον (giacché anche ciò che è impossibile è difficile).

152. Si tratta dell'oratore menzionato anche in *Rh.*, III, 18, 1419a 26 e non già del poeta tragico.

deltà, matrimoni con stranieri. Infatti, si ha sovrabbondanza di molti atti d'ingiustizia.

⟨b⟩ E ⟨il commettere ingiustizia⟩ nel luogo in cui vengono puniti coloro che la commettono, cosa che fanno i falsi testimoni: in effetti, dove non commetterebbero ingiustizia, se in verità ⟨la commettono⟩ anche nel tribunale?

⟨c⟩ E i fatti per i quali vi è vergogna al grado massimo.

⟨d⟩ E se ⟨si è commesso ingiustizia⟩ verso colui dal quale si è ricevuto del bene: infatti, si commette un'ingiustizia maggiore, sia perché in realtà si compie del male, sia perché non 15
⟨gli⟩ si fa del bene.

⟨12⟩ E ⟨è maggiore l'atto d'ingiustizia⟩ che trasgredisce quelle cose giuste non scritte: infatti, è proprio di una persona migliore l'esser giusto non per necessità. Ora, le cose scritte sono per necessità, quelle non scritte no.

Ma se trasgredisce le cose non scritte, ⟨l'atto d'ingiustizia è maggiore⟩ in un altro senso: infatti, colui che commette ingiustizia in cose che sono temibili e in cose per le quali vige punizione, la commetterà anche in cose per le quali non vige punizione.

Dunque, di un atto d'ingiustizia maggiore e minore s'è 20
detto.

I, 15

⟨Le persuasioni non tecniche⟩

È contiguo a ciò che si è detto trattare rapidamente delle persuasioni che abbiamo chiamato non tecniche. Esse, infatti, sono proprie dei ⟨discorsi⟩ giudiziari. E sono cinque di numero: ⟨I⟩ le leggi, ⟨II⟩ le testimonianze, ⟨III⟩ i patti, ⟨IV⟩ le 25
dichiarazioni fatte sotto tortura e ⟨V⟩ i giuramenti.

⟨I⟩ Innanzitutto, dunque, parliamo delle leggi: come bisogna servirsene [quando si incoraggia e quando si scoraggia]¹⁵³, quando si accusa e quando si difende. Infatti è evi-

153. Concordo con Dufour sulla necessità di espungere καὶ προτρέποντα καὶ ἀποτρέποντα, dal momento che — come molto opportunamente fa valere lo studioso (p. 136, nota 1) — (1) la presente trattazione riguarda soltanto il genere giudiziario e (2) non tutte le persuasioni non-tecniche possono usarsi nel genere deliberativo: per esempio, le testimonianze, le confessioni sotto tortura, i giuramenti.

dente che, <1> se la <legge> scritta sia contraria al caso da trattare, bisogna servirsi di quella comune e di <ragioni> più eque e più giuste.

30 <a> E <bisogna dire> che «per lo spirito migliore»¹⁵⁴ significa questo: il non servirsi completamente delle <leggi> scritte.

 E che l'equo permane sempre e non muta mai, né <muta> la <legge> comune (giacché è secondo natura), laddove le <leggi> scritte <mutano> spesse volte. Da qui sono state proferte le <parole> che si trovano nell'*Antigone* di Sofocle. <La protagonista>, infatti, si difende <dicendo> che ha eseguito la
35 sepoltura contro la legge di Creonte, ma non contro quella non scritta:

1375b infatti, non certamente ora e ieri, ma da sempre ...
quanto a queste¹⁵⁵, dunque, io non dovevo [aver paura] di nessun
[uomo...]¹⁵⁶,

<c> E che il giusto è vero e vantaggioso, ma non il <giusto> apparente; per cui non lo è la legge scritta, giacché non realizza l'opera propria della legge¹⁵⁷.

<d> E che il giudice è come uno che saggia l'argento, al fine di discernere il falso giusto da quello vero.

<e> E che è proprio dell'uomo migliore servirsi delle <leggi> non scritte <più> che di quelle scritte e il tenervisi saldo.

<f> E <bisogna accertare> se <una legge> in qualche modo è contraria a una legge che gode di buona reputazione, oppure essa a se stessa: per esempio, talvolta una <legge> comanda
10 che alcuni accordi siano sovrani, se siano stati conclusi, un'altra proibisce di concluderne contro la legge.

<g> E se <la legge> è ambigua nelle sue espressioni¹⁵⁸, co-

154. La formula, che sta a significare «secondo l'interpretazione migliore», «secondo lo spirito più adeguato della legge», richiama quella con cui giuravano gli Eliasti ateniesi (cfr. POLLUCE, VIII, 122; DEMOSTENE, 39, 40).

155. Ossia, alle leggi non scritte.

156. SOFOCLE, *Antig.*, 456 e 458. Il primo di questi due versi è citato anche *ante*, 13, 1373b 12.

157. L'argomento si scandisce nei termini seguenti: soltanto il giusto (ossia l'opera propria della legge) e non anche il giusto apparente realizzano ciò che è vero e ciò che è vantaggioso; ma la legge scritta non adegua il giusto, bensì soltanto il giusto apparente; dunque la legge scritta non realizza il vero e il vantaggioso.

158. Traduco con «ambigua nelle sue espressioni» il termine ἀμφίβολος, dal momento che l'anfibolia, com'è soprattutto chiaro dalle *Confutazioni sofistiche*, è

si da stravolgerla e vedere a quale dei due indirizzi morali si adatterà, o al giusto o al vantaggioso, indi servirsi di questo.

⟨*h*⟩ E se i fatti per i quali è stata posta la legge non persistono più, ma la legge ⟨persiste⟩, bisogna cercare di mostrare questa ⟨circostanza⟩ e di combattere per questa via contro la legge. 15

⟨2⟩ Se invece la ⟨legge⟩ scritta sia a vantaggio del caso da trattare, ⟨*a*⟩ bisogna dire «con lo spirito migliore» non perché sia possibile pronunciare la sentenza a favore di ciò che contravviene la legge, ma al fine di non spergiurare, nel caso in cui si ignori che cosa dice la legge.

⟨*b*⟩ E ⟨bisogna dire⟩ che nessuno sceglie deliberatamente il bene assoluto, ma quello che è bene per sé.

⟨*c*⟩ E che non fa alcuna differenza o che ⟨la legge⟩ non sia posta, o non servirsene. 20

⟨*d*⟩ E che nelle altre arti non è di nessun giovamento sorpassare in abilità il medico: infatti, l'errore del medico non rovina tanto quanto l'essere abituati a non dar retta a chi comanda.

⟨*e*⟩ E che il cercare di essere più sapiente delle leggi, proprio questo è ciò che nelle leggi che noi lodiamo è proibito. 25

⟨*II*⟩ E per ciò che riguarda le leggi siano state date queste definizioni; per ciò che riguarda, invece, i testimoni, i testimoni sono duplici: ⟨1⟩ quelli antichi e ⟨2⟩ quelli recenti e, tra costoro, ⟨*a*⟩ quelli che partecipano del pericolo¹⁵⁹ e ⟨*b*⟩ quelli che ne sono fuori.

⟨1⟩ Chiamo «antichi» i poeti e tutti gli altri uomini noti i cui giudizi sono chiari: per esempio, gli Ateniesi si sono serviti di Omero come testimone per ciò che riguarda Salamina¹⁶⁰ e, di recente, gli abitanti di Tenedo ⟨usano⟩ Periandro di Corin- 30

quel vizio che consiste nell'usare espressioni ambigue — distinguendosi in ciò dall'omonimia, che consiste invece nell'usare termini ambigui.

159. Si tratta di un pericolo giudiziario, ossia di una condanna, se venga scoperto che rendono falsa testimonianza.

160. L'episodio è descritto da Omero in *Il.*, II, 557-558; in merito a esso cfr. anche PLUTARCO, *Sol.*, 10; DIOGENE LAERZIO, I, 48. Solone avrebbe citato i due versi omerici per avallare le pretese di Atene su Salamina.

to contro i Sigei ¹⁶¹, e Cleofonte ha fatto uso di distici elegiaci di Solone contro Crizia, affermando che la sua casa era da lungo tempo senza pudore; ch , Solone non avrebbe mai asserito poeticamente:

dire per me a Crizia dai rossi capelli, di ascoltare il padre ¹⁶².

35 Le testimonianze di questo genere hanno, dunque, per og-
1,376a getto ci  che   stato, mentre per quanto riguarda ci  che sar 
si hanno anche gli interpreti degli oracoli: per esempio, Temi-
stocle <sostenne> che bisognava combattere per mare, parlan-
do di «muro di legno» ¹⁶³.

Inoltre, anche i proverbi, come s'  detto ¹⁶⁴, costituiscono delle testimonianze: per esempio, se qualcuno consiglia di non farsi amico un vecchio, a favore di costui testimonia il proverbio:

5 giammai fare del bene a un vecchio;

e <(se qualcuno consiglia)> l'uccisione dei figli dei quali anche i padri <sono stati uccisi>:

  stolto colui che, avendo ucciso il padre, lascia andare i figli ¹⁶⁵.

<2> Sono <testimoni> recenti tutti quegli uomini noti che hanno espresso un qualche giudizio; in effetti, a coloro che disputano intorno alle medesime cose i giudizi di costoro sono
10 utili: per esempio, Eubulo nei tribunali fece uso, contro Carere, di ci  che Platone disse contro Archibio ¹⁶⁶, ossia che nella citt  si   aggiunto il fatto di convenire che vi sono dei malvagi.

161. Il fatto cui si riferisce Aristotele ci   sconosciuto.

162. SOLONE, fr. 18 Diehl. Il personaggio Crizia, di cui si dice,   il noto esponente del partito oligarchico, contro il quale Cleofonte, suo avversario politico, us , per attaccarlo, anche dei versi di Solone. Cleofonte fu condannato a morte e giustiziato nel 405 a. C. (cfr. SENOFONTE, *Hellen.*, I, 7, 35).

163. Cfr. ERODOTO, VII, 143.

164. Nessun luogo della *Retorica* soddisfa questo riferimento, che pertanto non trova riscontro. Per questo motivo Spengel espunge εἰρηται, cos  che la frase suona «inoltre, anche i proverbi costituiscono come delle testimonianze».

165. Il verso, tratto dai *Cipri* di Stasino, ricompare anche in *Rh.*, 1395a 18, con la variante di παῖδας in luogo di υἱ ς.

166. Il Platone qui menzionato non   il noto filosofo ateniese, bens  il meno noto commediografo. Archibio   personaggio del tutto sconosciuto.

Sono ⟨testimoni recenti⟩ anche coloro che partecipano del pericolo, se sembrano dire il falso. I ⟨testimoni⟩ di tal genere sono testimoni soltanto di questo, se cioè ⟨una cosa⟩ è accaduta o no, se si dà o no, ma per ciò che riguarda la ⟨sua⟩ qualità non sono testimoni: per esempio, se è giusta o ingiusta, se è vantaggiosa o svantaggiosa. 15

Però su queste ⟨circostanze⟩ coloro che vengono da lontano sono più credibili. Ma i più credibili sono i ⟨testimoni⟩ antichi, giacché sono indifferenti ⟨al fatto⟩.

Per uno che non abbia testimoni, elementi con valore di prova riguardo alle testimonianze sono ⟨1⟩ che si deve giudicare muovendo da verisimili ed è questo «con lo spirito migliore»; ⟨2⟩ e che non è possibile che i verisimili ingannino a seguito di denaro; ⟨3⟩ e che i verisimili non vengono colti in flagrante se si rendono false testimonianze. 20

Invece per uno che abbia ⟨testimoni, elementi con valore di prova⟩ contro uno che non ne abbia sono ⟨1⟩ che le verisimiglianze non costituiscono ⟨elementi⟩ con cui sottoporre a giudizio e che ⟨2⟩ non vi sarebbe affatto bisogno di testimonianze se fosse sufficiente vedere dai discorsi ⟨come stanno le cose⟩.

Le testimonianze concernono, le une la persona ⟨che parla⟩, le altre l'avversario della disputa, e le une la cosa, le altre il carattere; per cui è chiaro che non è mai possibile mancare di una testimonianza utile. Ché, se ⟨la testimonianza⟩ non riguarda la cosa, o non si confà alla persona ⟨che parla⟩, o è contraria all'avversario della disputa, riguarda però il carattere, o è relativa alla convenienza della persona, o alla perversità dell'avversario della disputa. 25

Bisogna esporre gli altri ⟨aspetti⟩ che concernono il testimone — è o amico o nemico o intermedio, oppure ha buona reputazione o è disistimato o intermedio — e tutte le altre differenze di questo genere, muovendo dai medesimi luoghi dai quali enunciamo anche gli entimemi. 30

⟨III⟩ Per quanto riguarda i patti, l'uso dei discorsi ha unicamente la capacità di amplificarli o eliminarli, o renderli credibili o non credibili (se la loro sussistenza sia a favore 1376b

della persona che parla, credibili e sovrani; nel caso invece che lo sia per l'avversario della disputa, il contrario).

5 <1> Ora, in rapporto all'istituirne di credibili o di non credibili, non si ha alcuna differenza dalla trattazione sui testimoni: in effetti, quali siano coloro che li firmano e li custodiscono, in tale modo sono credibili i patti.

10 <2> Se si conviene sull'esistenza del patto, quando è favorevole bisogna amplificarlo: <a> infatti, il patto è una legge privata e particolare, e i patti non rendono efficace la legge, mentre le leggi rendono efficaci i patti che sono conformi alle
leggi e, in senso complessivo, la stessa legge è una sorta di patto; per cui, chiunque non crede o sopprime un patto, sopprime le leggi.

 Inoltre, la maggior parte dei contratti e <gli accordi> volontari si compiono secondo patti, per cui, se diventano privi d'efficacia, viene soppresso il reciproco commercio degli uomini.

<c> E, in tutta evidenza, è possibile scorgere anche gli altri <mezzi>, tutti quelli che si confanno <all'argomento>.

15 <3> Se invece <i patti> siano contrari, ossia con gli avversari della disputa, <a> si confanno proprio quegli <argomenti> con i quali si può combattere contro una legge contraria. Ché, <a1> si ha un assurdo se non pensiamo che si debba obbedire alle leggi nel caso in cui non siano state poste rettamente, ma coloro che le hanno istituite abbiano sbagliato, e che invece è necessario <obbedire> ai patti.

20 <a2> Inoltre, <si confà> che del giusto sia arbitro di diritto il giudice. Pertanto, non deve guardare il contratto, ma come è più giusto.

<a3> E che non è possibile stravolgere ciò che è giusto con un inganno né con una costrizione (infatti, è <tale> per natura), mentre si verificano patti anche di <uomini> che vengono ingannati e costretti.

25 Oltre a questi <argomenti, si deve> considerare se <il patto> è contrario a qualcuna delle leggi scritte o delle <leggi> comuni e, tra quelle scritte, o a quelle proprie o a quelle straniere.

<c> Inoltre, se <è contrario> ad altri <patti> successivi o pre-

cedenti: infatti, o quelli successivi sono efficaci, mentre quelli precedenti sono inefficaci, oppure quelli precedenti sono retti, mentre quelli successivi hanno ingannato, in qualunque dei due modi sia utile.

⟨d⟩ Inoltre, ⟨si deve⟩ considerare il vantaggio, se cioè in qualche modo è opposto ai giudici,

30

⟨e⟩ e quanti altri ⟨argomenti⟩ sono di questo genere. Ché, anche questi vanno in pari modo ben considerati.

⟨IV⟩ Le dichiarazioni fatte sotto tortura costituiscono un certo tipo di testimonianze e, ad avviso unanime, possiedono credibilità perché si verifica in più una sorta di costrizione. Pertanto, neppure in merito a queste è difficile enunciare gli ⟨argomenti⟩ possibili dai quali, ⟨1⟩ se ⟨le dichiarazioni⟩ siano favorevoli, le si può amplificare: e cioè che, tra le testimonianze, esse sono le sole vere;

⟨2⟩ se invece siano contrarie, vale a dire a favore dell'avversario della disputa, le si può risolvere, enunciando le verità dell'intero genere di dichiarazioni fatte sotto tortura, e cioè che, ⟨a⟩ quando si è costretti, si dicono cose false per nulla di meno che cose vere, sia perseverando a non dire cose vere, sia dicendo facilmente il falso per farsi cessare più in fretta ⟨la tortura⟩.

1377a

⟨b⟩ E si deve poter far riferimento ad avvenimenti di questo genere come esempi che conoscono coloro che giudicano.

⟨c⟩ E si deve dire che le dichiarazioni fatte sotto tortura non sono vere, giacché molte persone dalla mente grossa e dalla pelle dura come pietra, essendo capaci ⟨di sopportare⟩ anche nelle ⟨loro⟩ anime, resistono nobilmente alle costrizioni, mentre i vili e i timidi faranno denunce ⟨ancor⟩ prima di vedere gli strumenti della loro costrizione. Di conseguenza, non vi è nulla di credibile nelle dichiarazioni fatte sotto tortura¹⁶⁷.

⟨V⟩ Per ciò che riguarda i giuramenti, bisogna fare una quadruplice distinzione: ché, ⟨1⟩ o si concede ⟨di giurare⟩,

¹⁶⁷. Le linee occupate dalla frase «e si deve dire ... sotto tortura» sono quasi certamente interpolate, come risulta innanzitutto dalla loro assenza in molti manoscritti e dalla stessa *vetusta translatio*.

10 <2> o si assume <di giurare>, <3> o nessuna delle due cose, <4> o l'una ma non l'altra e, tra queste, <a> o si concede ma non si assume <di giurare>, o si assume ma non si concede <di giurare>. <5> In più, oltre queste, vi è un'altra distinzione: se la persona ha ricevuto il giuramento da chi parla o dall'avversario.

<1> Ebbene, non si concede <di giurare> perché <a> facilmente si spergiura e perché chi ha giurato non concede a sua volta <di giurare>, ma pensa di far condannare coloro che non hanno giurato; e questo è il pericolo maggiore, ossia quello che <risiede> nei giudici, giacché si crede a loro ma non all'avversario¹⁶⁸.

15 <2> Non si assume <di giurare> <a> perché il giuramento è in cambio di beni materiali e perché, se si fosse perversi, si spergiurerebbe: infatti, sarebbe meglio <spergiurare> a motivo dell'esser perversi che per nessun motivo; ora, giurando si avrà <qualcosa>, non giurando no. In questo modo, il non <assumere di giurare> può essere dovuto a virtù e non a un falso giuramento. Vi si confà anche il detto di Senofane:

20 non è uguale questa provocazione a una persona pia in rapporto a una persona empia,

ma è simile a che una persona forte sfidi una debole a colpire o a esser ferita.

<2> E se si assume <di giurare>, <a> è perché si crede al giuramento ma non all'avversario. E, stravolgendo il detto di

168. Accogliendo la proposta di Ross, espungo ὥς che, se lasciato, conferirebbe alla frase «questo ... giudici» valore o di proposizione oggettiva, dipendente da οἷται («e che questo ecc.»), con il duplice inconveniente di un periodo stilisticamente poco lineare (un'oggettiva costruita con l'infinito [καταδικάζειν] e un'altra con ὥς e un sottinteso tempo finito [ἔστι]) e, soprattutto, di non giustificarsi logicamente in questo valore di proposizione oggettiva: giacché in realtà tale proposizione esprime propriamente la causa per cui l'avversario ritiene che coloro che non giurano sono facilmente soggetti a condanna. Si dovrebbe, pertanto, attribuire a ὥς valore causale (ecco la seconda alternativa): «anche perché questo ecc.». Ma in tal caso, oltre a non giustificarsi pienamente la presenza di καί, che perciò sarebbe più adeguato ritenere un'aggiunta spuria e dunque espungere, secondo peraltro la proposta di Dufour (egli, tuttavia, che attribuisce a ὥς valore dichiarativo, nella traduzione non si mantiene coerente con questa congettura: «on peut dire aussi que le risque de se remettre aux juges est préférable». Corsivo mio), sarebbe richiesta la costruzione con il participio — o presente o aoristo —, trattandosi di una causale soggettiva («nella supposizione che questo ecc.»).

Senofane, bisogna dire che *(b)* in questo modo si realizza un'uguaglianza, se cioè la persona pia conceda *(di giurare)* e l'empio presti giuramento. *(c)* E che è terribile il fatto che la persona non voglia *(giurare)* sulle cose sulle quali ritiene giusto che quelli¹⁶⁹ pronuncino un giudizio dopo aver giurato. 25

(I) E se si concede *(di giurare)*, *(a)* sia perché è pio il volersi rivolgere agli dèi, *(b)* sia perché non occorre affatto che l'avversario abbia bisogno di altri giudici (ché, a loro si rimette il giudizio), *(c)* sia perché è assurdo il fatto che non voglia giurare sulle cose sulle quali ritiene giusto che gli altri giurino.

Poiché è chiaro come bisogna parlare caso per caso, è chiaro anche come bisogna parlare quando i casi sono accoppiati: per esempio, *(4b)* se la persona vuole assumere ma non concedere *(di giurare)*, *(4a)* e se concede ma non vuole assumere *(di giurare)*, e se vuole concedere e assumere *(di giurare)*, *(3)* e se nessuna delle due cose. Ché, da quello che s'è detto è necessario che *(i casi)* si combinino; per cui, da ciò che si è detto *(è necessario)* anche che si combinino i discorsi. 30 1377b

(5) Se *(il giuramento)* abbia avuto luogo da parte del soggetto e sia contrario *(a quanto ha asserito, si deve dire)* che non si tratta di uno spergiuro: ché, il commettere ingiustizia è volontario e lo spergiurare è un commettere ingiustizia, mentre le cose che si compiono per costrizione e per errore sono involontarie. Su questo terreno, dunque, bisogna ricondurre anche lo spergiurare, *(dicendo che lo spergiuro)* è quello *(fatto)* col pensiero, non con la bocca. 5

Se invece *(l'affermazione)* sia contraria all'avversario nel processo ed egli abbia giurato, *(bisogna dire)* *(a)* che si sopprime tutto se non si persiste in ciò che si è giurato. Ché, per questo motivo anche delle leggi si fa uso giurando. *(b)* E «ritengono giusto che voi¹⁷⁰ perseveriate nei giuramenti che avete fatto per poter giudicare, ma nei quali essi non perseverano». *(c)* E quante altre cose, amplificando, si possono dire. 10

In merito, dunque, alle persuasioni non tecniche, sia stata esposta questa quantità di cose. 15

169. Cioè, i giudici.

170. Ossia, i giudici.

LIBRO SECONDO

II, 1

〈L'influenza sugli ascoltatori〉

Da quali 〈elementi〉 si deve sia incoraggiare che scoraggiare, sia lodare che biasimare, sia accusare che difendere, e quali opinioni e protasi sono utili per le persuasioni di questi 〈atti〉: ebbene, questi sono 〈i luoghi〉. Ché, intorno a questi e a partire da questi 〈si sviluppano〉 gli entimemi, così da parlare 20 particolarmente riguardo a ciascun genere dei discorsi.

Poiché la retorica ha come fine un giudizio (in effetti, e i consigli si giudicano e il processo è un giudizio), è necessario non soltanto guardare al discorso, perché sia dimostrativo e credibile, ma anche mostrarsi di una certa qualità e porre il giudice in una certa disposizione. In effetti, ai fini della persuasione ha molta importanza — massimamente nei consigli, 25 in secondo luogo anche nei processi — il far apparire chi parla di una certa qualità e il far comprendere che egli è disposto in un certo modo nei riguardi degli ascoltatori e, inoltre, se anch'essi si trovino a essere disposti in un certo modo.

Ora, il far apparire chi parla di una certa qualità è più utile per i consigli, mentre il fatto che l'uditore sia disposto in un certo modo 〈è più utile〉 per i processi. Ché, le cose non appaiono identiche a persone che odiano e a persone che amano, né a persone in preda all'ira e a persone che versano in stato di mitezza, ma 〈appaiono〉 o completamente diverse, o diverse per importanza. In effetti, a chi ama, colui sul quale si 30 1378a

costruisce il giudizio sembra o non commettere ingiustizia, o
 commetterne in piccole cose; a chi odia, invece, *⟨sembra⟩* il
 contrario. E a chi desidera ed è di buona speranza, nel caso
 che l'*⟨evento⟩* futuro sia piacevole, appare che si realizzerà e
 5 che sarà buono, mentre a chi ne è indifferente o ne è anche
 infastidito, *⟨appare⟩* il contrario.

Ebbene, del fatto che quelli stessi che parlano siano per-
 suasivi, tre sono le cause, giacché altrettante sono quelle in
 forza delle quali noi prestiamo fede al di fuori delle dimo-
 strazioni. Queste sono la saggezza, la virtù e la benevolenza. In-
 fatti, si dice il falso intorno a ciò di cui si parla o si consiglia o
 10 per tutte quante queste *⟨cause⟩*, o per qualcuna di queste.
 Ché, o per stoltezza non si hanno opinioni rette, o, pur avendo
 opinioni rette, per perversità non si dicono le cose che si opi-
 nano, oppure si è saggi ed equi, ma non benevoli, per cui è
 possibile che non si consiglino le cose migliori, pur conoscen-
 dolo. Oltre queste *⟨cause⟩*, non ve n'è nessuna. Pertanto, è
 15 necessario che colui che sembri possedere tutti quanti questi
⟨requisiti⟩, sia credibile a coloro che ascoltano.

Ora, da dove si possa apparire saggi e dabbene, bisogna
 assumerlo dalle distinzioni che sono state fatte riguardo alle
 virtù, giacché dalle medesime cose si può mostrare sia un
 altro che se stesso come provvisto di una certa qualità. Inve-
 ce, della benevolenza e dell'amicizia bisogna parlare nelle
 trattazioni concernenti le passioni¹.

Le passioni sono tutte quelle a causa delle quali *⟨gli uomi-
 20 ni⟩*, mutando, differiscono in rapporto ai giudizi, e a esse se-
 guono dolore e piacere, come l'ira, la pietà, la paura e quante
 altre sono di questo genere. Riguardo a ciascuna, si deve fare
 una distinzione in tre *⟨elementi⟩*: per esempio, riguardo al-
 l'ira, dico *⟨che bisogna distinguere⟩* la condizione versando
 nella quale si è iracondi, con quali persone si è soliti adirarsi
 25 e su quali cose. Ché, se possediamo uno o due di questi *⟨fat-
 tori⟩*, ma non tutti quanti, sarà impossibile produrre in noi
 l'ira. E similmente è pure nel caso delle altre *⟨passioni⟩*. Co-
 me, dunque, anche in merito agli *⟨argomenti⟩* precedente-

1. Ossia, in II, 4.

mente esposti abbiamo descritto e distinto le proposizioni, così faremo anche in merito a queste e opereremo distinzioni nel modo che s'è detto.

II, 2

〈L'ira〉

Ebbene, l'ira sia un desiderio di vendetta accompagnato da dolore per un disprezzo eclatante nei riguardi della persona o di qualcuna delle sue cose, quando non sia conveniente disprezzare². Ora, se questo è l'ira, è necessario che colui che si adira, si adiri sempre con qualche persona singola, per esempio con Cleone ma non con «un uomo», e perché ha agito o ha avuto in animo 〈di agire〉 contro di lui o qualcuna delle sue cose, e che a ogni ira segua un certo piacere, quello che deriva dalla speranza di vendicarsi. Infatti, è piacevole il pensare che si raggiungerà ciò a cui si mira, e nessuno mira alle cose che in tutta evidenza sono impossibili per lui, e chi è adirato mira a cose possibili per lui. Perciò, giustamente è stato detto dell'impetuosità:

essa che, molto più piacevole del miele che stilla,
s'accresce nei petti degli uomini³.

In effetti, le tiene dietro anche un certo piacere sia per questo 〈motivo〉, sia perché si passa il tempo a vendicarsi col pensiero. Dunque, la rappresentazione che allora si produce, crea nel soggetto un piacere, come quello dei sogni.

Poiché il disprezzo è esercizio di un'opinione riguardante

2. Alla riga 30 accolgo la proposta di Spengel, adottata anche da Ross, di espungere *καυομένης*, dal momento che — mi sembra — non è necessario desiderare una vendetta eclatante, che si dia cioè a vedere, per provare ira verso chi ha gratuitamente disprezzato — questa volta, sì, in modo eclatante —, ma basta covare nel recondito del proprio petto un tale desiderio. In tal senso, la presenza del primo *καυομένης* potrebbe considerarsi un'aggiunta del copista. Alla riga successiva la durezza formale dell'espressione *τῶν εἰς αὐτόν ἢ τῶν αὐτοῦ* mi induce senz'altro a espungere il primo *τῶν*, secondo la proposta di Ross, e, sia pure con minor decisione, ad accogliere anche l'aggiunta di *τι* da lui congetturata. Il che, da un punto di vista critico-testuale, risulta del tutto giustificato, potendo ben essere che il disprezzo che fa insorgere l'ira non riguardi soltanto la persona in causa, ma anche qualcuna delle sue cose (per esempio, un onore di cui egli goda) e non qualcuna delle sue persone.

3. *Il.*, XVIII, 109-110.

ciò che non appare degno di nulla (in effetti, i mali e i beni e le cose che tendono a essi, noi riteniamo che siano degni di seria considerazione; invece, concepiamo come degne di nulla tutte quelle cose di nessun valore o di scarso valore), vi sono
 15 tre specie di disprezzo: la disistima, la vessazione e la tracotanza.

Infatti, chi disistima, disprezza: giacché si disistimano tutte quelle cose che non si ritengono degne di nulla, e le cose che non sono degne di nulla si disprezzano.

Anche chi vessa, in tutta evidenza disprezza, giacché la vessazione è un impedimento alle volontà, finalizzato non ad
 20 <avere> qualcosa per sé, ma a che non <l'abbia> il soggetto che riceve l'impedimento. Poiché dunque il fine non è <avere> qualcosa per sé, si vessa. È infatti evidente che non si pensa né che <l'altro> danneggerà, giacché si avrebbe paura e non si disprezzerebbe, né che possa essere utile in nulla che sia degno di menzione, giacché ci si darebbe cura al punto da essergli amico.

Anche chi usa tracotanza, disprezza, giacché la tracotanza consiste nel compiere e nel dire cose per le quali vi è vergogna
 25 per chi le patisce, non perché a se stessi provenga qualcosa di diverso da ciò che si verifica, ma per provare piacere. Infatti, coloro che contraccambiano non usano tracotanza, ma si vendicano. Causa del piacere per coloro che usano tracotanza è che essi pensano di eccellere maggiormente agendo male (per questo i giovani e i ricchi usano tracotanza: infatti, pensano di eccellere usando tracotanza).

30 Ma proprio della tracotanza è il disonore, e chi disonora, disprezza: infatti, ciò che non è degno di niente, né di bene né di male, non ha nessun onore. Per questo Achille in preda all'ira dice:

mi disonorò: infatti, dopo avermi preso un dono, lo possiede lui stesso⁴,
 e

come se un qualche esule che si può disonorare⁵,

35 nella convinzione di adirarsi per questi motivi.

4. *Il.*, I, 356.

5. *Il.*, IX, 648.

Si ritiene che convenga essere rispettati da coloro che sono inferiori per stirpe, per potenza e per virtù e, in senso complessivo, in ciò in cui la persona sia molto superiore: per esempio, negli averi il ricco sul povero, nel parlare un retore su chi non è capace di parlare e uno che comanda su uno che è comandato, uno degno di comandare su uno degno di essere comandato. Per ciò è stato detto: 1379a

una grande impulsività è propria dei re nutriti da Zeus⁶

5

e

ma anche da tempo addietro ha un risentimento⁷.

Infatti, ci si indigna a motivo della ⟨propria⟩ superiorità.

Inoltre, si ritiene di dover ⟨essere rispettati⟩ da coloro che hanno ricevuto del bene, e questi sono coloro che, o il soggetto stesso, o qualcuno a causa sua, o uno dei suoi ha beneficiato o benefica, o ⟨coloro che⟩ si vuole o si è voluto ⟨beneficare⟩.

Già da queste cose è evidente sia in quale stato versano i soggetti che si adirano, sia con chi, sia per quali ⟨motivi⟩. I soggetti, quando provino dolore, giacché chi prova dolore mira a qualcosa. 10

Dunque, tanto se qualcuno sia direttamente d'ostacolo in una qualunque cosa — per esempio, al bere per chi ha sete —, tanto se non ⟨lo sia direttamente⟩, in ugual modo risulta che si fa la stessa cosa⁸.

E sia che qualcuno agisca in senso contrario, sia che non collabori, sia che ostacoli in qualche altra cosa una persona che sta in questo stato⁹, ci si adira con tutti. Perciò, quando si è malati, quando si è in miseria, quando si è in guerra, quando si ama, quando si ha sete, in generale quando si ha un desiderio e non si riesce ⟨a realizzarlo⟩, si è iracundi e facili a eccitarsi, soprattutto contro coloro che disprezzano la condizione presente: per esempio, quando si è malati, con quelli ostili alla malattia, quando si è in miseria, con quelli ostili alla 15 20

6. *Il.*, II, 196.

7. *Il.*, I, 82.

8. Ossia, che ci si adira.

9. Ossia, in uno stato di necessità, quale quello della sete, indicato immediatamente prima, o quelli subito di seguito menzionati.

povertà, quando si è in guerra, con quelli ostili alla guerra, quando si ama, con quelli ostili a chi ama, e similmente anche negli altri casi; se no, anche se uno disprezzi qualunque altra cosa. Infatti, dal sussistere della passione ciascuno è aperto nella strada verso l'ira propria di ciascuno.

25 Inoltre, se per caso si ricevano le cose contrarie: infatti, ciò che è molto contrario a quel che si crede addolora maggiormente, come pure rallegra ciò che è molto contrario a quel che si crede, nel caso che si verifichi ciò che si vuole. Perciò, da queste <considerazioni> è evidente quali stagioni e quali tempi e quali disposizioni e quali età sono facili a portarsi all'ira, e dove e quando; e quando sono maggiormente in queste condizioni, sono pure maggiormente facili a portarvisi.

30 I soggetti, dunque, se sono in queste condizioni, sono facili a portarsi all'ira, e si adirano con coloro che li irridono, che li motteggiano, che se ne prendono gioco (infatti, usano tracotanza), e con coloro che li danneggiano in tutte le cose di natura tale da essere segni di tracotanza. Necessariamente, sono cose di tal fatta che né si hanno in cambio di alcunché, né sono utili a coloro che le compiono. Infatti, come tutti riconoscono, ormai sono dovute a tracotanza.

35 E <si adirano> con coloro che parlano male e disprezzano le cose per le quali essi hanno la massima cura: per esempio, coloro che amano essere onorati nel campo della filosofia, se qualcuno sia ostile alla filosofia, e coloro che <amano essere onorati> nella forma esteriore, se qualcuno sia ostile alla forma esteriore, e similmente anche nelle altre cose. E <si adirano> molto di più se sospettino che queste cose non apparten-
1379b gono loro, o in tutto o non fortemente, oppure che non sembri che vi appartengono. Infatti, poiché credono fermamente di eccellere in quelle cose in cui sono presi in giro, non se ne danno cura.

E <si adirano> maggiormente con gli amici che con i non amici, giacché ritengono che sia più conveniente ricevere da loro del bene che non <riceverlo>.

5 E con coloro che sono soliti onorarli o curarsene, se, al contrario, non tengano questo rapporto: infatti, ritengono di

essere anche disprezzati da costoro, giacché potrebbero fare le stesse cose.

E con coloro che non ricambiano il bene, né rendono la pariglia.

E con quelli che compiono le cose a loro contrarie, se siano inferiori, giacché tutte le persone di questo genere appaiono disistimare, e le une come se <essi> fossero inferiori, le altre 10 come se fossero accanto a persone inferiori.

E con coloro che non sono di nessuna considerazione, se li disprezzino in qualcosa, <si adirano> maggiormente: infatti, si ipotizza che l'ira è propria del disprezzo verso coloro ai quali non si addice ¹⁰, e agli inferiori si addice non disprezzare.

E con gli amici, se non dicano o non facciano bene, e ancor di più se facciano il contrario, e se non si accorgano di loro che hanno bisogno, come il Plessippo di Antifonte <si adirò> 15 con Meleagro ¹¹: infatti, il non accorgersi è segno di disprezzo. Ché, quelli dei quali abbiamo cura, non ci sfuggono.

E con quelli che godono delle <loro> disgrazie e, in senso complessivo, con quelli che nelle loro disgrazie stanno di buon animo, giacché è segno di un nemico o di uno che disprezza.

E con coloro che non si preoccupano se essi provino dolore; perciò si adirano anche con quelli che annunciano mali. 20

E con quelli che ascoltano di loro o guardano le loro stoltezze, giacché sono simili o a persone che disprezzano, o a nemici. Infatti, gli amici provano dolore assieme <a loro>, e tutti, nel vedere le proprie stoltezze, provano dolore.

Inoltre, con quelli che li disprezzano di fronte a cinque tipi di persone: di fronte a coloro che amano l'onore, a coloro che <essi> ammirano, a coloro dai quali vogliono essere ammirati, 25 oppure di fronte a coloro di cui hanno vergogna, o a coloro che hanno vergogna di loro. Se qualcuno li disprezzi in queste <circostanze>, si adirano maggiormente.

E con coloro che li disprezzano in rapporto a cose tali che,

10. Cfr. *ante*, 1378a 32.

11. Cfr. ATENEO, XV, 653; si veda anche *infra*, 1399b 27.

riguardo a esse, è turpe per loro non venire in aiuto, come i genitori, i figli, le mogli, i governati.

E con coloro che non restituiscono un favore, giacché il disprezzo va contro ciò che è conveniente.

30 E con quelli che usano ironia verso persone che stanno loro a cuore, giacché l'ironia è cosa capace di disprezzare.

E con quelli che sono inclini a beneficiare altri, se non benefichino anche loro, giacché pure questo è atto a disistimare, il non ritenere anche il soggetto degno delle cose di cui si ritengono degni tutti.

Anche la dimenticanza è cosa capace di produrre ira: per esempio, la dimenticanza dei nomi, benché si tratti di cosa di
35 poco conto. Infatti, anche la dimenticanza, secondo l'opinione di tutti, è segno di disprezzo. Ché, la dimenticanza si produce a causa di una mancanza di cura, e la mancanza di cura è una sorta di disprezzo.

1,380a Delle persone con le quali ci si adira, e delle condizioni nelle quali si versa <quando ci si adira>, e per quali <motivi ci si adira>, si è dunque detto ad un tempo. Ed è chiaro che con la parola si dovrebbero rendere <gli ascoltatori> tali quali versano in stato d'ira, quando vi si trovano <realmente>, e rappresentare gli avversari come persone che sono passibili di quelle cose per le quali <gli ascoltatori> si adirano, ossia come persone tali che con esse si adirano.

II, 3

<La mitezza>

5 Poiché l'essere irati è contrario all'essere miti e l'ira <è contraria> alla mitezza, bisogna esporre le condizioni in cui si versa quando si è miti, e rispetto a chi si è in stato di mitezza, e per quali <motivi> si usa mitezza.

Ebbene, il ritorno alla mitezza sia un ritorno al giusto mezzo e una calma dell'ira. Se, dunque, ci si adira con coloro che
10 disprezzano, e il disprezzo è cosa volontaria, è evidente anche che si è miti <1> con coloro che non compiono nessuna di queste cose, o che le compiono involontariamente, o che appaiono tali.

⟨2⟩ E con coloro che volevano il contrario di quello che hanno fatto. Pure tutti coloro che sono tali anche verso se stessi ⟨sono persone con le quali si è miti⟩, giacché, ad avviso unanime, nessuno disprezza se stesso.

⟨3⟩ E con quelli che convengono ⟨sul loro errore⟩ e si pentono, giacché, come se si ritenesse che il ⟨loro⟩ provar dolore è giustizia, si fa cessare l'ira. Se ne ha una prova nel caso della punizione dei domestici. In effetti, puniamo di più quelli che controbattono e negano, mentre, pur essendo irritati, smettiamo ⟨di adirarci⟩ di fronte a quelli che convengono di essere giustamente puniti. La causa è che il negare ciò che è evidente, è impudenza, e l'impudenza è disprezzo e disistima. Il fatto si è che delle cose che disistimiamo molto, non ci vergogniamo. 15 20

⟨4⟩ E con quelli che sono miseri di fronte a noi e non controbattono, giacché mostrano di convenire di essere inferiori, e gli inferiori hanno paura, e nessuno che abbia paura disprezza. E che di fronte ai miseri cessi l'ira, mostrano anche i cani, non mordendo quelli che sono seduti¹². 25

⟨5⟩ E con coloro che sono zelanti nei riguardi di quelli che lo sono con noi¹³, giacché, tutti ne convengono, sono zelanti e non disistimano.

⟨6⟩ E con coloro che largiscono favori maggiori.

⟨7⟩ E con coloro che sono bisognosi e domandano, giacché sono alquanto miseri.

⟨8⟩ E con coloro che non sono tracotanti né beffeggiatori né dispregiatori verso alcuno, o non lo sono nei riguardi delle persone onorabili, né di persone tali quali siamo per l'appunto noi. 30

12. Il motivo compare in *Od.*, XIV, 26.

13. Il fatto che in 1379b 30 compaia πρὸς σπουδάζοντας non mi sembra una ragione sufficiente per espungere qui τοὺς, che è la lezione dei manoscritti, non scorgendo nessuna necessità che le due espressioni, relative a contesti diversi, siano identiche. Migliore la correzione di τοὺς in αὐτοὺς, secondo la proposta di Bonitz, giacché configura il testo in modo che sia esplicitamente specificato verso chi sono zelanti coloro nei riguardi dei quali sono a loro volta zelanti quelli con cui si è miti. Tuttavia, lungo questa stessa linea, mi pare che tale proposta acquisterebbe maggiore plausibilità sotto il profilo grammaticale e sintattico se, invece di correggere τοὺς in αὐτοὺς, si mantenesse τοὺς e si supponesse la caduta di αὐτοὺς. A questa ipotesi mi sono attenuto.

In senso complessivo, dalle cose contrarie si devono scorgere quelle che inducono mitezza.

⟨9⟩ E ⟨si è miti⟩ con coloro che si temono o di cui si ha vergogna, finché, se si versa in questo stato, non ci si adiri. Infatti, è impossibile aver paura e adirarsi.

35 1380b ⟨10⟩ E con coloro che, pur essendo stati spinti ad agire dall'ira, o non si adirano, o si adirano di meno: infatti, risulta che non sono stati spinti ad agire da disprezzo, giacché nessuno disprezza quando si adira. Infatti, il disprezzo è cosa priva di dolore, mentre l'ira s'accompagna a dolore.

⟨11⟩ E con quelli che hanno vergogna di noi.

Anche ⟨1⟩ quando si è in una condizione contraria all'essere adirati è chiaro che si è miti: per esempio, nel gioco, nel riso, nella festa, nella buona sorte, nel successo, nella pienezza: in generale, nell'assenza di dolore e nel piacere non trar-
5 cotante e nella speranza equa.

⟨2⟩ Inoltre, quando si è lasciato trascorrere molto tempo e non si è prossimi all'ira: infatti, il tempo fa cessare l'ira.

10 ⟨3⟩ Anche una punizione precedentemente ricevuta da un altro fa cessare un'ira maggiore di un altro. Per questo Filocrate¹⁴, avendo detto un tale, dal momento che il popolo era adirato con lui, «perché non ti difendi?», rispose: «non ancora»; «Ma quando?»; «Quando veda che un altro è stato attaccato». Infatti, si diventa miti quando si consuma l'ira contro un altro; cosa che avvenne nel caso di Ergofilo: infatti, benché ⟨gli Ateniesi⟩ fossero più sdegnati ⟨con lui⟩ che con Callistene, lo mandarono assolto per il fatto di aver condannato a morte Callistene il giorno prima¹⁵.

⟨4⟩ E se si abbia ridotto qualcuno in proprio potere¹⁶.

⟨5⟩ E se se le persone abbiano patito un male maggiore di

14. Noto oratore ateniese, contemporaneo e avversario politico di Demostene.

15. Il riferimento è all'accusa di tradimento di cui nel 362 a. C., in seguito al trattato con Perdicca, furono imputati i generali ateniesi Ergofilo e Callistene (cfr. SCHOL. ARISTOPH., *Ran.*, 358). In realtà, Ergofilo non fu condannato a morte, ma solamente a un'ammenda (cfr. DEMOSTH., *Amb.*, 180).

16. Il perfetto senso conferito al passo da ἔλθωιν, che è la lezione della stragrande maggioranza dei codici, m'induce, con la maggior parte degli editori, a mantenerla e a non optare per ἐλεῶσι («se si abbia compassione»), secondo A'.

quello che¹⁷ hanno commesso, giacché si ritiene che abbiano ricevuto come una punizione. 15

⟨6⟩ E se si ritenga di commettere noi stessi ingiustizia e di patire giustamente, giacché contro ciò che è giusto non si produce ira¹⁸. Infatti, si ritiene di non patire ulteriormente al di là del conveniente, e l'ira, come s'è detto¹⁹, è ⟨proprio⟩ questo. Perciò, alla punizione si deve far precedere la parola: anche gli schiavi, infatti, si irritano di meno se sono puniti ⟨così⟩

⟨7⟩ E se si ritenga che ⟨le persone⟩ non si accorgano che ⟨sono punite⟩ a causa nostra e in cambio di ciò che si è patito, giacché l'ira si ha nei confronti di un individuo singolo. È chiaro anche dalla definizione. Perciò è stato correttamente composto il verso: 20

rispondere che è Odisseo, devastatore di città²⁰,

supponendo egli²¹ che non sarebbe stato oggetto di vendetta se ⟨Polifemo⟩ non fosse venuto a sapere e da chi e in cambio di che cosa ⟨era stato punito⟩. Di conseguenza, non ci si adira neppure con tutte le altre persone che non percepiscono ⟨questo⟩, né, inoltre, con coloro che sono morti, nella convinzione che hanno patito il male estremo e che non provano dolore e che non lo percepiscono: cosa a cui mirano coloro che si adirano. Perciò, di Ettore bene ⟨ha detto⟩ il poeta, volendo che Achille smettesse l'ira per un morto: 25

infatti, preso da furore, tormenta terra insensibile²². 30

È chiaro, dunque, che coloro che vogliono ricondurre ⟨gli

17. Accolgo la proposta di Ross di correggere in ὅ la lezione οἱ dei manoscritti, correzione che conferisce alla frase maggiore linearità dal punto di vista grammaticale.

18. La presenza di γὰρ dopo γίγνεται, come recano molti manoscritti, mi sembra necessaria se, continuando nella linea del discorso fin qui svolto, si deve considerare che la reggente è «si diventa miti» e che all'enunciazione di questa condizione per acquisire mitezza segue — introdotta per l'appunto da γὰρ — la spiegazione della causa. Alla stessa riga, secondo la proposta di Ross, espungo ἦ, la cui presenza («giacché l'ira non si produce contro ciò che è giusto»), con il conseguente cadere dell'accento su «l'ira» anziché su «ciò che è giusto», conferisce alla frase una sfumatura di senso meno adatta, in questo contesto, di quella che le dà l'espunzione.

19. Implicitamente, in *ante*, 1378a 32 e 1379b 9-10.

20. *Od.*, IX, 504.

21. Si tratta di Odisseo.

22. *Il.*, XXIV, 54.

uditori) alla mitezza devono parlare a partire da questi luoghi; che, da un lato li rendono tali²³, dall'altro rappresentano quelli con i quali si adirano come persone o temibili, o degne di vergogna, o che hanno elargito favori, o che (hanno agito) involontariamente, o che si affliggono grandemente per i (mali) che hanno commesso.

II, 4

⟨L'amicizia e l'odio⟩

35 Dopo aver definito l'amicizia e l'amare, diciamo quali soggetti si amano e si odiano, e per quale motivo²⁴.

1,381a Ora, l'amare sia il volere per qualcuno le cose che si ritengono buone, avendo per fine lui e non se stessi, e l'essere potenzialmente capaci di compiere queste cose.

Amico è colui che ama ed è ricambiato nell'amore. Si ritiene che siano amici coloro che pensano di stare in questa relazione reciproca. Poste queste (condizioni), è necessario che sia amico (1) colui che è unito nel gioire dei beni ed è
5 unito nel provare dolore dei mali, in forza di null'altro se non di quella persona. In effetti, tutti gioiscono quando si realizzano le cose che vogliono e provano dolore quando si realizzano quelle contrarie; per cui i dolori e i piaceri sono segno della (loro) volontà.

(2) Pertanto, sia coloro che sono amici delle stesse persone, sia coloro che sono nemici delle stesse persone sono anche individui per i quali le medesime cose sono buone e cattive: infatti, per costoro è necessario volere le medesime cose; di
10 conseguenza, uno che voglia anche per un altro proprio quelle cose che (vuole) per sé, in tutta evidenza gli è amico.

(3) (Gli uomini) amano anche quelli che hanno fatto del bene, o a loro o alle persone che stanno loro a cuore: o se

23. Discostandomi da Bekker e da Ross, che leggono αὐτοὺς («si rendono tali»), seguo, con Dufour, la lezione αὐτῶν dei manoscritti.

24. A questo punto Roemer congettura una lacuna, in base al fatto che non compare πῶς ἔχοντες, presente in tutti i capitoli. Ma già dopo la citazione di versi omerici, nel precedente capitolo, lo studioso ritiene che siano andate perdute alcune linee, in quanto manca la trattazione di διὰ τίνων πράσσονται, annunciata da Aristotele all'inizio dell'analisi sulla mitezza.

⟨hanno fatto⟩ grandi benefici, o se ⟨hanno beneficato⟩ con prontezza, o se ⟨l'hanno fatto⟩ in cose di una certa qualità e a loro fine; oppure quelli che pensano che vogliano beneficiare.

⟨4⟩ E gli amici degli amici, ossia le persone che amano quelli che essi amano.

⟨5⟩ E coloro che sono amati dalle persone da loro amate. 15

⟨6⟩ E quelli che sono nemici dei loro stessi ⟨nemici⟩ e che odiano coloro che essi odiano, e quelli che sono odiati da coloro che sono odiati da loro. Ché, con ogni evidenza, per tutti costoro sono buone le medesime cose che lo sono anche per loro, per cui vogliono le cose che sono buone per loro; il che, come si diceva²⁵, è proprio dell'amico.

⟨7⟩ Inoltre, le persone inclini a beneficiare per quanto riguarda il denaro e la salvezza. Per questo onorano le persone liberali e coraggiose e quelle giuste. E suppongono di questo genere coloro che non vivono alle spalle di altri. Sono di tal fatta coloro che traggono il sostentamento dal lavorare e, tra questi, coloro che lo traggono dall'agricoltura e, fra gli altri, soprattutto quelli che lavorano in proprio. 20

⟨8⟩ E i moderati, perché non sono ingiusti.

⟨9⟩ E coloro che non trattano affari, per lo stesso motivo. 25

⟨10⟩ E ⟨amiamo⟩ coloro con i quali vogliamo essere amici, se risulti che ⟨anch'essi⟩ lo vogliano. Sono di questo genere coloro che sono buoni secondo virtù e quelli che hanno buona reputazione o tra tutti quanti, o tra le persone eccellenti, o tra quelle che sono ammirate da noi o tra quelle che ci ammirano²⁶.

⟨11⟩ Inoltre, quelli con i quali è piacevole trascorrere la vita e passare le giornate. E sono di questo genere coloro che hanno un buon carattere, non sono inclini a rimproverare quelli che hanno sbagliato e non sono amanti di vittoria, né litigiosi (giacché tutte le persone di questo genere sono bellissime, e le persone bellicose vogliono, in tutta chiarezza, le cose contrarie). 30

25. Cfr. *ante*, 1380b 35-36.

26. In conformità con quasi tutti gli editori, seguo la lezione αὐτοὺς della maggior parte dei codici — quantunque il codice A, con tutto il peso della sua autorevolezza, rechi αὐτοί («o tra quelle che noi ammiriamo»).

35 <12> E coloro che sono abili sia a beffeggiare, sia a sopportare <la beffa>: infatti, in entrambi i casi mettono ogni impegno per il medesimo fine con chi sta <loro> vicino, essendo capaci sia di ricevere la canzonatura che di canzonare in modo conveniente.

1381b <13> E quelli che lodano le buone <qualità> presenti <negli altri> e, tra costoro, soprattutto quelli che <lodano le qualità> che <gli altri> temono non appartengano loro.

<14> E quelli che sono raffinati nell'aspetto, nel vestito, nell'intera vita.

<15> E quelli che non sono portati a rinfacciare né gli errori né i benefici, giacché entrambi <i soggetti contrari> sono inclini a rimproverare.

5 <16> E coloro che non portano rancore, né sono inclini a stare in guardia dai rimproveri, ma sono propensi a riconciliarsi. Infatti, quali ritengano di rapportarsi agli altri, ritengono che anche <gli altri> si rapportino a loro.

<17> E quelli che non sono maldicenti, e neppure individui che conoscono né i mali dei vicini, né quelli dei loro, ma le buone <qualità>, giacché chi è persona dabbene fa questo.

10 <18> E coloro che non si oppongono a quelli che sono in preda all'ira o si danno preoccupazione di <loro>, giacché siffatti individui sono bellicosi.

<19> E <gli uomini amano> quelli che a vario titolo si rapportano a loro in modo pieno d'interesse: per esempio, ammirandoli e considerandoli persone dabbene e che piacciono loro, e soprattutto quelli che provano questi sentimenti nel campo di quelle cose in ordine alle quali essi vogliono massimamente o essere ammirati, o essere ritenuti da tutti persone dabbene e piacevoli.

15 <20> E coloro che sono simili e che si occupano delle stesse cose, se non infastidiscono, né la loro vita sia condizionata dalla medesima situazione, giacché in questo caso si verifica il detto «il ceramista <invidia> il ceramista»²⁷.

<21> E coloro che desiderano le medesime cose, delle quali è possibile che essi partecipino contemporaneamente; altri-

27. Cfr. ESiodo, *Op.*, 15. Il detto è citato anche *infra*, 1388a 17.

menti, anche in questo caso accade lo stesso (che in quello precedente).

⟨22⟩ E coloro nei cui riguardi si rapportano così da non vergognarsi di cose che mettono in gioco la reputazione, pur senza disprezzarla. 20

⟨23⟩ E coloro nei cui riguardi si vergognano di cose che mettono in gioco la verità.

⟨24⟩ E amano, o vogliono essere amici di coloro con i quali rivaleggiano in onore e dai quali vogliono essere emulati e non invidiati.

⟨25⟩ E coloro con i quali collaborino quanto ai beni, se non debbano avere in futuro mali maggiori.

⟨26⟩ E coloro che amano in ugual modo sia quelli che sono assenti, sia quelli che sono presenti. Per questo, tutti amano pure coloro che sono siffatti riguardo ai morti. 25

⟨27⟩ E, in senso complessivo, coloro che amano intensamente gli amici e non li abbandonano, giacché, tra i buoni, amano soprattutto coloro che sono buoni nell'amare.

⟨28⟩ E quelli che non fingono nei loro riguardi; e sono tali quelli che dichiarano anche le loro cose cattive. Si è detto, infatti, che nei riguardi degli amici non ci vergogniamo di cose che attengono alla reputazione²⁸. Se, dunque, chi se ne vergogna non ama, chi non se ne vergogna è simile a chi ama. 30

⟨29⟩ E coloro che non sono temibili, e quelli di fronte ai quali abbiamo coraggio, giacché nessuno ama chi teme.

Specie dell'amicizia sono l'associazione dei compagni, l'appartenenza a una stessa casa, l'appartenenza a una stessa stirpe e tutte le (specie) siffatte. Sono cose atte a produrre amicizia la grazia, il fare senza esserne richiesti e il non mostrare ciò che si fa. Ché, in questo modo (l'amicizia) risulta finalizzata alla persona e non causata da qualcos'altro. 35

Per ciò che riguarda l'inimicizia e l'odiare, è chiaro che è possibile indagare a partire dai contrari. Cose atte a produrre inimicizia sono l'ira, la diffamazione, il sospetto. 1382a

⟨1⟩ Ebbene, l'ira deriva da cose ostili al soggetto, invece l'inimicizia ha luogo anche senza ciò che è ostile al soggetto.

28. Cfr. 1381b 19-20.

Infatti, se supponiamo che una persona è di una certa qualità,
 5 la odiamo.

⟨2⟩ E l'ira è sempre relativa a singole circostanze: per esempio, è per Callia o per Socrate, mentre l'odio è anche per i generi ⟨di persone⟩. Infatti, ognuno odia il ladro e l'assassino.

⟨3⟩ E l'una cosa è curabile col tempo, l'altra è incurabile.

⟨4⟩ E l'una è desiderio di dolore, l'altra di male: infatti, chi è in preda all'ira vuole che ci si accorga, invece per chi odia
 10 non fa alcuna differenza. Tutte le cose dolorose sono avvertibili sensibilmente, mentre i massimi mali non sono affatto avvertibili sensibilmente: l'ingiustizia e la stoltezza: infatti, la presenza della malvagità non provoca alcun dolore.

⟨5⟩ E l'una s'accompagna a dolore, l'altra non s'accompagna a dolore: infatti, chi è in preda all'ira prova dolore, mentre chi odia, no.

⟨6⟩ E l'uno può avere pietà se si verificano molte circostanze, l'altro ⟨non prova pietà al verificarsi⟩ di nessuna: infatti,
 15 l'uno vuole far provare un'affezione in cambio di ciò per cui è irato, l'altro invece ⟨vuole⟩ che ⟨la persona⟩ non esista²⁹.

Da queste ⟨considerazioni⟩ è dunque evidente che è possibile sia dimostrare che ⟨i soggetti⟩ sono nemici e amici quando lo sono, sia rappresentarli ⟨come tali⟩ quando non lo sono, sia risolvere l'obiezione quando negano, sia ricondurli a quale dei due ⟨stati⟩ uno scelga quando disputano a motivo dell'ira e dell'inimicizia.

II, 5

⟨La paura e l'ardimento⟩

20 Quali cose si temono, e quali persone, e versando in quale stato, sarà chiaro in questo modo.

Ebbene, la paura sia una sorta di dolore o di turbamento derivante dalla rappresentazione di un male futuro atto a distruggere o a dare dolore. Infatti, non si temono tutti i mali:

29. Anche in questo luogo Roemer ha supposto una lacuna, dal momento che, dopo quella dell'ira, non compare la trattazione delle altre due cause dell'inimicizia, ossia la diffamazione e il sospetto.

per esempio, se si sarà ingiusti o lenti, ma tutti quelli che sono capaci (di procurare) grandi dolori e distruzioni, e questi non se appaiano distanti, ma vicini, così da stare per (verificarsi). 25
Ché, i (mali) distanti non spaventano eccessivamente: tutti sanno, infatti, che moriranno, ma poiché (questo) non è vicino, non si danno alcuna preoccupazione.

Se dunque la paura è questo, è necessario che siano temibili le cose di questo genere: tutte quelle che con ogni evidenza possiedono una grande capacità di distruggere o di arrecare danni che tendono a un grande dolore. Per questo sono 30
temibili anche i segni di tali cose: giacché ciò che è temibile appare vicino. Questo, infatti, è il pericolo: avvicinamento di una cosa temibile.

Cose siffatte sono (1) l'inimicizia e l'ira di persone che sono in grado di fare qualche (male) (è chiaro, infatti, che vogliono e possono, per cui sono vicine al fare), (2) e l'ingiustizia, se provvista di potenza: ché, l'ingiusto è ingiusto per il 35
fatto di scegliere deliberatamente. (3) E una virtù oltraggiata 1382b
che abbia potenza (è chiaro, infatti, che si sceglie deliberatamente quando essa sia oltraggiata, sempre, ma ora si ha potenza), (4) e la paura di coloro³⁰ che sono in grado di compiere qualche (male): infatti, è necessario che anche la persona in tale stato d'animo si prepari (a farne).

(5) Poiché i più sono peggiori e cedono al guadagnare e 5
sono vili nei pericoli, il fatto che la persona dipenda da un altro è per la maggior parte dei casi temibile; di conseguenza, sono temibili i complici di uno che abbia commesso qualche scelleratezza: o che (lo) denuncino, o che (lo) abbandonino. Ché, gli uomini commettono per lo più ingiustizia, quando ne siano in grado.

(6) (Sono temibili) anche coloro che hanno subito un'ingiustizia o che ritengono d'averla subita, giacché cercano 10
sempre un momento opportuno.

(7) E sono temibili coloro che hanno commesso un'ingi-

30. Genitivo oggettivo: la paura che incutono coloro che possono far del male. Paura che induce chi la prova a prepararsi a farne a sua volta, risultando perciò temibile.

stizia, se siano provvisti di potenza, giacché temono di riceverne una in cambio. Ché, come s'è detto, una situazione siffatta si pone come spaventosa.

⟨8⟩ E coloro che contendono per tutte le medesime cose che non è possibile che appartengano contemporaneamente a entrambi, giacché combattono sempre contro tali persone.

15 ⟨9⟩ E quelli che sono temibili per le persone più potenti dei soggetti in questione³¹: ché, potrebbero sempre danneggiarli, se ⟨possono danneggiare⟩ anche le persone più potenti.

⟨10⟩ E coloro dei quali hanno paura le persone più potenti dei soggetti in questione, per lo stesso motivo.

⟨11⟩ E coloro che hanno tolto di mezzo le persone più potenti dei soggetti in questione, ⟨12⟩ e coloro che se la prendono con le persone inferiori ai soggetti in questione: infatti, o sono già spaventosi, o ⟨lo saranno⟩ quando si siano accresciuti.

20 ⟨13⟩ E, tra coloro che hanno subito ingiustizie, tra i nemici e tra gli avversari, non ⟨sono temibili⟩ quelli che sono pronti a infuriarsi e franchi, ma i miti, gli ironici e i furbi, giacché non manifestano se ⟨la loro rivalsa⟩ sia vicina; per cui non rendono mai chiaro che è lontana.

⟨14⟩ Tutte quante le cose temibili che alle persone che sbagliano non è possibile raddrizzare, ma o sono assolutamente impossibili, o non dipende da loro, bensì dagli avversari, sono più temibili.

⟨15⟩ E quelle delle quali non esistono soccorsi, oppure non sono facili.

25 ⟨16⟩ Per esprimerci in breve, sono temibili tutte le cose che, verificandosi per altre persone, o stando per ⟨verificarsi⟩, sono compassionevoli.

Dunque, le più grandi cose temibili e le cose delle quali si ha paura, sono, per così dire, pressoché queste; ora invece esponiamo in che condizione versano i soggetti che hanno paura.

30 Ora, se la paura è sentimento, unito ad attesa, di patire qualcosa che è atto a corrompere, è evidente che nessuno di

31. Si tratta, evidentemente, dei soggetti intorno ai quali verte l'arringa di chi in tribunale difende o accusa.

coloro che ritengono di non poter patire nulla prova paura, né <si prova paura> di quelle cose che non si ritiene di poter patire, né di persone tali che da esse non si ritiene <di poter patire>, né nel tempo in cui non si ritiene <di poter patire>. Pertanto, è necessario che abbiano paura coloro che ritengono di poter patire qualche <male>, e quelli che <ritengono di poterlo patire> da parte di queste persone, e queste cose, e in quel momento. Ma non ritengono di poter patire né coloro che si trovano e opinano <di trovarsi> in grandi fortune (perciò sono tracotanti e dispregiatori e sprezzanti, e rendono tali la ricchezza, la forza, l'avere molti amici, la potenza), né coloro che pensano di aver già patito tutte le cose terribili e che sono indifferenti rispetto al futuro, come quelli che sono già stati selvaggiamente bastonati. Invece occorre che sussista al fondo una qualche speranza di salvezza, circa la cosa su cui si lotta. Eccone la prova: in effetti, la paura rende atti a deliberare, eppure nessuno delibera su cose insperabili. 1383a

Di conseguenza, quando il fatto che gli ascoltatori provino paura sia meglio, occorre disporli in tale stato, giacché sono tali da essere in grado di patire (infatti, anche altre persone più grandi hanno patito), e mostrare che le persone del loro genere patiscono o hanno patito, e da parte di individui dai quali non credevano <di poter patire>, e cose che non credevano e nel momento in cui non credevano. 10

Poiché riguardo alla paura e alle cose temibili e alla disposizione in cui si versa quando si teme è chiaro «che cos'è», da queste <nozioni> è chiaro anche che cos'è l'essere animosi, e nell'ambito di quali cose si è animosi e versando in quale disposizione si è animosi. Infatti, l'ardimento è il contrario della paura, e ciò che è animoso di ciò che è temibile; per cui <l'ardimento> è una speranza, unita a rappresentazione, delle cose salutari, nella supposizione che siano vicine, e di quelle temibili, nella supposizione o che non sussistano, o che siano lontane. E sono capaci di infondere ardimento <1> le cose terribili che sono lontane e quelle salutari che sono vicine; <2> ancora, se vi siano correzioni, o molti aiuti, o grandi, o entrambe le cose; <3> ancora, se non si siano né subite, né commesse ingiustizie, e, in senso complessivo, <4> o se non vi 15 20

siano antagonisti, <5> o se non abbiano potenza, <6> o, pur avendo potenza, siano amici o persone che hanno fatto o ricevuto del bene; <7> oppure, se coloro ai quali importano le stesse cose siano di numero superiore, o più forti, o entrambe le cose.

25 I soggetti sono animosi quando versano in queste condizioni: <1> se ritengano d'essere riusciti in molte cose e di non aver patito, <2> o se siano pervenuti spesse volte alle cose terribili e ne siano sfuggiti. Ché, gli uomini diventano insensibili in due modi: o per il fatto di non aver sperimentato (i pericoli), o per il fatto di avere degli aiuti, come nel caso dei pericoli
30 del mare sono animosi per le cose che verranno sia quelli che sono inesperti di una tempesta, sia quelli che hanno aiuti, in virtù della loro esperienza.

<3> E <sono animosi> quando <la situazione> non sia temibile per le persone <loro> simili, né per quelle inferiori e per quelle delle quali ritengono di essere più forti. E ritengono <tali> coloro sui quali hanno dominato: o su di essi, o sulle persone più forti <di loro>, o sulle persone <loro> pari.

35 <4> E se ritengano che appartengono loro cose più numerose e maggiori per le quali, essendo superiori, sono temibili.
1,38,3b Queste sono la quantità di beni materiali, la forza dei corpi, degli amici, della regione, e dei preparativi per la guerra, o di tutti o dei maggiori.

<5> E se non abbiano commesso ingiustizia verso nessuno, o verso persone non numerose, o verso individui che non sono tali da provare paura dinanzi a loro <6> e, in senso complessivo, se le realtà che hanno rapporto con gli dèi per loro
5 siano messe bene: sia le altre, sia quelle che provengono da segni e da oracoli. Infatti, l'ira è cosa che infonde ardimento, e il non commettere ingiustizia, ma il subirla è cosa che produce ira, e si suppone che il divino venga in aiuto a coloro che sono fatti oggetto d'ingiustizia.

<7> E quando, mettendo mano <a qualcosa>, ritengano o di non poter patire nulla, o che avranno successo³².

32. Concordo con Ross nell'espungere μηδὲ πείσεσθαι («né che potranno patirlo»), in quanto già implicito nel successivo «o che avranno successo».

Anche delle cose temibili e di quelle che infondono ardi- 10
mento si è detto.

II, 6

⟨La vergogna e la mancanza di pudore⟩

Quali cose fanno provare vergogna e mancano di pudore, e rispetto a quali persone, e versando in quale condizione, è chiaro da queste ⟨considerazioni⟩.

Ebbene, la vergogna sia una sorta di dolore e di turbamento concernenti quelli fra i mali, o presenti, o passati o futuri, che, in tutta evidenza, portano a un'ignominia; la mancanza di pudore, una sorta di disprezzo e d'insensibilità in merito a 15
questi stessi mali. Pertanto, se la vergogna è quella che si è definita, è necessario che si provi vergogna per quelli tra i mali che sono siffatti: quanti, secondo il comune modo d'intendere, sono turpi o per il soggetto, o per coloro dei quali ci si dà pensiero. E sono tali tutti quelli che sono opere provenienti da malvagità, come

⟨1⟩ il gettare lo scudo o fuggire; infatti, derivano da viltà.

⟨2⟩ E il sottrarre un deposito; infatti, deriva da ingiustizia. 20

⟨3⟩ E l'avere rapporti con ⟨donne⟩ con le quali non si deve, o dove non si deve, o quando non si deve; infatti, derivano da incontinenza.

⟨4⟩ E il trarre guadagno da cose di piccola entità, o turpi, o da persone incapaci, come i poveri o i morti: donde il proverbio «portare via da un cadavere»³³; infatti, derivano da cupidigia di guadagno e da illiberalità.

⟨5⟩ E il non venire in aiuto relativamente ai beni materiali, 25
pur essendone in grado, o il venire in aiuto in misura minore.

⟨6⟩ E l'essere aiutati da parte di persone che hanno minore abbondanza di mezzi, e ⟨7⟩ ricevere in prestito denaro quando tutti crederanno che lo si chiede, e ⟨8⟩ chiederlo quando ⟨tutti crederanno⟩ che lo si reclama, e ⟨9⟩ reclamarlo quando ⟨tutti crederanno⟩ che lo si chiede, e ⟨10⟩ lodare cose che,

33. Cfr. DIOGENIANO, V, 84 = *Corpus Proemiographorum Graecorum* (ed. Leutsch Scheidewin), I, p. 267.

come tutti riconosceranno, si domandano, e <11> il <domandare> per nulla di meno cose che non si sono ottenute; infatti, tutti questi <comportamenti> sono segni di illiberalità (invece, 30 sono propri dell'adulazione il lodare persone che sono presenti, e, da un lato, il lodare all'eccesso i loro beni, dall'altro, l'incoraggiare le loro cattiverie³⁴, e il dolersi all'eccesso con chi si duole delle cose presenti e tutti quanti gli altri <comportamenti> di questo tipo: infatti, sono segni di adulazione).

1384a <12> E il non sopportare fatiche che <sopportano> gli anziani, o coloro che vivono nel lusso, o quelli che si trovano in una condizione di maggiore dignità, o, in generale, quelli che ne sono più incapaci; infatti, sono tutti segni di mollezza.

<13> E il ricevere un beneficio da un altro, e il <riceverlo> spesso, e il rinfacciare il beneficio che si è fatto; ch , sono tutti segni di piccineria d'animo e di meschinit .

5 <14> E il dire e l'annunciare ogni <merito> che riguardi se stesso, e il dichiarare come propri quelli altrui; infatti, sono <segni> di millanteria.

<15> E, parimenti, anche le opere e i segni e le somiglianze che derivano da ciascuno degli altri vizi del carattere; infatti, sono cose turpi e prive di pudore.

10 <16> E, inoltre, il non partecipare delle cose belle delle quali partecipano tutti, o tutte le persone simili, o la stragrande maggioranza (chiamo «simili» gli individui di razza simile, i cittadini, i coetanei, i membri di una stessa stirpe, in generale quelli di uguale condizione); infatti,   gi  turpe il non partecipare, per esempio, dell'educazione fino a questo punto, e parimenti delle altre cose.

E tutte queste cose sono <turpi> in misura maggiore se, in tutta chiarezza, siano dovute a se stesso: ch , in questo modo derivano gi  in misura maggiore da un vizio, se il soggetto sia 15 causa delle cose che sussistettero, o che sussistono, o future.

Nel patire o nell'aver patito e nel patire in futuro le cose di tal fatta — quante portano a disonore e a disprezzo — si prova vergogna. E queste sono le cose che riguardano gli as-

34. Letteralmente: ungere insieme, collaborare a ungere (συναλείφειν) le loro cattiverie. Il riferimento, per traslato,   alla lotta, per la quale si ungevano i corpi.

servimenti o del corpo o di opere turpi, tra le quali si annovera l'essere fatti oggetto di tracotanza. E quelle che hanno rapporto con l'incontinenza, sia volontarie che involontarie (mentre quelle che hanno rapporto con la violenza sono involontarie); infatti, il permanere in esse e il non difendersene derivano da mancanza di coraggio e da viltà. 20

Dunque, le cose di cui si prova vergogna sono queste e quelle di tal fatta. E poiché la vergogna è una rappresentazione che ha per oggetto l'assenza di reputazione, e ha in vista proprio questa e non ciò che ne consegue, e nessuno si dà cura della reputazione se non a motivo degli uomini che la concedono, è necessario che si provi vergogna (1) dinanzi a coloro dei quali si tiene conto. E si tiene conto di coloro che ci ammirano, e di coloro che ammiriamo, e di coloro dai quali si vuole essere ammirati, e di coloro in rapporto ai quali si ama essere onorati, e di coloro dei quali non si disistima l'opinione. Dunque, si vuole essere ammirati da queste persone e si ammirano queste persone: tutti coloro che possiedono un qualche bene tra quelli che sono degni di onore, o da parte di coloro presso i quali ci si trova ad avere bisogno di qualcuna delle cose di cui essi sono padroni: per esempio, gli amanti; e si ama essere onorati in rapporto alle persone simili; e ci si dà pensiero dei saggi, nella supposizione che dicano il vero, e sono tali sia i vecchi che le persone che hanno ricevuto un'educazione. 25 30

E (si prova vergogna) in misura maggiore delle cose che sono sotto gli occhi³⁵ e di quelle manifeste (dove il proverbio «il pudore è negli occhi»). Per questo si prova maggiormente vergogna (2) dinanzi a coloro che saranno sempre presenti e a coloro che ci stanno appresso: per il fatto che entrambe le situazioni sono «sotto gli occhi». 35 1384b

(3) E dinanzi a coloro che, nell'ambito delle medesime cose, non sono colpevoli, giacché è chiaro che a costoro sembrano bene le cose contrarie.

(4) E dinanzi a coloro che non sono inclini a perdonare a

35. Letteralmente: «negli occhi». Di ciò occorre tenere conto per comprendere il successivo proverbio.

quelli che in tutta evidenza hanno commesso un errore; infatti, si dice che uno non disapprova i vicini per quelle cose
 5 che compie egli stesso, per cui è chiaro che li disapprova per quelle che non compie.

⟨5⟩ E dinanzi a coloro che sono inclini a divulgare a molti; infatti, non vi è alcuna differenza tra non opinare e non divulgare. E sono inclini a divulgare coloro che hanno subito ingiustizia, per il fatto di stare attenti, e le malelingue: ch , se
 ⟨sparlano⟩ di quelli che non hanno sbagliato, ancor di pi 
 ⟨sparlano⟩ di quelli che hanno sbagliato.

⟨6⟩ E dinanzi a coloro che trascorrono il tempo sugli errori
 10 dei vicini, come i beffeggiatori e i commedianti; infatti, in qualche modo costoro sono malelingue e inclini a divulgare.

⟨7⟩ E dinanzi a coloro tra i quali non si   avuto nessun fallimento; infatti, ci si comporta come se si fosse oggetto della ⟨loro⟩ ammirazione.

⟨8⟩ Perci  si prova vergogna anche dinanzi a coloro che hanno bisogno per la prima volta di qualcosa, nella supposizione di non essere mai stati oggetto di alcuna stima tra loro. E sono siffatti quelli che di recente vogliono essere amici
 15 (infatti, hanno visto gli aspetti eccellenti; per questo   ben data la risposta di Euripide ai Siracusani ³⁶) e, tra le persone note da antico tempo, quelli che non sono complici di alcun ⟨male⟩.

⟨9⟩ Si prova vergogna non soltanto dinanzi alle cose vergognose stesse che si sono dette, ma anche dinanzi ai ⟨loro⟩ segni: per esempio, non soltanto nel compiere un atto afrodisiaco, ma anche dinanzi ai suoi segni, e non soltanto nel com-
 20 piere le cose turpi, ma anche nel dirle.

⟨10⟩ Parimenti, si prova vergogna non soltanto dinanzi alle persone che abbiamo detto, ma anche dinanzi a quelle che manifesteranno loro ⟨il nostro comportamento⟩: per esempio, dinanzi ai loro servitori e ai loro amici.

36. Questo il fatto riferito dallo scolio (cfr. la nota 16 dell'edizione italiana della *Retorica* a cura di A. Plebe, in ARISTOTELE, *Opere*, vol. 10, Bari, Laterza 1973, p. 86): «Euripide, essendo stato mandato come ambasciatore presso i Siracusani e avendoli pregati di pace e di amicizia, poich  quelli ricusarono, disse: "O Siracusani, dovevate provare vergogna dinanzi a noi, se non per altro, almeno perch  poco fa vi abbiamo pregati, in quanto con ci  vi abbiamo onorati"».

⟨11⟩ In senso complessivo, non si prova vergogna né dinanzi a coloro della cui reputazione, per la verità che dicono, si ha molta disistima (nessuno, infatti, prova vergogna dinanzi ai fanciulli e alle bestie), né ⟨si prova vergogna⟩ per le medesime cose dinanzi a coloro che sono noti e a coloro che sono sconosciuti, ma dinanzi a coloro che sono noti, per le cose che, secondo il comune modo di pensare, hanno rapporto con la verità, mentre dinanzi a coloro che sono lontani, per quelle che hanno rapporto con la legge. 25

I soggetti possono provare vergogna quando versano in queste disposizioni: ⟨1⟩ in primo luogo, se si rapportino alle persone come a taluni che sono così disposti quali abbiano detto che sono coloro dinanzi ai quali provano vergogna. E questi, come abbiamo affermato, sono o coloro che sono ammirati, o coloro che ⟨essi⟩ ammirano, o coloro dai quali vogliono essere ammirati, o coloro dei quali hanno bisogno in qualche utilità, che non otterranno se manchino della loro stima; e ⟨questo⟩, o perché costoro li vedono (come Cidia parlò al popolo della cleruchia di Samo; infatti, riteneva opportuno che gli Elleni supponessero di stare in cerchio intorno agli Ateniesi, come se li vedessero e non ascoltassero soltanto le cose che eventualmente avrebbero votato), o se le persone di tal fatta siano loro vicine, o se stiano per accorgersi ⟨di loro⟩. Per questo non vogliono mai esser visti mentre sono in disgrazia da quelli che li emulano. Ché, quelli che emulano sono degli ammiratori. 30 35 1385a

⟨2⟩ E quando abbiano a loro carico opere o azioni che disonorino o loro stessi, o i loro progenitori, o alcuni altri con i quali essi abbiano una certa parentela.

⟨3⟩ E, in generale, quando sono in causa le persone dinanzi alle quali essi provano vergogna. E queste sono le persone che abbiamo detto e quelle che si rapportano a loro, o quelle delle quali sono stati maestri o consiglieri, oppure se ve ne siano altre simili in relazione alle quali desiderano essere onorati; molte cose, infatti, e compiono e non compiono perché provano vergogna a motivo di tali persone. 5

⟨4⟩ E se sono sul punto di essere visti e di aggirarsi all'aperto con testimoni, sono maggiormente vergognosi; dal che il 10

poeta Antifonte, essendo in procinto di essere ucciso a colpi di bastone per ordine di Dionigi, poiché vide che quelli che stavano per morire con lui si coprivano quando passavano attraverso le porte, disse: «Perché vi coprite? Forse che qualcuno di costoro domani potrà vedervi?»³⁷.

Intorno alla vergogna, dunque, queste cose; intorno alla
 15 mancanza di pudore è chiaro che avremo abbondanza di argomenti a partire da quelle contrarie.

II, 7

⟨La benevolenza⟩

Per quali persone si ha benevolenza e in quali circostanze e versando in quale disposizione, sarà chiaro definendo la benevolenza.

Ebbene, la benevolenza sia quella per la quale chi la possiede è detto avere benevolenza, un soccorso a chi ha bisogno non in cambio di qualcosa e non perché abbia qualcosa colui che presta soccorso, ma perché abbia qualcosa la persona a
 20 cui viene prestato. È grande nel caso in cui ⟨la persona⟩ abbia molto bisogno, o ⟨abbia bisogno⟩ di cose grandi e difficili, oppure ⟨se si soccorre⟩ in cose di una certa qualità, o da soli, o per primi, o massimamente.

Sono bisogni gli appetiti e, tra essi, soprattutto quelli che s'accompagnano al dolore di ciò che non si verifica. Sono tali i desideri: per esempio, l'amore e quelli che ⟨si provano⟩ nei maltrattamenti del corpo e nei pericoli; infatti, chi è
 25 in pericolo e chi prova dolore ha desideri. Per questo, coloro che prestano assistenza nella povertà e negli esili, anche se rendano servigi di piccola entità, per via della grandezza

37. È dubbio se si tratti del sofista Antifonte o dell'oratore Antifonte, entrambi ateniesi e vissuti nel V sec.; oppure, come alcuni studiosi hanno sostenuto, di un terzo Antifonte, anch'egli ateniese e contemporaneo ai predetti. Comunque sia, l'episodio cui Aristotele fa riferimento sembra quello narrato da Plutarco in *Moralia*, 833b: ad Antifonte, mandato come ambasciatore a Siracusa, Dionigi, il tiranno di questa città, chiese quale a suo vedere fosse il bronzo migliore. E avendo egli risposto che era quello con il quale gli Ateniesi avevano costruito le statue dei tirannicidi Armodio e Aristogitone, fu condannato a morte. Le parole che pronuncia nell'andare al supplizio, sono rivolte ad altri condannati alla pena capitale, i quali si sarebbero vergognati dinanzi ai carnefici dei reati loro ascritti.

del bisogno e della circostanza risultano graditi: per esempio, colui che diede un paniere nelle mani di Liceo³⁸. Dunque, è necessario che il soccorso si verifichi soprattutto in rapporto a queste situazioni³⁹; altrimenti, a situazioni uguali o maggiori.

Di conseguenza, poiché è chiaro sia per quali persone, sia 30
in quali casi, sia versando in quali disposizioni si ha benevolenza, è evidente che bisogna disporre ⟨gli ascoltatori⟩ a partire da queste ⟨considerazioni⟩, mostrando che gli uni si trovano o si sono trovati in un dolore e in un bisogno di questo tipo, gli altri che, in una tale indigenza, hanno reso o rendono un qualche servizio di questo tipo.

È chiaro altresì da dove è possibile sopprimere la benevolenza e rendere ⟨i soggetti⟩ privi di benevolenza: ⟨mostrando⟩ 1385b
o che rendono un servizio o l'hanno reso in vista di loro stessi (ciò, si è detto, non è benevolenza), o che è avvenuto per caso, o che ne sono stati costretti, o che hanno restituito ma non hanno donato, sia sapendolo, sia non: ché, in entrambi i casi qualcosa è in cambio di qualcosa; per cui neppure così può 5
essererci benevolenza.

E bisogna esaminare nell'ambito di tutte quante le categorie, giacché la benevolenza esiste o perché esiste questa data cosa⁴⁰, o perché esiste una cosa di una data quantità, o una cosa di una data qualità, o in un tempo, o in un luogo. E si ha un segno ⟨di mancanza di benevolenza⟩ se non ci hanno reso un servizio minore⁴¹, o ⟨se lo hanno reso anche⟩ ai nemici, o ⟨se hanno reso loro servizi⟩ identici, o uguali, o maggiori: è evidente, infatti, che queste cose non sono a nostro vantaggio; oppure, se ⟨ci hanno resi servizi⟩ pur sapendo che erano cose insignificanti, giacché nessuno riconosce d'aver bisogno di cose insignificanti.

38. L'episodio cui si riferisce Aristotele è ignoto.

39. Accolgo la correzione di Kassel e leggo ταῦτα in luogo di ταῦτά («in rapporto alle medesime situazioni»).

40. Riferimento alla sostanza o, più precisamente, alla sostanza individuale, caratterizzata dall'essere «un certo questo (τόδε τι)» (cfr. *Cat.*, 3b 10), ossia un «alcunché di determinato». Espressione echeggiata dal presente τοδί.

41. In tal caso, infatti, si ha contraccambio: condizione che Aristotele ha appena annoverato tra quelle da addurre per argomentare l'assenza di benevolenza.

II, 8

⟨La compassione⟩

10 Anche dell'usare benevolenza e del mancare di benevolenza si è detto. Diciamo invece quali cose sono compassionevoli e per quali persone si ha compassione e versando i soggetti in quale stato.

Ebbene, la compassione sia una sorta di dolore per un male capace di distruggere e di arrecare sofferenza che risulta capitare a chi ne è immeritevole, male che anche il soggetto
 15 potrebbe inoltre opinare di patire, o che ⟨patisca⟩ qualcuno dei suoi, e questo quando appaia vicino. È chiaro, infatti, che necessariamente proverà compassione chi sta per essere tale da poter ritenere di patire, egli stesso o qualcuno dei suoi, un qualche male, e un male di tal fatta quale s'è enunciato nella definizione, o simile, o vicino. Per questo, non provano com-
 20 passione né coloro che sono andati completamente in rovina (infatti, ritengono di non patire più niente, giacché hanno patito), né coloro che pensano di essere felici al massimo grado, ma sono tracotanti. Ché, se si pensa che sussistano tutti quanti i beni, evidentemente ⟨si pensa che sussista⟩ anche il non poter patire nessun male, giacché anche questo s'annovera tra i beni.

Invece, sono di tal fatta da pensare di poter patire, ⟨1⟩ co-
 25 loro che hanno già patito ⟨2⟩ e coloro che sono già sfuggiti ⟨ai mali⟩; ⟨3⟩ ancora, i vecchi, sia per il fatto di essere saggi, sia per la ⟨loro⟩ esperienza, ⟨4⟩ i poveri, ⟨5⟩ quelli che sono piuttosto vili, ossia ⟨timorosi⟩ in misura maggiore ⟨di quanto si debba⟩ e ⟨6⟩ coloro che hanno ricevuto un'educazione, giacché sono capaci di calcolare bene. ⟨7⟩ E coloro che hanno genitori, figli e mogli, giacché questi sono cose del soggetto, e possono patire le cose che abbiamo detto. ⟨8⟩ E coloro che
 30 non si trovano né in un'affezione propria del coraggio, come nell'ira o nell'animosità (giacché queste ⟨affezioni⟩ sono incapaci di far pensare ciò che sarà), né in una disposizione incline alla tracotanza (giacché anche costoro sono incapaci di pensare il fatto che soffriranno qualcosa). Al contrario, ⟨provano compassione⟩ coloro che stanno a mezzo tra queste, pur-

ché in verità non abbiano eccessiva paura: ché, non provano compassione coloro che sono turbati, per il fatto di essere accanto all'affezione propria. <9> E <si prova compassione> se si pensi che alcuni si annoverano tra le persone a modo, giacché chi ritiene che non vi si annoveri nessuno, riterrà che tutti sono degni di male. <10> E, in senso complessivo, quando ci si disponga così da ricordare che cose siffatte sono capitate o a sé o a qualcuna delle proprie persone, o da aspettarsi che arriveranno a sé o a qualcuna delle proprie persone. 1386a

S'è detto, dunque, in quale stato si versa quando si prova compassione; invece, le cose per le quali si prova compassione sono evidenti dalla definizione: in effetti, quante fra quelle dolorose e atroci sono capaci di distruggere, sono tutte compassionevoli, e quante sono capaci di morte, e tutti quei mali di rilevante entità dei quali è causa la sorte. Sono cose atroci e capaci di distruggere, le morti, le sevizie dei corpi, i maltrattamenti, la vecchiaia, le malattie e la mancanza di nutrimento; sono invece mali di cui è causa la sorte, la mancanza di amici, un numero ridotto di amici (per questo è compassionevole l'essere strappati dagli amici e dai congiunti), la bruttezza, la debolezza, l'infermità, il fatto che sia sopraggiunto qualche male là da dove sarebbe stato conveniente che sussistesse qualche bene, una circostanza siffatta ripetuta più volte, il fatto che si verifichi qualche bene dopo che la persona ha patito, come a Diopite⁴², quando <già> era morto, furono inviati i <doni> da parte del re e il fatto che o non si sia verificato alcun bene, o che non si abbia godimento di quelli verificatisi. 10 15

Le cose per le quali si prova compassione sono, dunque, queste. E si prova compassione per le persone che si conoscono, se non siano molto vicine per parentela (a costoro ci si rapporta come a se stessi, se si dovesse <patire>); per questo, come dicono, Amasi non pianse per il figlio condotto a morire, ma per l'amico che gli chiedeva la carità⁴³, giacché questo 20

42. Generale ateniese difeso da Demostene (cfr. *Ol.*, CLIX, 4).

43. Il medesimo fatto è narrato da Erodoto a proposito di Pammenito (cfr. III, 14 sgg.). C'è chi ha pensato a una svista di Aristotele (cfr. *PLEBE, op. cit.*, p. 90, nota 18),

fatto è compassionevole, quello invece terribile. In effetti, ciò che è terribile è diverso da ciò che è compassionevole, ed è più degno di lacrime di ciò che è compassionevole, e sovente è utile per il contrario. Ché, non si prova compassione quando
 25 ciò che è terribile è vicino ai soggetti), e si prova compassione per le persone simili secondo l'età, secondo i costumi, secondo gli stati, secondo i principi, secondo le stirpi: giacché in tutti questi casi appare in misura maggiore che ⟨il male⟩ potrebbe sussistere anche per il soggetto in questione. Ché, in senso generale, anche qui bisogna assumere che, di tutte quelle cose di cui si ha paura per se stessi, di queste, se avvengono per gli altri, si ha compassione.

30 Poiché le sofferenze che appaiono vicine sono compassionevoli, ma per quelle che si sono prodotte diecimila anni fa o che saranno, dal momento che né si aspettano, né si ricordano, o non si prova totalmente compassione, o ⟨non se ne prova⟩ in maniera simile, è necessario che coloro che completano l'effetto della parola con figure e voci e vesti e, in generale, con una dissimulazione, siano più compassionevoli (giacché
 35 in tutta chiarezza rendono il male più vicino, rappresentandolo davanti agli occhi o come cose future, o come cose che sono state, e le cose che si sono avute recentemente o future
 1386b sono in fretta compassionevoli). Per questo lo sono anche i segni⁴⁴, come le vesti di coloro che hanno patito e tutte le cose di questo tipo, e le azioni e le parole e quante altre cose sono proprie di quelli che si trovano nella sofferenza: per esempio, di quelli che già muoiono. Ed è compassionevole al massimo
 5 grado il fatto che siano delle persone dabbene a trovarsi nelle circostanze siffatte. Ché, tutte queste cose, per il fatto di apparire vicine, producono maggiormente la compassione, nella supposizione e che ⟨la persona⟩ ne è indegna, e che la sofferenza è in tutta evidenza sotto gli occhi.

ma forse è più ragionevole credere che si tratti di apoftegmi attribuiti dalla tradizione a più personaggi, in virtù del loro carattere gnomico e pedagogico, in ogni caso edificante.

44. Discostandomi da Ross, che pensa alla caduta di un καί all'inizio («e che per questo ecc.»), seguo qui la lezione tradita (διὰ τοῦτο καί), la quale conferisce al testo piena intelligibilità e scioltezza all'espressione.

II, 9

〈*Lo sdegno*〉

All'avere compassione si oppone massimamente ciò che chiamano sdegnarsi. In effetti, al provare dolore per gli insuccessi immeritati è opposto, in qualche modo e a partire dallo stesso carattere, il provare dolore per i successi immeritati. Ed entrambe le affezioni sono proprie di un carattere di buona qualità: infatti, nel caso di coloro che hanno immeritatamente insuccesso si deve condividere il dolore e avere compassione, mentre nel caso di coloro che 〈immeritatamente〉 hanno successo ci si deve sdegnare. Infatti, ciò che arriva al di là del merito è ingiusto. Per questo anche agli dèi attribuiamo lo sdegnarsi.

Si potrebbe opinare che anche l'invidia si opponga nello stesso modo al provare compassione, nella convinzione che sia vicina e identica allo sdegnarsi; ma è un'altra cosa. Ché, anche l'invidia è un dolore che sconvolge e 〈che si prova〉 nel caso di un successo, ma non di chi è immeritevole, bensì di chi è uguale o simile.

Però il fatto che il soggetto provi dolore non perché gli capiterà qualcosa di diverso, ma a causa del vicino stesso, deve appartenere parimenti a tutte 〈queste affezioni〉: ché, se il dolore e il turbamento sussistano per questo motivo, ossia perché al soggetto deriverà qualcosa di cattivo dal successo dell'altra persona, non si avranno più invidia, da una parte, e sdegno, dall'altra, ma paura.

È chiaro che a queste seguiranno anche le affezioni contrarie. Infatti, chi prova dolore nel caso di coloro che hanno immeritatamente insuccesso, proverà piacere o sarà privo di dolore nel caso di coloro che hanno insuccesso in modo opposto: per esempio, quanto ai patricidi e agli assassini, nessuno che sia di buona qualità si addolorerebbe quando abbiano conseguito una punizione. Ché, si deve gioire nel caso degli individui siffatti, così come anche in quello di coloro che hanno successo conformemente a merito. Infatti, entrambe le cose sono giuste e fanno sì che la persona a modo gioisca, giacché necessariamente spera che le cose che

appartengano all'individuo simile, possano appartenere anche a lei.

1387a E tutte quante queste <affezioni> sono proprie del medesimo carattere, le <affezioni> contrarie di quello contrario, giacché la medesima persona è propensa a gioire del male e invidiosa: infatti, nella misura in cui uno prova dolore per il verificarsi di una cosa che compete <a un altro>, è necessario che costui gioisca nel caso della privazione e della distruzione di questa cosa. Perciò tutte queste <affezioni> sono atte a ostacolare la compassione, e differiscono per le cause che abbiamo detto; per cui tutte quante sono parimenti utili per non rappresentare situazioni compassionevoli.

Per prima cosa diciamo dunque, per ciò che riguarda lo sdegnarsi, con quali persone ci si sdegna e in quali casi e versando i soggetti in quale disposizione; indi, dopo questi <argomenti, parleremo> degli altri.

È chiaro da ciò che si è detto. Ché, se lo sdegnarsi è provare dolore nel caso di chi in tutta evidenza ha immeritatamente successo, innanzitutto è chiaro che non è possibile sdegnarsi nel caso di tutti i beni. Infatti, se una persona è giusta o coraggiosa, o se acquisirà virtù, non ci si sdegnerà per questo (giacché neppure si è compassionevoli nel caso delle <situazioni> opposte a queste), ma nel caso della ricchezza e della potenza e delle cose siffatte: tutte quelle di cui, per esprimerci brevemente, sono meritevoli i buoni e coloro che possiedono i beni di natura⁴⁵, come una buona nascita, salu-

45. Il testo è molto incerto e la diversità delle lezioni è tale da conferirgli un senso opposto. Secondo la lezione del codice Q (καὶ εἰ τὰ ecc.: «anche se possedenti i beni di natura») e la lezione del codice E (καὶ εἰ οἱ: «anche se siano quelli che possiedono i beni di natura»), il possesso dei beni di natura (come una buona nascita, salute, bellezza, ecc.) si rapporta in senso sostanzialmente oppositivo all'essere buoni e, dunque, al fatto che le persone buone siano meritevoli di avere beni quali la ricchezza, la potenza, ecc. Lo prova il valore concessivo delle proposizioni καὶ εἰ ... ἔχοντες, καὶ οἱ ... ἔχοντες. L'idea, insomma, che sarebbe espressa è che meritevoli d'avere ricchezza, potenza, ecc. sono i buoni, «anche se possiedano una buona nascita, salute, bellezza, ecc.»; perciò ci si sdegna quando i primi beni non siano posseduti da tali individui, «anche se dotati» dei secondi beni. Su questa linea, Roemer ha congetturato οὐδ' εἰ τὰ φύσει ἔχουσιν («neppure se possiedono i beni di natura»), per conferire alla frase maggiore scioltezza dal punto di vista espressivo. Invece, secondo la lezione dei restanti codici, fatta propria anche dal testo traslato da Guglielmo di Moerbeke (καὶ οἱ τὰ φύσει ἔχοντες), il significato del passo è che i beni quali la ricchezza e la potenza spettano sia ai buoni, sia a coloro che sono dotati di

te, bellezza e quanti ⟨beni⟩ sono di questo genere. E poiché ciò che è antico è, in tutta evidenza, qualcosa di vicino a ciò che è per natura, è necessario che con coloro che possiedono il medesimo bene, se si trovino a possederlo di recente e per questo abbiano successo, ci si sdegni in misura maggiore. Ché, addolorano di più quelli che sono ricchi di recente che non quelli che lo sono da antica data e per casato. E similmente anche se ⟨si trovino⟩ a comandare, a essere potenti, ad avere molti amici, buoni figli e qualunque dei beni siffatti. E se, in forza di questi, giunga loro qualche altro bene, è lo stesso: infatti, anche in questo caso addolorano maggiormente i nuovi ricchi che comandano in virtù della ⟨loro⟩ ricchezza che non i ricchi di antica data. E similmente anche nel caso degli altri beni. La causa è che alcuni sembrano possedere le cose loro proprie, altri no: infatti, ciò che risulta essere sempre così è vero, per cui gli altri ⟨non sembrano⟩ possedere le cose loro. E poiché ciascuno dei beni non è degno di chi capiti, ma vi sono una certa proporzione e un certo confarsi (per esempio, la bellezza delle armi non si confà al giusto, ma al coraggioso, e la distinzione delle nozze non ⟨si confà⟩ a quelli che sono ricchi di recente, ma a quelli che sono di buon casato), ebbene, se una persona che sia proba non ottenga ciò che le si confà, vi è una situazione che può suscitare sdegno. E ⟨suscita sdegno⟩ il fatto che chi è inferiore disputi con chi è superiore; dunque, ⟨lo suscitano⟩ massimamente coloro che ⟨disputano⟩ nella medesima situazione. Per cui, anche questo è stato detto:

schiva il combattimento di Aiace Telamonio;

Zeus, infatti, si sdegnerebbe con lui, se combattesse con un uomo più
[valente⁴⁶.

beni di natura, quali una buona nascita, la salute e la bellezza. Si tratta di un pensiero che, contrariamente a quanto potrebbe sembrare a tutta prima, è perfettamente congruo con le riflessioni aristoteliche e coerente in se stesso, giacché è chiaro che chi è di buona nascita possa (o debba) avere ricchezza e chi è sano possa (o debba) avere potenza; per cui ci si sdegna se non le possiede, come ci si sdegna se non le possiede chi è buono. Certo, anche la prima linea esegetica esprime un pensiero di per sé del tutto logico e coerente, ma poco congruo (o molto meno congruo) con il rilievo delle righe immediatamente successive, dove il filosofo dichiara che la ricchezza acquisita di recente è motivo di maggior sdegno che non il suo possesso antico e per nascita.

46. *Il.*, IX, 542-543.

1387b Altrimenti, anche se in qualunque modo chi è inferiore
 <disputi> con chi è superiore: per esempio, se il musico <con-
 tenda> con il giusto. Infatti, la giustizia è cosa migliore della
 musica.

5 Ebbene, quanto alle persone con le quali ci si sdegna, e per
 che cosa, è chiaro da queste <considerazioni>; infatti, si tratta
 di queste cose e di quelle di questo tipo.

Le persone sono inclini a sdegnarsi <1> se per caso siano
 degne dei massimi beni e li abbiano acquisiti; in effetti, il
 ritenere meritevoli delle cose simili coloro che non sono simili,
 non è giusto.

<2> In secondo luogo, se si trovino a essere individui dab-
 bene e virtuosi; infatti, pensano bene e odiano le cose in-
 giuste.

10 <3> E se siano amanti dell'onore e aspirino a certe cose, e
 soprattutto se siano amanti dell'onore nell'ambito di quelle
 cose delle quali altri si trovino a essere immeritevoli.

<4> E, in senso complessivo, quelle persone che si ritengono
 meritevoli di cose delle quali non ritengono meritevoli altri,
 sono inclini a sdegnarsi con costoro e di queste cose. Per que-
 sto, coloro che sono servili e meschini e senza amore dell'ono-
 re non sono inclini a sdegnarsi, giacché non vi è niente di cui
 15 ritengano meritevoli se stessi.

Da queste <considerazioni> è evidente nel caso di quali uo-
 mini gravati da sfortune e insuccessi, o per quali persone che
 non raggiungono l'obiettivo si deve gioire o essere privi di
 dolore. Infatti, da ciò che si è detto sono chiare le cose oppo-
 ste; per cui, se il discorso disponga i giudici in un tale stato e
 20 mostri che coloro che ritengono degni di avere compassione,
 anche nelle cose delle quali <li ritengono degni> di avere com-
 passione sono indegni di ottenerla e degni di non ottenerla, è
 impossibile avere compassione.

II, 10

<L'invidia>

È evidente anche in quali circostanze si prova invidia e
 per chi e versando in quale disposizione, se è vero che l'invi-

dia è un certo dolore che concerne le persone simili nel caso di una ⟨loro⟩ felice realizzazione pratica dei beni che si sono detti, non perché il soggetto ne abbia qualcuno, ma a motivo di quelle persone. Infatti, ⟨1⟩ proveranno invidia le persone di natura tale che alcuni sono o appaiono essere simili a loro. Parlo di persone simili secondo la stirpe, secondo la parentela, secondo l'età, secondo gli stati, secondo la fama, secondo le cose che possiedono. 25

⟨2⟩ E quelle cui manca poco dal non possedere ogni cosa (per questo le persone che compiono grandi ⟨imprese⟩ e quelle che hanno successo sono invidiose): giacché ritengono che tutti portino via ciò che è loro proprio. 30

⟨3⟩ E coloro che sono onorati per qualcosa in un modo che li distingue, e soprattutto per la sapienza o per la felicità.

⟨4⟩ E le persone amanti dell'onore sono più inclini all'invidia di quelle prive di amore per l'onore.

⟨5⟩ E quelle che opinano di essere sapienti, giacché sono amanti di onore nella sfera della sapienza.

⟨6⟩ E, in senso complessivo, coloro che sono amanti della fama nell'ambito di qualcosa, sono inclini all'invidia relativamente a questa cosa.

⟨7⟩ E i pusillanimi, giacché a loro ogni cosa sembra essere grande. 35

I beni per i quali si prova invidia sono stati detti: quelle azioni per le quali si ama la reputazione e si ama l'onore, o quelle acquisizioni per le quali si aspira alla fama, e l'invidia ha per oggetto pressoché tutte quante le cose che costituiscono casi della buona sorte, e soprattutto quelle a cui si aspira o che si ritiene di dover avere, oppure quelle per la cui acquisizione si eccelle un poco o si è inferiori di poco. 1388a 5

È evidente anche quali persone si invidiano, giacché al contempo lo si è detto. In effetti, si invidiano ⟨1⟩ quelle vicine: sia per il tempo, sia per il luogo, sia per l'età, sia per la fama. Per cui è stato detto:

infatti la parentela sa anche invidiare⁴⁷.

47. Secondo lo Scoliaсте si tratterebbe di un verso di Eschilo.

10 <2> E le persone in rapporto alle quali si ama l'onore; infatti, si ama l'onore in rapporto agli individui che abbiamo detto, invece nessuno <ama l'onore> in rapporto a quelli che esistevano diecimila anni fa o in rapporto a quelli che esisteranno o che sono morti, né in rapporto a quelli che si trovano alle colonne di Ercole. Né <lo si ama> in rapporto a quelli di cui si ritiene, o da parte dello stesso soggetto o da parte degli altri, di essere molto inferiori, né a quelli dei quali <si ritiene> di essere molto superiori; così anche in rapporto a questo tipo di individui e nell'ambito di questo tipo di cose. E poiché si
 15 ama l'onore in rapporto agli antagonisti e ai rivali in amore e, in senso complessivo, a coloro che tendono alle medesime cose, è inevitabile che si invidi soprattutto questo genere di persone; perciò è stato detto:

anche il ceramista <invidia> il ceramista⁴⁸.

<3> E quelli che, avendo fatto guadagni e avendo avuto successo, costituiscono un rimprovero per i soggetti (ma anche costoro sono le persone loro vicine e simili). Infatti, <diviene> evidente che per loro colpa non conseguono il bene, e ciò, nell'arrecare dolore, produce di conseguenza l'invidia.

<4> E le persone che o possiedono, o hanno acquisito tutte quante quelle cose che ai soggetti erano convenienti o che un tempo avevano acquisito. Perciò i più vecchi invidiano i più giovani e coloro che hanno speso molto per la stessa cosa invidiano quelli che hanno speso poco.

<5> E coloro che o l'hanno conseguita a stento, o non l'hanno conseguita invidiano quelli che l'hanno conseguita celermente.

25 Sono evidenti anche le cose per le quali gioiscono gli individui di questo tipo, e per quali persone, e versando in quale stato: infatti, in quello in cui si versa nel provare dolore, in questo si versa nel provare piacere per le cose contrarie. Per cui, se gli ascoltatori siano stati disposti a versare in questo stato e coloro che ritengono giusto suscitare compassione o

48. ESIODO, *Op.*, 15. Il verso esiodeo, che più precisamente suona: «καὶ κεραμὶ κεραμεὺς κοτέει», è riportato anche in 1381b 16.

conseguire qualche bene siano del tipo di quelli che abbiamo detto, è evidente che non otterranno compassione da parte delle persone che più possono concederla. 30

II, 11

〈L'emulazione〉

Lo stato in cui si versa quando si emula e quali cose si emulano e in quali casi, è chiaro da questo: infatti, se l'emulazione è una sorta di dolore per una presenza manifesta di beni tenuti in gran conto e che al soggetto è possibile acquisire nella cerchia delle persone simili per la natura, non perché li possiede un altro, ma perché non li possiede anche lui (per questo l'emulazione è cosa e conveniente e propria delle persone convenienti, mentre l'invidiare è cosa cattiva e propria delle persone cattive: giacché chi emula, mediante l'emulazione dispone se stesso a conseguire i beni, invece chi invidia, a motivo dell'invidia 〈macchina〉 perché il vicino non li abbia), è necessario che siano inclini all'emulazione 〈1〉 coloro che si ritengono meritevoli dei beni che non possiedono, ma che sarebbe loro possibile possedere⁴⁹. Nessuno, infatti, si riterrebbe meritevole 〈di possedere〉 le cose che in tutta chiarezza sono impossibili (per questo i giovani e i magnanimi sono individui siffatti). 1388b

〈2〉 E coloro ai quali appartengono beni di natura tale da essere degni degli uomini tenuti in gran conto. Questi sono la ricchezza, molti amici, le cariche e tutte le cose di tal genere. Infatti, poiché a loro conviene la qualifica di buoni e tali cose convengono a coloro che sono buoni, emulano, tra i beni, quelli di tal fatta. 5

〈3〉 E coloro che gli altri ritengono meritevoli.

〈4〉 E coloro i cui progenitori o consanguinei o familiari o la cui stirpe o la cui città sono tenuti in gran conto, sono inclini all'emulazione nell'ambito dei beni suddetti: giacché ritengono che siano loro propri, e che essi ne siano meritevoli. 10

49. Con la stragrande maggioranza degli editori accolgo la proposta di Roemer di aggiungere ἐνδεχομένων αὐτοῖς λαβεῖν.

E se sono emulabili i beni tenuti in gran conto, è necessario che siano di questo genere le virtù e tutte quante le cose utili agli altri e atte a beneficarli (infatti, si onorano i benefattori e i buoni), e tutti quanti i beni di cui vi è godimento per i vicini, come la ricchezza, la bellezza e, soprattutto, la salute.

15 È evidente anche chi sono le persone emulabili: ché, sono emulabili (1) coloro che hanno acquisito queste cose e quelle di tal genere. Queste sono quelle che abbiamo detto, come il coraggio, la sapienza, il comando (giacché coloro che comandano possono beneficiare molti).

(2) E coloro ai quali molti vogliono essere simili, o molti
20 (vogliono essere) noti, o molti (vogliono essere) amici, oppure coloro che molti ammirano, o coloro che questi ammirano.

(3) E coloro dei quali si proferiscono lodi ed encomi o da parte di poeti o da parte di logografi.

Invece si disistimano le persone contrarie: giacché la disistima è cosa contraria all'emulazione e il disistimare all'emulare. È necessario che coloro che versano in uno stato
25 tale da emulare alcuni o da essere emulati, siano inclini a disistimare costoro e nelle cose seguenti: ossia tutti quelli che possiedono i mali contrari ai beni emulabili. Perciò spesso si disistimano anche quelli che hanno buona fortuna, quando la (buona) sorte appartenga loro senza i beni tenuti in gran conto.

30 Ebbene, le ragioni in forza delle quali le passioni si ingenerano e si dissolvono, e quelle dalle quali procedono le persuasioni, sono state dette.

II, 12

⟨La giovinezza⟩

Dopo questi argomenti, definiamo le qualità di cui, rispetto ai caratteri, ⟨le persone⟩ si connotano secondo le passioni, gli stati, le età, le sorti. Chiamo «passioni», l'ira, la brama e le cose di questo genere, delle quali abbiamo parlato⁵⁰. «Stati»,

50. Nei capp. 2-11 di questo stesso libro.

le virtù e i vizi; e anche di questi prima s'è detto: sia quali 35
 sceglie ciascun tipo di uomini, sia quali è incline a compie-
 re⁵¹. Invece sono «età» la giovinezza, il vigore degli anni e la
 vecchiaia. Chiamo «sorte» la buona nascita, la ricchezza, la 1389a
 potenza e i loro contrari e, in generale, la buona fortuna e
 quella cattiva.

Ebbene, quanto ai caratteri, i giovani sono inclini alle bra-
 me e tali da compiere le cose che bramano. E, fra le brame
 concernenti il corpo, sono massimamente inclini a seguire 5
 quella relativa alle cose afrodisiache e intemperanti quando
 essa è presente⁵², e sono facili a mutare e incostanti rispetto
 alle brame, e bramano con intensità, ma celermente cessano
 (infatti, le loro volizioni sono acute e non grandi, come la sete
 e la fame di coloro che sono ammalati), e sono inclini all'im-
 petuosità e di impetuosità acuta e tali da seguire l'ira. E sono
 vinti dall'impetuosità, giacché per l'amore dell'onore non si 10
 placano se sono disprezzati, ma si alterano se ritengano di
 essere oggetto d'ingiustizia. E sono amanti dell'onore, ma
 maggiormente sono amanti di vittoria (infatti, la gioventù
 brama la superiorità, e la vittoria è una sorta di superiorità),
 e sono entrambe queste cose più che amanti di ricchezze (non
 sono amanti di ricchezze per il fatto di non avere mai provato 15
 l'indigenza, come l'apoftegma di Pittaco indica ad Amfia-
 rao)⁵³, e non sono di cattivo carattere, bensì di buon caratte-
 re, per il fatto di non aver mai visto molte malvagità, e fa-
 cili da convincere, per il fatto di non aver mai subito molti
 inganni, e sono facili alla speranza: infatti, come gli ubriachi,
 così i giovani sono attraversati da calore ad opera della na-
 tura; al contempo, anche per il fatto di non aver avuto molte 20
 disgrazie.

E vivono per la massima parte di speranza: giacché la spe-
 ranza è del futuro, mentre il ricordo è del passato, e per i

51. Cfr. in particolare *Rh.*, I, 9-10; 12-13.

52. Intendo ταύτης come genitivo assoluto con il participio (οὔσης, παρούσης) sottinteso.

53. Così spiega lo Scoliaсте: «Pittaco diede denaro all'indovino Amfiarao, quegli non volle riceverlo; perciò Pittaco gli disse: "tu non hai ancora provato la brama dell'oro, altrimenti avresti le mani pronte a riceverlo"».

giovani il futuro è molto, invece ciò che è passato è breve. In effetti, il primo giorno non è possibile ricordare niente, ma sperare ogni cosa. E in forza di ciò che si è detto sono inclini
 25 a essere facilmente ingannati (infatti, sperano facilmente), e sono alquanto coraggiosi (infatti, sono impetuosi e facili alla speranza, cose di cui la prima fa sì che non abbiano paura, la seconda che abbiano ardimento: ché nessuno quando è irato ha paura, e lo sperare qualche bene è ardimentoso), e inclini alla vergogna (infatti, non suppongono ancora altre cose bel-
 30 le, ma sono stati educati soltanto dalla legge), e magnanimi (infatti, non sono stati ancora immiseriti dalla vita, ma sono inesperti delle cose necessarie, e il ritenere se stesso degno di grandi cose è magnanimità; e questo è proprio di chi ha facilità alla speranza).

E scelgono di compiere ciò che è bello piuttosto di ciò che è vantaggioso: giacché vivono secondo il carattere più che secondo il calcolo, e il calcolo è proprio di ciò che è vantag-
 35 gioso, mentre la virtù è propria di ciò che è bello.

E sono amanti di amici e amanti di compagni più che le
 1,389b altre età, per il fatto di rallegrarsi di vivere assieme e di non giudicare mai niente in rapporto al vantaggio; per cui, neppure gli amici. E commettono tutti quanti i loro errori nella direzione dell'eccesso e del più intenso, contro il detto di Chilone⁵⁴ (infatti, compiono troppo ogni cosa, giacché amano
 5 troppo e odiano troppo e in modo simile fanno tutte le altre cose), e ritengono di conoscere tutto e insistono ⟨su tutto⟩ (infatti, questa è la ragione anche del ⟨fare⟩ troppo ogni cosa), e commettono i loro atti di ingiustizia per tracotanza, non per malvagità.

E sono inclini alla compassione, per il fatto di supporre che tutti sono utili e buoni (giacché misurano quelli che vi stanno
 10 vicino con la loro assenza di cattiveria, per cui suppongono che essi patiscano cose immeritate), e amanti del riso e per questo anche dello scherzo, giacché l'amore dello scherzo è una tracotanza assoggettata a educazione.

54. Si tratta del famoso detto «nulla di troppo», che Aristotele attribuisce a Chilone, uno dei sette sapienti.

II, 13

〈La vecchiaia〉

Il carattere dei giovani è dunque di questo tipo, invece i vecchi e coloro che hanno superato il vigore degli anni derivano la stragrande maggioranza dei loro caratteri da quelli contrari a questi. Ché, per il fatto di aver vissuto molti anni e di essere stati ingannati in più cose e di aver commesso più errori, e che, tra le azioni, quelle malvagie sono di numero maggiore, non affermano neppure alcunché e portano avanti ogni cosa meno di quanto si deve. E non pensano e non fanno niente, e nel manifestare le opinioni sia nell'uno che nell'altro senso sempre aggiungono «forse» e «probabilmente», e dicono ogni cosa in questo modo e niente con certezza. 15 20

E sono di cattivo carattere, giacché il cattivo carattere consiste nel supporre che ogni cosa sia nel verso peggiore.

Inoltre, sono inclini a sospettare il male a motivo della loro incredulità, e sono increduli a motivo dell'esperienza.

E per queste ragioni né amano, né odiano intensamente, ma, secondo il detto di Biante⁵⁵, e amano con l'intenzione che odieranno, e odiano con l'intenzione che ameranno⁵⁶. 25

E sono pusillanimi, per il fatto di essere stati immiseriti dalla vita. Ché, non desiderano nulla di grande né di eccezionale, ma le cose che hanno rapporto con la vita.

E illiberali, giacché il patrimonio costituisce una delle cose necessarie e al contempo, anche in virtù della loro esperienza, sanno che è difficile l'acquisire e che è facile il perdere.

E vili e inclini a tenere anticipatamente ogni cosa; ché, versano in uno stato contrario ai giovani. Infatti, sono freddi, mentre quelli sono ardenti, per cui la vecchiaia ha preparato la strada alla viltà. Infatti, la paura è una sorta di raffreddamento. 30

E amanti della vita, e in misura maggiore nell'ultimo gior-

55. Il primo dei sette sapienti (cfr. ERODOTO, I, 27 e 170). Il suo detto è menzionato anche in 1395a 4.

56. Cfr. anche *infra*, 1395b 26-27.

no, per il fatto che il loro desiderio è di ciò che è assente, e si
35 desidera soprattutto ciò di cui si è bisognosi.

E amanti di sé più di quanto si deve: infatti, anche questa è una sorta di pusillanimità.

1,390a E vivono in funzione di ciò che è vantaggioso, ma non di ciò che è bello, più di quanto si deve, per il fatto di essere amanti di sé. Ché, ciò che è vantaggioso è un bene per l'individuo, mentre ciò che è bello è (un bene) in senso assoluto.

E sono inclini all'impudenza più che alla vergogna, giacché, per il fatto di non darsi uguale preoccupazione del bello e del vantaggioso, disprezzano l'avere opinioni.

5 E difficilmente propensi a sperare, a causa della loro esperienza (infatti, il maggior numero delle cose che si verificano sono cattive, giacché la maggior parte avviene nel senso peggiore) e, inoltre, a causa della loro viltà.

10 E vivono del ricordo più che della speranza: infatti, ciò che resta della vita è poco, mentre ciò che è trascorso è molto, e la speranza è del futuro, mentre il ricordo è delle cose passate. Il che è causa per loro anche del parlare a lungo, dal momento che trascorrono il tempo raccontando ciò che è stato. Infatti, provano piacere nel ricordare.

15 E le loro impetuosità sono, da un lato acute, dall'altro deboli, e alcune brame li hanno abbandonati, altre sono deboli, per cui non sono né inclini alle brame, né propensi ad agire secondo le brame, bensì secondo il guadagno. Perciò le persone di questa età risultano atte alla moderazione: giacché le loro brame sono spente e asservite al guadagno.

E vivono più secondo il calcolo che secondo il carattere, giacché il calcolo è proprio di ciò che è vantaggioso, mentre il carattere è proprio della virtù.

E compiono i loro atti d'ingiustizia per malvagità, non per tracotanza.

20 E anche i vecchi sono inclini alla compassione, ma non per le stesse ragioni dei giovani: questi, infatti, lo sono per filantropia, quelli per debolezza, giacché ritengono di essere prossimi a patire tutte le pene e questo, come abbiamo detto, spinge alla compassione.

Dal che essi sono facili a lamentarsi e non inclini allo scherzo né amanti del riso, dal momento che ciò che è incline al lamento è contrario a ciò che è amante del riso.

Ebbene, i caratteri dei giovani e dei vecchi sono di questo genere, per cui, dal momento che tutti accolgono i discorsi pronunciati per il loro carattere e le persone simili a loro, non è oscuro in che modo, servendosi dei discorsi, risultano tali sia i soggetti che i discorsi. 25

II, 14

⟨L'uomo maturo⟩

Coloro che sono nel vigore degli anni è evidente che, quanto al carattere, saranno a mezzo tra ciascuno di questi due, avendo eliminato l'eccesso, ossia né essendo intensamente ardimentosi (giacché la ⟨prerogativa⟩ siffatta è temerarietà), né temendo troppo, ma rapportandosi in modo bello a entrambi, senza né credere a tutti, né avere sfiducia di tutti, ma giudicando piuttosto secondo il vero e non vivendo né unicamente per ciò che è bello, né per ciò che è vantaggioso, bensì per entrambi, e né per la sordidezza, né per la prodigalità, ma per ciò che le armonizza, e similmente anche in rapporto all'impetuosità e in rapporto alla brama, ed essendo moderati unitamente al coraggio e coraggiosi unitamente alla moderazione. Ché, nei giovani e nei vecchi queste ⟨prerogative⟩ sono divise. Infatti, i giovani sono coraggiosi e incontinenti, i vecchi invece sono moderati e vili. Per esprimerci in generale, da un lato possiedono tutte le une e tutte le altre cose utili che la giovinezza e la vecchiaia separano, dall'altro possiedono la misura e la giusta proporzione di tutte queste cose rispetto a cui ⟨quelle età⟩ eccedono o difettano. 1390b 5

Il corpo è nel vigore dell'età dai trent'anni fino ai trentacinque, l'anima invece intorno ai quarantanove. 10

Per ciò che riguarda la giovinezza e la vecchiaia e il vigore degli anni, di quali caratteri è ciascuna, sia stata detta, dunque, questa quantità di cose.

II, 15

〈La buona nascita〉

Di seguito parliamo dei beni che si hanno ad opera della
 15 sorte: di tutti quelli fra essi grazie ai quali agli uomini sopraggiungono anche i caratteri di una certa qualità.

Ora, carattere proprio di una buona nascita è che chi la possiede sia più amante dell'onore. Tutti quanti, infatti, quando appartenga 〈loro〉 qualcosa, sono soliti accumulare su di esso, e la buona nascita è merito reso agli antenati. E si tratta di 〈un carattere〉 che rende inclini a disistimare anche le persone simili ai propri antenati, per il fatto che le
 20 medesime cose, 〈avvenute〉 in un tempo lontano, sono maggiormente stimate e decantate che se avvengono in un tempo vicino.

Un soggetto è «di buona nascita» conformemente alla virtù della stirpe, mentre è «nobile» in conformità con il fatto di non degenerare dalla sua natura⁵⁷. Cosa che per lo più non capita alle persone di buona nascita, ma la maggior parte di
 25 loro è senza merito. Infatti, nelle stirpi degli uomini si ha un certo raccolto, come nelle cose che nascono di regione in regione, e se talora la stirpe sia buona, per qualche tempo si ingenerano uomini eccezionali, e poi nuovamente regredisce.

Le stirpi di buona natura degenerano verso caratteri alquanto esaltati, come i discendenti di Alcibiade e di Dionisio
 30 il Vecchio⁵⁸, invece quelle posate 〈degenerano〉 verso la rozzezza e l'indolenza, come i discendenti di Cimone, di Pericle e di Socrate⁵⁹.

57. La «buona nascita» (cfr. εὐγένεος) è definita dalla semplice appartenenza a una stirpe illustre, è cioè «eccellenza (ἀρετή) della stirpe» e per questo costituisce un bene della sorte, mentre la «nobiltà» (cfr. γένναϊον) ha come presupposto l'appartenenza a una stirpe illustre, ma in più richiede di mantenersi all'altezza della buona natura di coloro che ne sono all'origine; quella buona natura che, in quanto discendenti di quella stirpe, è detta essere «propria». In tal modo, la nobiltà è più di un bene di natura e implica anche una qualità morale.

58. Il carattere deteriore di Alcibiade il giovane e di Diogene II il giovane, tiranno di Siracusa dal 367 a. C., rispetto ai padri, è attestato, rispettivamente, anche da Lisia (cfr. *Orazioni*, 13; 14) e da Platone (cfr. *Lettera VII*).

59. Nessuna testimonianza oltre a questa di Aristotele si ha circa il carattere rozzo o indolente dei figli di Cimone e di Socrate; l'inettitudine di Paralo e Santippe, i figli di Pericle, è invece sottolineata da PLATONE, *Protagora*, 320a; 328c-d e dallo

II, 16

〈La ricchezza〉

A tutti è possibile vedere manifestamente i caratteri che conseguono alla ricchezza. Infatti, 〈le persone ricche〉 sono tracotanti e burbanzose, poiché subiscono una qualche influenza dall'acquisizione della ricchezza (in effetti, si dispongono così come se possedessero tutti i beni. E la ricchezza è 1391a come una sorta di estimazione del valore delle altre cose; perciò tutte quante risultano acquistabili se essa sussiste⁶⁰); ancora, sono voluttuose e fanfarone: voluttuose per il genere di vita e l'ostentazione della loro felicità, fanfarone e incivili per il fatto che tutte sogliono trascorrere la vita intorno a ciò che 5 da loro è amato e considerato meraviglioso; inoltre, per il fatto di credere che tutti le emulino nelle cose che anch'esse 〈fanno〉.

Al tempo stesso è anche naturale che provino questo (infatti, sono molte le persone che hanno bisogno di coloro che sono possidenti. Donde è stato proferito anche il detto di Simonide sui sapienti e sui ricchi, rivolto alla moglie di Ierone la quale domandava se fosse meglio diventare più potente o 10 ricco. «Ricco», rispose. Infatti disse di vedere i sapienti passare il tempo sulle porte dei ricchi), ed 〈è naturale〉 che ritengano di essere degni di comandare. Infatti pensano di possedere le cose in vista delle quali 〈uno〉 è meritevole di comandare.

E, insomma, il carattere di una persona felice senza intelletto è 〈il carattere〉 proprio della ricchezza⁶¹.

I caratteri 〈della ricchezza〉 sono differenti tra coloro che 15

scolio 118 all'*Alcibiade Primo*, dove si dice che essi furono soprannominati «mangiatori di bietole» (βλιττόμους), ossia «semplicioni».

60. Intendo αὐτοῦ come genitivo assoluto, con ὄντος sottinteso.

61. Accolgo l'aggiunta di un secondo ἥθος proposta da Ross, per la linearità che con essa acquista la frase e la precisione anche sul piano concettuale, oltreché espressivo, che raggiunge il pensiero, in pieno accordo con il tenore del discorso. Secondo la lezione dei codici, infatti, la frase suona «è proprio della ricchezza il carattere della persona felice senza intelletto» (ἥθος πλούτου, A² Γ), oppure «la ricchezza è il carattere proprio della persona felice senza intelletto» (ἥθος πλοῦτος, A²), o «la ricchezza è propria del carattere di una persona felice senza intelletto» (ἥθους ὁ πλοῦτος, codici ΘΠ).

l'hanno acquisita di recente e coloro che ⟨la possiedono⟩ da lunga data per il fatto che i nuovi ricchi ne hanno tutti i vizi in misura maggiore e come ⟨vizi⟩ più perversi (infatti, l'essere un nuovo ricco è come una ineducazione della ricchezza), e commettono atti d'ingiustizia non come ⟨atti⟩ intesi a far del male, bensì, alcuni come ⟨atti⟩ volti alla tracotanza, altri come volti all'intemperanza: per esempio, tendenti al maltrattamento e all'adulterio.

II, 17

⟨La potenza e la buona fortuna⟩

20 Similmente, anche per ciò che riguarda la potenza, circa la stragrande maggioranza dei caratteri è manifesta. Infatti la potenza, da un lato possiede gli stessi ⟨caratteri⟩ della ricchezza, da un altro ⟨caratteri⟩ migliori. Ché, quanto ai caratteri, i potenti sono più amanti dell'onore e più virili dei ricchi, per il fatto di tendere a tutte le opere che è loro possibile compiere in virtù della potenza, e sono più inclini
25 allo zelo per il fatto di doversi prendere cura, essendo costretti a scrutare le cose che concernono la loro potenza, e più maestosi che gravi. Infatti, la loro posizione di prestigio li rende più maestosi, perciò usano misura, e la loro maestosità è dolce e la loro gravità è di aspetto decoroso. E se commettano ingiustizia, non sono ingiusti in piccole cose, bensì in grandi cose.

30 La buona fortuna possiede, a seconda delle sue parti, i caratteri delle cose che abbiamo detto⁶² (a questi, infatti, tendono le fortune che secondo il comune modo di vedere sono le più grandi), e inoltre la buona fortuna mette in condizione di avere vantaggi rispetto a una buona figliolanza e ai beni relativi al corpo.

1391b Pertanto, se a causa della buona fortuna ⟨gli uomini⟩ sono più insolenti e più irrazionali, alla buona fortuna consegue però un solo carattere eccellente, e cioè che ⟨tali uomini⟩ sono amanti degli dèi e trattengono in qualche modo un rapporto

62. Ossia, della buona nascita, della ricchezza e della potenza.

col divino, avendo fiducia in loro in virtù degli avvenimenti che derivano dalla sorte.

Dunque, dei caratteri conformi all'età e alla fortuna si è parlato. Infatti, i <caratteri> contrari di quelli che si son detti 5 sono evidenti dai loro contrari: per esempio, il carattere del povero, dello sfortunato e della persona non potente.

II, 18

<I luoghi comuni ai tre generi di discorso>

Poiché l'uso dei discorsi persuasivi è finalizzato a un giudizio⁶³ (infatti, riguardo alle cose che sappiamo e su cui abbiamo giudicato non vi è affatto più bisogno di un discorso), e lo è sia che, usando il discorso in riferimento a un solo individuo, lo si incoraggi o si scoraggi, come fanno coloro che 10 ammoniscono o che persuadono (infatti, un solo individuo non è per nulla di meno giudice; ché, colui che si deve persuadere, questi, per parlare in modo semplice, è giudice), sia che si parli in riferimento a persone che contendono, sia che si parli in riferimento a un'ipotesi, in modo simile (infatti, è necessario usare il discorso e distruggere le <tesi> opposte, 15 contro le quali si costruisce il discorso come contro uno che contende), e così è pure nei <discorsi> epidittici (infatti, il discorso è composto in riferimento allo spettatore come in riferimento a un giudice, ma, in generale, nei dibattiti politici⁶⁴ è giudice in senso assoluto solo colui che giudica le cose che si ricercano; ché, si ricerca come stanno le cose che sono oggetto di contesa⁶⁵ e quelle sulle quali si delibera), e dei caratteri corrispondenti alle costituzioni si è parlato in precedenza, nell'ambito dei <discorsi> deliberativi⁶⁶, ne consegue 20 che potrebbe esser <già> stato definito come e in forza di quali <argomenti> si devono costruire i discorsi conformi ai caratteri.

63. Cfr. 1377b 20-21.

64. «Dibattiti politici (πολιτικοὶ ἀγῶνες)» è qui espressione complessiva, con la quale Aristotele fa riferimento a entrambi i generi di discorso che hanno carattere politico, ossia a quelli giudiziari e a quelli deliberativi.

65. Si tratta della contesa giudiziaria.

66. Cfr. I, 8.

E poiché, come abbiamo detto⁶⁷, il fine è diverso in ciascun genere dei discorsi, e riguardo a tutti quanti essi si sono assunte opinioni e premesse dalle quali si portano le persuasioni, sia quando si consiglia⁶⁸, sia quando si fa un'epidissi⁶⁹,
 25 sia quando si contende⁷⁰ e, inoltre, sulle cose dalle quali è possibile costruire i discorsi conformi ai caratteri, anche su queste si è definito⁷¹, ci resta da trattare dei ⟨luoghi⟩ comuni. Per tutti, infatti, vi è la necessità di servirsi in più, nei discorsi, del ⟨luogo⟩ relativo al possibile e all'impossibile, e di cercare di dimostrare, gli uni «che sarà», gli altri «che è stato».
 30 Inoltre, il ⟨luogo⟩ concernente la grandezza è comune a tutti quanti i discorsi, giacché tutti fanno uso dello sminuire e dell'amplificare sia quando consigliano, sia quando lodano o biasimano, sia quando accusano o difendono.

1392a Determinati questi ⟨luoghi⟩, cerchiamo di parlare, se abbiamo qualcosa ⟨da dire⟩, degli entimemi in comune e degli esempi, affinché, avendo aggiunto il resto, adempiamo il proposito iniziale⁷².

Tra i ⟨luoghi⟩ comuni, l'amplificare è il più adeguato ai
 5 ⟨discorsi⟩ epidittici, come s'è detto⁷³, il passato a quelli giudiziari (infatti, il giudizio è di queste cose)⁷⁴, il possibile e il futuro a quelli deliberativi⁷⁵.

II, 19

*⟨I luoghi del possibile e dell'impossibile,
 dell'essere stato e del non essere stato, del futuro,
 dell'amplificare e dello sminuire⟩*

⟨I⟩ Innanzitutto parliamo del possibile e dell'impossibile.

⟨I⟩ Ebbene, se sia possibile che il contrario o sia o sia stato,
 10 tutti converranno che anche il contrario è possibile: per esem-

67. Cfr. 1358a 1 sgg.

68. Cfr. I, 4-8.

69. Cfr. I, 9.

70. Cfr. I, 10-14.

71. Cfr. II, 13-17.

72. Cfr. 1358a 12-16; 26-28.

73. Cfr. 1368a 26-29.

74. Cfr. 1358b 5.

75. Cfr. 1358b 4-5.

pio, se è possibile che un uomo sia guarito, ⟨è possibile⟩ anche che sia ammalato. Infatti, la potenza dei contrari in quanto contrari è la medesima.

⟨2⟩ E se il simile è possibile, lo è anche il simile.

⟨3⟩ E se è possibile ciò che è più difficile, lo è anche ciò che è più facile.

⟨4⟩ E se è possibile che la cosa venga all'essere come accurata e bella, è possibile che venga all'essere anche in senso generale: infatti, è più difficile che vi sia una casa bella che una casa. 15

⟨5⟩ E ciò di cui è possibile che si verifichi l'inizio, ⟨è possibile che si verifichi⟩ anche la fine, giacché nessuna delle cose impossibili si verifica né inizia a verificarsi: per esempio, il fatto che la diagonale sia commensurabile⁷⁶ né potrebbe aver incominciato a verificarsi, né si verifica.

⟨6⟩ E ciò di cui ⟨è possibile⟩ la fine, è possibile anche l'inizio: infatti, tutte quante le cose vengono all'essere dall'inizio.

⟨7⟩ E se è possibile che venga all'essere ciò che è ultimo per l'essenza o per la generazione, ⟨è possibile che venga all'essere⟩ anche ciò che è anteriore: per esempio, se è possibile che venga all'essere un uomo, ⟨è possibile⟩ che venga all'essere anche un bambino (giacché esso viene all'essere prima), e ⟨se è possibile che venga all'essere⟩ un bambino, ⟨è possibile che venga all'essere⟩ anche un uomo (infatti, anche quello è principio). 20

⟨8⟩ E ⟨sono possibili⟩ le cose di cui si ha amore o desiderio: giacché nessuno per lo più ama né desidera una cosa impossibile.

⟨9⟩ E le cose di cui si hanno scienze e arti, è possibile e che siano e che vengano all'essere. 25

⟨10⟩ E ⟨sono possibili⟩ tutte quelle il cui principio della generazione risiede in quelle cose che noi potremmo costringere o persuadere; e queste sono le cose di cui siamo più forti o padroni o amici.

⟨11⟩ E delle cose di cui sono possibili le parti, è possibile anche l'intero e di quelle di cui è possibile l'intero, sono per lo

76. S'intende la diagonale con il lato del quadrato.

più possibili anche le parti. Ché, se è possibile che vengano
 30 all'essere la suola e la punta e la tomaia, è possibile che ven-
 gano all'essere anche le calzature, e (se è possibile che venga-
 no all'essere) le calzature, (è possibile che vengano all'essere)
 anche la suola, la punta e la tomaia.

1392b (12) E se l'intero genere fa parte delle cose che possono
 venire all'essere, (può venire all'essere) anche la specie, e se
 (può venire all'essere) la specie, (può venire all'essere) anche
 il genere: per esempio, se è possibile che venga all'essere una
 nave, (è possibile che venga all'essere) anche una triremi e se
 (è possibile che venga all'essere) una triremi, (è possibile che
 venga all'essere) anche una nave.

(13) E se (è possibile) una delle due cose che per natura
 sono l'una in rapporto all'altra, (è possibile) anche l'altra: per
 esempio, se (è possibile) il doppio, (è possibile) anche la metà,
 5 e se (è possibile) la metà, (è possibile) anche il doppio.

(14) E se è possibile che (una cosa) venga all'essere anche
 senz'arte e preparazione, è possibile in misura maggiore che
 (venga all'essere) in virtù di un'arte e di una cura. Donde,
 anche, da Agatone è stato detto

e in realtà è proprio dell'arte fare alcune cose, altre invece
 ci sopraggiungono per necessità e per sorte⁷⁷.

10 (15) E se (una cosa) è possibile alle persone peggiori, infe-
 riori e più stolte, lo è in misura maggiore a quelle contrarie, al
 modo in cui anche Isocrate disse che sarebbe terribile se Eu-
 tino avesse imparato, ma egli non fosse in grado in futuro di
 fare una scoperta.

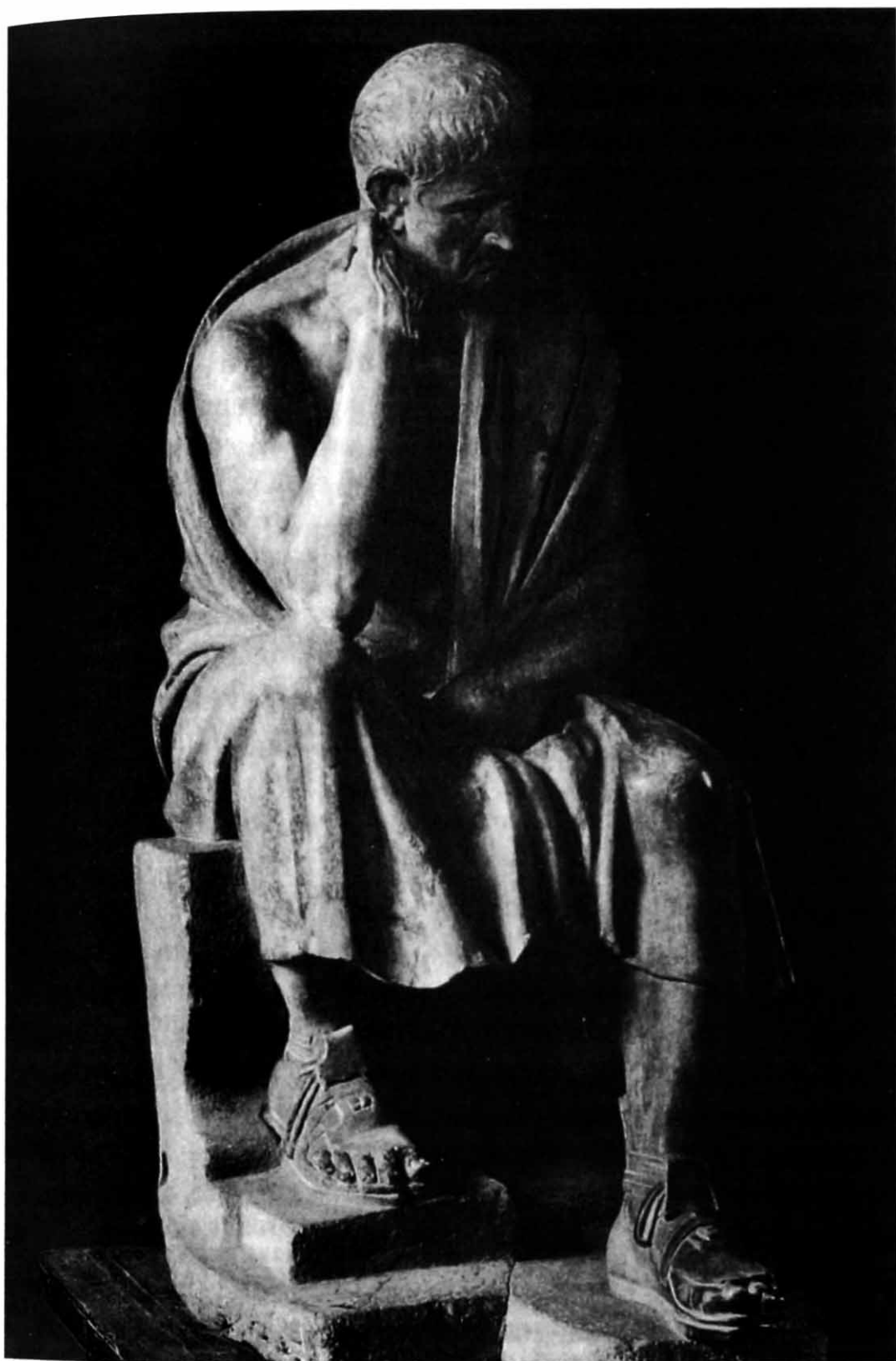
Per ciò che riguarda l'impossibile, è chiaro che deriva dai
 (luoghi) contrari a quelli che abbiamo esposto.

15 (II) Se (una cosa) sia stata, bisogna indagare muovendo da
 questi (luoghi).

(I) Ché, innanzitutto, se è venuto all'essere⁷⁸ ciò che per

77. Fr. 9 Nauck. A questi versi di Agatone Aristotele fa riferimento anche in *Poetica*, 1456a 24, ma senza citarli.

78. Vale la pena di precisare che «esser venuto all'essere» e «essere stato» corrispondono entrambi a γενέσθαι. Così, ovviamente, anche per gli altri tempi del verbo.



Presunto ritratto di Aristotele
(Roma, Palazzo Spada).

natura viene all'essere di meno, verrà all'essere anche ciò che vi viene maggiormente.

⟨2⟩ E se è venuto all'essere ciò che è solito venirvi per ultimo, è venuto all'essere anche ciò che ⟨suole venirvi⟩ anteriormente: per esempio, se si è dimenticato, un tempo si imparò questa cosa.

⟨3⟩ E se ⟨una cosa⟩ era possibile e si voleva, la si è compiuta: giacché tutti, quando abbiano voluto ⟨una cosa⟩ ed essa rientra nelle loro possibilità, la compiono. Infatti, non vi è nessun impedimento. 20

⟨4⟩ Inoltre, se era possibile e nessuna delle cose esterne la ostacolava; ⟨5⟩ e se era possibile e ⟨il soggetto⟩ era irato; ⟨6⟩ e se era possibile e ⟨il soggetto⟩ la bramava. Infatti, le cose cui ⟨gli uomini⟩ aspiravano, se siano possibili, per lo più le compiono: i malvagi, a causa della loro intemperanza; le persone a modo, perché desiderano le cose convenienti.

⟨7⟩ E se si stava per compiere ⟨una cosa⟩⁷⁹: infatti, è verisimile che colui che stava per ⟨compierla⟩, l'abbia anche compiuta. 25

⟨8⟩ E se sono venute all'essere tutte le cose che per natura o sono prima di una data cosa, o sono in vista di essa: per esempio, se è lampeggiato, è anche tuonato e se si è sperimentato ⟨qualcosa⟩, lo si è anche compiuto.

⟨9⟩ E se sono venute all'essere tutte le cose che per natura vengono all'essere da ultimo o ciò in vista di cui esse vengono all'essere, ⟨sono venuti all'essere⟩ anche ciò che è anteriore e ciò che è in vista di quella cosa: per esempio, se è tuonato, è 30

79. La lezione dei manoscritti (καὶ εἰ ἔμελλε γίγνεσθαι καὶ ποιεῖν) non è del tutto soddisfacente, per la durezza espressiva che ingenera il dover sottintendere a ἔμελλε due diversi soggetti, in rapporto con i due infiniti («e se ⟨la cosa⟩ stava per venire all'essere e ⟨la persona⟩ stava per compierla»). Sarebbe risultato più sciolto ποιεῖσθαι («e se ⟨la cosa⟩ stava per venire all'essere ed essere compiuta»). Per ovviare all'inconveniente, Spengel ha pensato a un'aggiunta e ha espunto γίγνεσθαι καὶ («e se si stava per compiere ⟨una cosa⟩»). Ross ha proposto di espungere γίγνεσθαι e di porre una virgola dopo ἔμελλε, in modo da conferire a εἰ ἔμελλε valore di protasi e da far dipendere, nell'apodosi, l'infinito ποιεῖν da un sottinteso δυνατόν ἐστι, come in molti luoghi precedenti («e se si era in procinto ⟨di compiere una cosa⟩, è anche ⟨possibile⟩ compierla»). Ma con ciò si spezza la linea espressiva secondo cui sono formulati gli ultimi luoghi, nei quali non si dice l'apodosi. Mi sembra perciò preferibile la proposta di Spengel, che ho adottato, anche se la congettura di correggere ποιεῖν in ποιεῖσθαι potrebbe avanzare qualche titolo di plausibilità.

anche lampeggiato e se si è compiuto qualcosa, lo si è anche sperimentato.

Di tutte queste, le une sono cose che stanno così di necessità, le altre per lo più.

Per quanto attiene al non essere stato, è evidente che ⟨i luoghi⟩ derivano dagli ⟨argomenti⟩ contrari a quelli che abbiamo detto.

139,3a ⟨III⟩ Anche per ciò che riguarda il futuro, è chiaro che ⟨i luoghi⟩ derivano dai medesimi ⟨argomenti⟩. Infatti,

⟨1⟩ ciò che è nella possibilità e nella volontà, sarà un esistente;

⟨2⟩ e le cose che sussistono nel desiderio e nell'ira e nel calcolo accompagnato da possibilità, queste cose esisteranno anche nell'impulso di fare o nell'intenzione. Infatti, per lo più
5 vengono all'essere le cose che stanno per ⟨essere compiute⟩⁸⁰ piuttosto che quelle che non stanno per ⟨essere compiute⟩.

⟨3⟩ E se prima sono venute all'essere tutte le cose che per natura vengono all'essere anteriormente: per esempio, se si ammassano nuvole, è verisimile che piova.

⟨4⟩ E se è venuto all'essere ciò che è in vista di una data cosa, è verisimile che venga all'essere anche questa cosa: per esempio, se ⟨è venuta all'essere⟩ la pietra di fondazione, ⟨è verisimile che venga all'essere⟩ anche la casa.

10 ⟨IV⟩ Per quanto riguarda la grandezza e la piccolezza dei fatti, l'esser maggiore o minore e, in senso complessivo, cose grandi o piccole, ⟨l'argomentazione⟩ per noi è evidente da ciò che si è detto in precedenza. Infatti, nel quadro dei discorsi deliberativi si è parlato della grandezza dei beni e dell'essere maggiore e minore in senso assoluto⁸¹; di conseguenza, poiché in corrispondenza con ciascuno dei discorsi il fine che si è
15 proposto costituisce un bene, ossia il vantaggioso, il bello e il giusto⁸², è evidente che tutti devono assumere le amplifica-

80. «Le cose che stanno per (τὰ μέλλοντα) essere compiute» e quelle che «esisteranno nell'intenzione (ἐν ... μελλήσει)» sono chiaramente le stesse, com'è evidente già dalla medesima espressione linguistica.

81. Cfr. I, 7.

82. Cfr. 1358b 20-29, ove si stabilisce che il vantaggioso è il fine del discorso deliberativo, il giusto quello del discorso giudiziario e il bello il fine del discorso epidittico.

zioni tramite quegli *⟨argomenti⟩*. Invece, il condurre un'ulteriore ricerca sulla grandezza in senso assoluto e sulla superiorità oltre questi *⟨argomenti⟩*, è un vuoto parlare. Infatti, rispetto all'uso i singoli fatti sono più importanti di quelli universali.

Riguardo, dunque, al possibile e all'impossibile, e se *⟨qualcosa⟩* è stato o non è stato, e se sarà o non sarà e, inoltre, riguardo alla grandezza e alla piccolezza dei fatti, siano stati esposti questi *⟨luoghi⟩*. 20

II, 20

⟨L'esempio⟩

Resta da parlare delle persuasioni comuni a tutti *⟨i discorsi⟩*, se è vero che si è detto di quelle proprie.

Le persuasioni comuni sono due per il genere: l'esempio e l'entimema. Infatti, la massima è una parte dell'entimema. 25

Dapprima parliamo dunque dell'esempio: infatti, l'esempio è simile all'induzione, e l'induzione è un principio.

Due sono le specie di esempi: in effetti, una specie di esempio è l'enunciare le cose che sono state anteriormente, l'altra il produrle lo stesso soggetto. Di queste *⟨ultime⟩*, una *⟨specie⟩* è la parabola, l'altra sono le favole: per esempio, quelle di Esopo e quelle libiche⁸³. 30

L'enunciare i fatti⁸⁴ è qualcosa di questo genere: come se si dicesse che bisogna preparare una spedizione militare contro il re⁸⁵ e non permettere che l'Egitto venga sottomesso⁸⁶: ed infatti in precedenza Dario non passò *⟨in Europa⟩* prima d'essersi impadronito dell'Egitto, ma vi passò dopo essersene impadronito, e a sua volta Serse non mise mano *⟨a nessuna spedizione⟩* prima d'essersi impadronito *⟨dell'Egitto⟩*, ma passò *⟨in Europa⟩* dopo essersene impadronito; di conseguen- 1393b

83. Ossia le favole con gli animali per soggetto (cfr. QUINTILIANO, V, 11, 20).

84. Ossia, l'enunciare le cose che sono state anteriormente (la prima specie dell'esempio).

85. Il re persiano, o anche il Gran Re.

86. Si fa riferimento alla spedizione militare di Artaserse III di Ocho del 354-351, o del 343-341 a. C.

za, anche costui passerà (in Europa) qualora se ne sia impadronito; perciò non bisogna permetterglielo.

I discorsi socratici costituiscono una parabola: per esempio, se si dicesse che non devono comandare persone tirate a sorte. Ché, sarebbe una (situazione) simile a quella in cui si sorteggiassero gli atleti: (verrebbero scelti) non coloro che sono in grado di gareggiare, ma coloro che escono a sorte; o si sorteggiasse quale dei marinai deve governare il timone: come se dovesse essere quello che capita e non chi conosce⁸⁷.

La favola è quale quella di Stesicoro su Falaride o quella di Esopo sul demagogo. Infatti, poiché gli abitanti di Imera avevano scelto Falaride⁸⁸ come autocrate e stavano per dargli una guardia del corpo, Stesicoro, dopo aver discusso le altre (questioni), raccontò loro una favola, e cioè che un cavallo occupava da solo un prato ma, giunto un cervo e rovinando il pascolo, poiché voleva vendicarsi, chiese a un tale uomo se poteva punire assieme a lui il cervo; quegli disse (che l'avrebbe fatto) se (il cavallo) avesse assunto un freno ed egli fosse salito su di lui con dei giavellotti. Ma, dopo che fu d'accordo e (quegli) gli salì sopra, invece di compiere la sua vendetta il cavallo servì l'uomo. «Così anche voi — disse — nel volervi vendicare dei nemici badate di non avere lo stesso patimento del cavallo. Infatti, avete già un freno, avendo scelto come generale un autocrate. E se gli avete dato una guardia e avete lasciato che vi sia salito sopra, servite già a Falaride»⁸⁹. Ed Esopo, parlando davanti al popolo di Samo quando un demagogo era giudicato per un delitto capitale, raccontò che una volpe mentre attraversava un fiume si allontanò fino a un dirupo e, non essendo in grado di andarsene, soffrì per molto tempo; che molte zecche si erano impossessate di essa e che un riccio che girovagava, quando la vide, avutane pietà le chiese se potesse toglierle le zecche, ma essa non lo permise; richiestole perché mai, rispose: «perché queste sono già piene

87. Cfr. anche SENOFONTE, *Memorabili*, I, 2, 9.

88. Tiranno di Agrigento nel VI sec. a. C., noto per la sua crudeltà.

89. Fr. 104a (281a) Page.

di me e mi succhiano poco sangue, ma qualora togliate queste, altre, venendo affamate, mi succhieranno il sangue che resta». «Dunque anche a voi, uomini di Samo, questi non recherà più alcun danno (infatti, è ricco), ma se metteste a morte costui verranno altri che sono poveri, i quali, derubandovi, vi prenderanno il resto»⁹⁰. 30 1394a

Le favole sono discorsi tenuti dinanzi al popolo, e possiedono questo di buono, che mentre è difficile trovare fatti simili che siano accaduti, è più facile <trovare> delle favole. Si devono costruire, come anche le parabole, <solo> nel caso di 5 essere capaci di scorgere ciò che è simile; cosa che è più facile muovendo dalla filosofia. Pertanto, gli <argomenti> mediante le favole sono più facili a procurarsi, ma in rapporto al deliberare sono più utili quelli mediante i fatti: ché, le cose future sono per lo più simili a quelle passate.

Degli esempi non si deve far uso come di dimostrazioni quando si possiedono entimemi (infatti, la persuasione si effettua mediante questi), ma, quando si possiedono entimemi, <bisogna fare uso degli esempi> come di testimonianze, servendosi come epilogo agli entimemi. Infatti, se sono anteposti, assomigliano a un'induzione, ma l'induzione non è cosa propria dei <discorsi> retorici, tranne che in pochi casi; invece, detti all'epilogo, <essi assomigliano> a testimonianze, e la testimonianza è persuasiva in ogni caso. Per questo, per chi li antepone vi è la necessità di esporne molti, mentre per chi li 15 pone all'epilogo anche uno solo è sufficiente. Ché, anche una sola testimonianza, se di buona qualità, è utile.

Quante sono, dunque, le specie di esempi, e come e quando bisogna farne uso, è stato detto.

II, 21

<La massima>

Per ciò che riguarda il proferire massime, una volta detto che cos'è una massima, diverrà evidente al sommo grado su 20

90. Cfr. anche PLUTARCO, *Moralia*, 790c-d (*An seni gerenda sit resp.*, XII, 1-2), dove la medesima favola è ascritta a Esopo.

quali argomenti e quando e per chi è conveniente far uso del proferire massime nei discorsi.

Ebbene, la massima è un'enunciazione, che tuttavia non verte su cose singolari, come «di che natura è Ificrate», bensì su cose universali: ma non su tutte, per esempio che «il retto è contrario al curvo», bensì su tutte quelle che hanno a che
 25 fare con le azioni, ossia quelle che possono essere scelte o fuggite in rapporto all'agire. Per cui, poiché il <discorso> che verte su tali cose è un entimema, se si elimina il sillogismo, all'incirca le conclusioni e i principi degli entimemi sono mas-
 30 sime; per esempio:

qualunque uomo sia per natura di retto sentire è necessario che non mai
 30 insegni ai figli ad essere eccezionalmente sapienti⁹¹.

Questo <detto> è, dunque, una massima; ma se viene aggiunta la causa, ossia il perché, il tutto è un entimema. Per esempio:

ché, al di là dell'inerzia che hanno come altro <vizio>, incorrono in una malevola invidia presso i cittadini⁹².

1394b Anche il detto

non vi è un uomo che sia felice in ogni cosa⁹³

e il detto

fra gli uomini non vi è chi sia libero⁹⁴

5 costituiscono una massima; ma si ha un entimema se a queste parole si aggiunge

infatti, <l'uomo> è schiavo o delle ricchezze, o della sorte⁹⁵.

Ora, se la massima è ciò che si è detto, è necessario che della massima si abbiano quattro specie: infatti, sarà o con epilogo o senza epilogo. Pertanto hanno bisogno di una dimostrazione tutte quelle che asseriscono qualcosa di paradossale

91. Cfr. EURIPIDE, *Med.*, 294-295. Il primo verso è parzialmente citato anche alla riga 1394b 19.

92. Cfr. EURIPIDE, *Med.*, 296-297.

93. Cfr. EURIPIDE, fr. 661 Nauck.

94. Cfr. EURIPIDE, *Hecub.*, 863.

95. Cfr. EURIPIDE, *Hecub.*, 864.

o di dibattuto; sono invece senza epilogo tutte quelle che non 10
asseriscono nulla di paradossale. Di queste, è necessario che
le une, per il fatto di essere previamente conosciute, non ab-
biano bisogno di nessun epilogo, per esempio:

per l'uomo l'essere in buona salute è la cosa migliore, come ci sembra⁹⁶
(giacché così risulta ai più); le altre, appena proferite, sono 15
evidenti a chi vi volga lo sguardo, come:

nessuno che non ami sempre è amabile⁹⁷.

Delle <massime> con epilogo, le une sono parte di un enti-
mema, come

qualunque <uomo> sia di retto sentire è necessario che non mai ...,
le altre, pur avendo carattere entimematico, non sono parte 20
di un entimema. E si tratta di quelle che si stimano anche al
massimo grado. Queste sono tutte quelle in cui risulta la cau-
sa di ciò che si proferisce, come nel detto

essendo mortale, non serbare un'ira immortale⁹⁸:

infatti, il dire «non si deve serbare» è una massima, men-
tre l'aggiunta «essendo mortale» costituisce il perché. Simil- 25
mente anche

è necessario che il mortale pensi cose mortali, non che il mortale pensi
cose immortali⁹⁹.

È evidente, dunque, da ciò che si è detto quante specie di
massime vi sono e riguardo a che tipo di oggetto è convenien-
te ciascuna: ché, riguardo a cose su cui si contende o che sono
paradossali non <devono> essere senza epilogo, ma o antepo-
nendo l'epilogo <bisogna> far uso di una massima come della 30
conclusione (per esempio, se qualcuno dicesse «ebbene io,
poiché non si deve né essere oggetto d'invidia, né essere ino-
peroso, nego che si debba fornire un'educazione»), oppure,

96. Secondo Athen. (XV, 694), si tratta di un frammento di Simonide (fr. 146 [651] Page). Altri però lo attribuiscono a Epicarmo (D. K. 23 B 19).

97. Cfr. EURIPIDE, *Troiane*, 1051. Il verso è citato anche in *Eth. eud.*, 1235b 21.

98. Il verso è di un tragediografo sconosciuto. Esso ricompare pressoché iden-
tico nelle *Sent. monost.*, tratte da Menandro.

99. Cfr. EPICARMO, fr. 263 Kaibel; 293 Olivieri; D. K. 23 B 20.

avendo enunciato prima la conclusione, <si deve> proferire ciò che la antecede. Invece, in merito a cose che non sono paradossali, però sono oscure, <si deve far uso di una massima> aggiungendo il perché in modo assai succinto. E in tali casi si
 35 confanno anche gli apoftegmi laconici¹⁰⁰ e i detti in forma di
 1395a enigma: per esempio, se si dicesse ciò che Stesicoro asserì tra i Locri, ossia che non si deve essere tracotanti, perché le cicale non cantino a terra¹⁰¹.

Proferire massime s'adatta all'età dei vecchi, nell'ambito di quelle cose delle quali ciascuno è esperto, cosicché, se il
 5 proferire massime come anche il raccontare miti senza essere di tale età è sconveniente, <il proferirle> in merito a cose di cui si è inesperti, è stolto e segno di mancanza di cultura. Eccone una prova sufficiente: in effetti, i contadini sono soprattutto coniatori di massime e lo danno a vedere facilmente.

Parlare in universale quando l'oggetto non è universale, si confà in una indignazione e in una sciagura, e in questi casi o
 10 quando si inizia o dopo aver dimostrato.

Si deve far uso anche di massime dette ripetutamente e comuni se siano utili: ché, per il fatto di essere comuni, è correntemente ammesso che siano esatte, nella supposizione che tutti ne convengono: per esempio, per chi invita a correre un pericolo persone che prima non hanno fatto sacrifici:

uno solo è il presagio migliore: venire in difesa della patria¹⁰²,
 15 e per <invitare a correre un pericolo> persone che sono inferiori:

Enialio è comune¹⁰³,

100. Ossia, detti brevi ed efficaci, conformi in ciò al modo di parlare degli Spartani.

101. Cfr. STESICORO, fr. 104 Page. L'apoftegma è citato anche *infra*, 1412a 24 e Demetrio, *Sullo stile*, 99 lo attribuisce anche a Dionisio di Siracusa. Come Aristotele precisa in *Histor. anim.*, 556a 21-22, le cicale ci sono soltanto là dove vi sono alberi. Pertanto il fatto che esse «cantino a terra» significa che, in seguito all'abbattimento degli alberi, sono scomparse. E, a sua volta, gli alberi sono abbattuti perché il territorio è stato devastato dai nemici. La frase significa dunque: non bisogna essere tracotanti per non subire una punizione quale un'invasione nemica.

102. Cfr. *Il.*, XII, 243.

103. *Il.*, XVIII, 309. Nei poemi omerici Enialio, che era un'antica divinità della guerra, compare come sinonimo di Ares (cfr. ad es. *Il.*, VII, 166).

e per <invitare> a uccidere i figli dei nemici, anche se non hanno commesso nessuna ingiustizia:

è stolto colui che, dopo aver ucciso il padre, lascia andare i figli¹⁰⁴.

Inoltre, sono massime anche taluni tra i proverbi, come il proverbio «un attico a fianco della propria casa»¹⁰⁵.

20

Le massime si devono proferire anche contro i <detti> che sono diventati di pubblico dominio (dico «diventati di pubblico dominio», per esempio, il detto «conosci te stesso» e quello «nulla di troppo»¹⁰⁶), quando o il carattere debba essere fatto apparire come migliore, o <la massima> sia proferita in modo patetico. Ed è patetica, per esempio, se uno in preda all'ira dica che è falso che si deve conoscere se stessi. Costui, in realtà, se avesse conosciuto se stesso, non si sarebbe mai ritenuto degno di essere generale. E <per far apparire> il carattere come migliore: che non si deve, come affermano, amare con l'intenzione che si odierà, ma piuttosto <che si deve> odiare con l'intenzione che si amerà¹⁰⁷.

25

Si deve manifestare al contempo la propria scelta con l'espressione, altrimenti <si deve> enunciare in epilogo la causa: per esempio, dicendo così: «si deve amare non come dicono i più, ma con l'intenzione che si amerà sempre. Infatti, l'altro modo è proprio di chi è perfido»; oppure così: «il detto non mi si confà. Infatti, bisogna amare l'amico autentico con l'intenzione che lo si amerà sempre» e «neppure <mi si confà> il detto "nulla di troppo". Infatti, si devono odiare troppo quelli che in realtà sono nemici».

30

<Le massime> detengono <la facoltà di dare> un grande, unico aiuto ai discorsi a causa della rozzezza degli ascoltatori, giacché gioiscono se qualcuno, parlando in universale, s'imbatta nelle opinioni che essi parzialmente hanno. Ciò che dico sarà chiaro in questo modo, e al tempo stesso <è chiaro> anche

1395b

104. Verso dai *Cipri* di Stasino (cfr. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Strom.*, VI, p. 747).

105. Cfr. TUCIDIDE, I, 70 e ZENOBIO, II, 28 (*Corpus Proemiographorum Graecorum*, ed. Leutsch-Schneidewin, I, p. 40). Il proverbio sottolinea il pericolo di avere come vicino una persona inquieta, attiva come un attico.

106. Cfr. D. K. 13 A 4; PLATONE, *Protagora*, 343b.

107. Cfr. *ante*, 1389b 24.

5 come bisogna andare a caccia di esse. Infatti, la massima, come si è asserito¹⁰⁸, è una enunciazione universale, e ⟨gli ascoltatori⟩ si rallegnano di una cosa detta in universale che in parte si trovano a supporre: per esempio, se qualcuno per caso abbia consuetudine con vicini o con figli malvagi, accoglierà chi dice che «niente è più gravoso dell'avere vicini»¹⁰⁹ o che «niente è più stolto del fare figli»¹¹⁰, per cui si deve calcolare quali cose ⟨gli ascoltatori⟩ si trovino a supporre in precedenza, e così parlare in universale intorno a esse.

Ebbene, questa è una ⟨possibilità d'⟩uso che possiede il proferire massime, ma ⟨ne possiede⟩ una seconda più forte: infatti, rende i discorsi conformi ai caratteri. E i discorsi possiedono un carattere in tutte le circostanze in cui la scelta deliberata è chiara. Tutte le massime producono questo per il fatto che chi proferisce una massima in universale si rende
15 manifesto in ordine alle ⟨proprie⟩ scelte deliberate, per cui, se le massime siano di buona qualità, fanno sì che colui che le proferisce appaia anche di un carattere di buona qualità.

Dunque, sulla massima: che cos'è, quante sono le sue specie, come bisogna farne uso e quale utilità possiede, siano state dette queste cose.

II, 22

⟨L'entimema⟩

20 In merito agli entimemi, in generale, esponiamo in che modo si deve ricercare e, dopo ciò, ⟨esponiamo⟩ i luoghi¹¹¹. Infatti, ciascuno di questi due ⟨argomenti⟩ costituisce una specie diversa.

Ebbene, in precedenza si è detto¹¹² che l'entimema è un sillogismo, e in che modo è un sillogismo, e in che cosa differisce dai ⟨sillogismi⟩ dialettici. Infatti, non si deve derivare la
25

108. Cfr. *ante*, 1394a 21-22.

109. Cfr. ESiodo, *Op. e gior.*, 346. La massima è richiamata, ma in una forma un po' differente, anche da DEMOSTENE, *Contr. Call.*, 1.

110. Cfr. MENANDRO, *apud* AULO GELIO, *Noct. att.*, II, 23.

111. La definizione dei luoghi costituisce la materia del capitolo successivo, mentre quello presente tratta di come si devono ricercare gli entimemi.

112. Cfr. 1356b 16-18; 1357a 16-22.

conclusione né prendendo le mosse da lontano, né assumendo ogni cosa, giacché la prima circostanza è oscura per via della lunghezza, la seconda è loquacità, per il fatto di dire cose evidenti. In effetti, questa è anche la causa del fatto che, tra le masse, le persone incolte sono più persuasive di quelle acculturate, come i poeti affermano che, presso la massa, gli incolti parlano in un modo più musicale¹¹³: in effetti, gli uni preferiscono le cose comuni e universali, mentre gli altri, partendo dalle cose che sanno, (dicono) anche quelle che sono (loro) vicine. Di conseguenza, non bisogna parlare muovendo da tutte quante le cose che si opinano, ma da quelle che hanno una ben precisa determinazione: o, per esempio, per coloro che giudicano, o rispetto a coloro che vengono accettati; e questo perché in tal modo (ciò che si dice) risulta essere chiaro a tutti quanti, o alla stragrande maggioranza. E non (si deve) concludere muovendo soltanto dalle cose necessarie, ma anche da quelle che sono per lo più.

Ebbene, in primo luogo si deve assumere che, in merito a ciò di cui si deve dire e sillogizzare, sia con un sillogismo politico, sia con uno qualsiasi, è necessario possedere gli (argomenti) che concernono questo (tema): o tutti, o alcuni, giacché, se non se ne possiede nessuno, da niente non si potrebbe concludere. Dico, per esempio: come possiamo consigliare gli Ateniesi se bisogna fare guerra o non bisogna fare guerra senza conoscere qual è la loro potenza, se è navale o terrestre o ambedue, e di che quantità è questa, e quali sono i proventi, o quali gli amici e i nemici; e poi quali guerre hanno combattuto e come, e le altre cose di questo genere? Oppure, (come potremmo) lodarli se non conoscessimo la battaglia navale di Salamina, o la battaglia di Maratona, o ciò che fu compiuto dagli Eraclidi, o qualche altra tra le cose di questo tipo? Ché, tutti lodano a partire dalle cose belle che appartengono, o comunemente si ritiene che appartengano (ai soggetti), e parimenti anche biasimano a partire da quelle contrarie, indagando quale cosa siffatta appartiene loro o comunemente si ritiene vi appartenga: per esempio, che (gli

113. Cfr. EURIPIDE, *Hippol.*, 988-989.

Ateniesi) asservirono gli Elleni, e resero schiavi quelli che si allearono (con loro) e furono valorosi contro il barbaro, cioè
 20 Egineti e Potideesi, e tutte le altre cose di questo genere, se qualche altro errore siffatto appartiene loro. Esattamente come anche coloro che accusano e coloro che difendono, accusano e difendono indagando a partire dalle cose che appartengono (al soggetto).

Non fa alcuna differenza compiere questa medesima cosa riguardo agli Ateniesi o ai Lacedemoni, o a un uomo o a un
 25 dio. In effetti, sia che si diano consigli ad Achille, sia che si lodi e che si biasimi, sia che si accusi e si difenda riguardo a un soggetto, bisogna assumere le cose che gli appartengono o che comunemente si ritiene che gli appartengano, affinché parliamo a partire da queste: lodando o biasimando, se gli appartiene qualcosa di bello o di turpe, accusando o difendendo, se (gli appartiene) alcunché di giusto o di ingiusto,
 30 consigliando, se (gli appartiene) qualcosa di vantaggioso o di dannoso.

E, in modo simile a questi (casi), anche per ciò che riguarda una qualsiasi cosa: per esempio, per ciò che riguarda la giustizia, se (alcunché) è buono o non è buono, (bisogna argomentare) a partire da ciò che appartiene alla giustizia e al bene.

Di conseguenza, poiché risulta anche che tutti dimostrano in questo modo, sia che sillogizzino in maniera più rigorosa,
 1396b sia che sillogizzino in maniera più duttile, (infatti, non fanno assunzioni a partire da ogni cosa, ma da quelle che appartengono a ciascun (soggetto)), ed è chiaro che tramite il discorso è impossibile dimostrare in altro modo, è evidente che, come (s'è detto) nei *Topici*¹¹⁴, è innanzitutto necessario possedere, riguardo a ciascun (soggetto), degli (argomenti) selezionati
 5 nell'ambito delle cose che sono possibili e le più opportune; e riguardo a ciò che si produce nell'imminenza (è necessario) ricercare nello stesso modo, volgendo lo sguardo non ad (argomenti) indeterminati, ma a quelli che appartengono ai soggetti intorno a cui verte il discorso, e circoscrivendone il nu-

114. Cfr. *Top.*, II, 23.

mero maggiore possibile e i più vicini alla questione. Ché, quanti più ⟨argomenti⟩, tra quelli che le appartengono, si possiedano, tanto più facile è dimostrare, e quanto più ⟨siano⟩ vicini ⟨al soggetto⟩, tanto più sono propri e meno comuni. Chiamo ⟨argomenti⟩ comuni il lodare Achille perché è un uomo e perché fa parte dei semidei e perché marciò contro Ilio, dal momento che queste cose appartengono anche a molti altri ⟨soggetti⟩, per cui chi le proferisce¹¹⁵ non loda per nulla di più Achille che Diomede. ⟨Chiamo⟩ proprie, invece, quelle che non sono capitate a nessun altro tranne che ad Achille, come l'uccidere Ettore, il migliore dei Troiani, e Cicno, il quale, essendo invulnerabile, impedì a tutti quanti di sbarcare, e che marciò con l'esercito quando era giovanissimo e non legato da giuramento, e quante altre sono di questo genere.

Un modo della selezione, il primo, è dunque questo: il ⟨modo⟩ dei luoghi. Ma enunciamo gli elementi degli entimemi. Dico che «elemento» e «luogo dell'entimema» sono la stessa cosa¹¹⁶. E innanzitutto parliamo delle cose di cui è necessario dire in primo luogo.

In effetti, degli entimemi vi sono due specie: giacché gli uni sono atti a mostrare che ⟨qualcosa⟩ è o non è, mentre gli altri sono atti a confutare, e la confutazione e il sillogismo differiscono come nei ⟨discorsi⟩ dialettici¹¹⁷. L'entimema atto a mostrare consiste nel concludere muovendo da cose sulle quali si è d'accordo; quello atto a confutare nel trarre come conclusioni le cose sulle quali si è in disaccordo.

Ebbene, riguardo a ciascuna delle specie¹¹⁸, noi possediamo su per giù i luoghi che si annoverano tra quelli utili e necessari. Infatti, riguardo a ciascuna sono state selezionate le protasi; di conseguenza, ⟨possediamo⟩ i luoghi dai quali si devono condurre gli entimemi su una cosa buona o una cattiva, o su una bella o una turpe, o su una giusta o una ingiu-

115. Letteralmente, «la persona siffatta» (ὁ τοιοῦτος).

116. Cfr. anche *infra*, 1403a 17.

117. Cfr. *An. pr.*, 60b 11 e *Soph. el.*, 165a 3, dove la confutazione è definita come il «sillogismo con contraddizione della conclusione»; *Soph. el.*, 168a 38, dove è detta essere il «sillogismo della contraddizione».

118. Ossia a ciascuna delle tre specie di argomenti retorici (così Cope, *Commentary*, II, p. 233; Frese e Cooper nelle loro traduzioni).

sta, e nello stesso modo, per ciò che riguarda i caratteri e le passioni e gli abiti, sono a disposizione i luoghi da noi precedentemente scelti.

1397a Inoltre, assumiamo un altro modo universale concernente tutti quanti ⟨i luoghi⟩, e parliamo annotando i ⟨luoghi⟩ atti a confutare e quelli atti a dimostrare¹¹⁹, e i ⟨luoghi⟩ propri di quelli che appaiono come entimemi, ma non sono entimemi, dal momento che, in realtà, non sono neppure sillogismi¹²⁰.

5 E, dopo che questi ⟨punti⟩ siano stati chiariti, determineremo, per ciò che riguarda le dissoluzioni ⟨delle tesi⟩ e le obiezioni, da dove si devono portare contro gli entimemi¹²¹.

II, 23

⟨I luoghi generali di tutti gli entimemi⟩

⟨1⟩ Un luogo degli ⟨entimemi⟩ atti a mostrare deriva dai contrari. Infatti, si deve vedere se al contrario appartiene il contrario: ⟨a⟩ quando si distrugge ⟨la tesi⟩, se non appartiene,
10 ⟨b⟩ quando invece la si costruisce, se appartiene¹²². Per esempio, ⟨b⟩ che l'essere moderato è un bene: infatti, l'essere incontinente è dannoso; ⟨b⟩ oppure, come nel ⟨discorso⟩ per i Messeni¹²³: «ché, se la guerra è causa dei mali presenti, bisogna raddrizzarli con la pace».

⟨b⟩ se, in verità, neppure con coloro che hanno fatto del male in modo volontario è giusto cadere in collera,
15 neppure se un tale abbia beneficiato qualcuno perché costretto è conveniente dovergli riconoscenza¹²⁴.

119. È la materia del capitolo successivo.

120. È la materia di *Rh.*, II, 24.

121. È la materia di *Rh.*, II, 25.

122. In realtà, questo vale se la tesi da comprovare è affermativa. Ma se è negativa, come risulta dal terzo esempio, se pone cioè che il predicato non appartiene al soggetto, il luogo prescrive che per provarla occorre argomentare che il contrario del predicato non appartiene al contrario del soggetto.

123. Il riferimento è al *Discorso per i Messeni* (o *Messeniano*) di Alcideamante, scritto intorno al 366 a. C. L'esempio si riferisce alla istituzione di una tesi: che la pace elimina i mali presenti. L'argomentazione fa valere che la guerra (il contrario della pace) ha prodotto i mali presenti (contrario di «elimina i mali»).

124. I versi, tratti da un tragediografo sconosciuto, sono citati come fr. 80 nei *Fr. trag. anon.*, Nauck p. 854. Anche questo esempio si riferisce all'istituzione di una tesi: chi ha beneficiato perché costretto, ossia involontariamente, non deve essere oggetto di riconoscenza. L'argomentazione fa valere che chi ha fatto del male invo-

(b) ma se, in verità, tra i mortali è possibile dire menzogne persuasive, è necessario che tu pensi anche il contrario, ossia che molte verità non passibili d'essere credute capitano ai [mortali]¹²⁵.

⟨2⟩ Un altro ⟨luogo⟩ deriva dalle flessioni simili¹²⁶: infatti, 20
deve darsi un'appartenenza o una non appartenenza in modo simile: per esempio, che non ogni cosa giusta è un bene; infatti, lo sarebbe anche «giustamente»; ora, «morire giustamente» non è cosa che può scegliersi.

⟨3⟩ Un altro deriva dai rapporti reciproci: infatti, se a uno dei due termini appartiene l'aver agito in modo bello o giusto, all'altro ⟨deve appartenere⟩ l'aver patito ⟨in modo bello o giusto⟩; e se l'ordinare ⟨è in modo bello o giusto, è in modo bello 25
o giusto⟩ anche l'aver eseguito: per esempio, come ⟨disse⟩ il gabelliere Diomedone¹²⁷ a proposito delle imposte, «se, infatti, per voi non è turpe il vendere, per voi non lo è neppure l'acquistare». E se «in modo bello o giusto» appartiene a chi ha patito, appartiene anche a chi agisce.

Ma in questo è possibile compiere un paralogismo: infatti, se ⟨un tale⟩ patì qualcosa in modo giusto, forse però non ⟨lo patì⟩ per opera tua¹²⁸. Per cui si deve vedere separatamente 30

lontariamente (contrario di «chi ha beneficiato involontariamente») non deve essere oggetto di collera (contrario di «non deve essere oggetto di riconoscenza»). Come si vede, si prova la non appartenenza del predicato («non deve essere oggetto di collera») al soggetto («chi ha beneficiato involontariamente») attraverso la non appartenenza del predicato contrario al soggetto contrario.

125. EURIPIDE, *Thyest.*, fr. 396, Nauck p. 481. Anche quest'esempio si riferisce all'istituzione di una tesi: per gli uomini molte verità sono incredibili. La si comprava facendo valere che al soggetto contrario (molte menzogne) appartiene il predicato contrario, anzi contraddittorio (sono credibili).

126. Sul concetto di flessione (πτῶσις), cfr. 1364b 34.

127. Personaggio del tutto sconosciuto.

128. Secondo la proposta di Sauppe, accolta anche da Ross, espungo δικαίως πέπονθεν, presente nella *translatio* di Guglielmo di Moerbeke e in uno scolio. Il senso del testo è chiaro: se qualcuno ha subito giustamente un male, per esempio una punizione, non è detto che chi glielo ha inflitto, glielo ha inflitto giustamente: per esempio, se non era lui legittimato a punirlo. Per cui, al fine di provare che un tale ha subito giustamente un male, occorre distinguere tra l'infliggere giustamente un male (correlato di «subirlo giustamente») e chi lo infligge giustamente (correlato di «chi lo patisce giustamente»). Occorre cioè distinguere la reciprocità di patire/agire dalla reciprocità di paziente/agente e costruire l'entimema sul termine reciproco opportuno, senza estendere anche al termine reciproco dell'altra relazione ciò che si argomenta in riferimento al termine reciproco della prima: nell'esempio, senza estendere anche all'agente quella giustezza del male inflitto che invece compete soltanto all'agire. Nel qual caso l'entimema si risolverebbe in un paralogismo.

1397b se chi patì fu degno di patire e chi agì <doveva> agire, indi far uso <dell'argomento> in quello dei due modi che è confacente¹²⁹. Talora, infatti, la <corrispondenza> di questo genere è dissonante e nulla impedisce, come nell'*Alcmeone* di Teodette¹³⁰, <di domandare>:

nessuno dei mortali odiava tua madre?;

però <il poeta> dice:

ma è necessario esaminare distinguendo¹³¹.

5 E quando Alfesibea domanda «come», dopo aver pensato dice:

decisero che essa morisse, ma non che io la uccidessi¹³².

Anche il processo concernente Demostene e coloro che uccisero Nicanore¹³³: poiché infatti si giudicò che lo uccisero giustamente, fu parere unanime che morì giustamente. E riguardo a colui che morì a Tebe¹³⁴, sul quale si invita a giudicare se era giusto che morisse, nella supposizione
10 che non fosse ingiusto l'uccidere colui che moriva giustamente.

<4> Un altro deriva dal più e dal meno: per esempio, «se neppure gli dèi conoscono tutte le cose, ancor meno <le conoscono> in realtà gli uomini». In effetti, <vale> questo: «se <una determinazione> non appartiene a colui al quale può appartenere in misura maggiore, è chiaro che <non appartiene> neppure a colui al quale <può appartenere> in misura minore». Il detto «colpisce i vicini colui che in verità <colpisce>
15 anche il padre» deriva da questo: «se sussiste ciò che è in

129. Ossia, costruendolo su quella delle due determinazioni (nell'esempio, su «agire/patire giustamente» o su «agire/patire ad opera tua») che lo configura in modo corretto, vale a dire non paralogistico.

130. Questo celebre tragediografo, che fu allievo di Isocrate e poi di Aristotele, è più volte citato nella *Retorica* (cfr. 1398b 6, 1399a 9, b 30, 1400a 29, 1401a 36).

131. TEODETTE, *Alcmeone*, fr. 2, Nauck p. 801 = Snell, I, p. 231.

132. TEODETTE, *Alcmeone*, fr. 2, Nauck p. 801 = Snell, 72 F 2, p. 231.

133. Quanto a Demostene, è incerto se si tratti dell'oratore o dello stratega. Del tutto sconosciuta l'identità di Nicanore.

134. Non è impossibile che si tratti di Eufrone di Sicione, riguardo al quale cfr. SENOFONTE, *Hellen.*, VII, 3, 5 sgg.

misura minore¹³⁵, sussiste anche ciò che è in misura maggiore». Ché, i padri si colpiscono meno dei vicini. Ora, in realtà, o è così, ossia o «(una determinazione non appartiene) se non appartiene a ciò a cui appartiene in misura maggiore», oppure «(una determinazione appartiene) se appartiene a ciò a cui appartiene in misura minore», a seconda di quale delle due cose si debba mostrare: sia che (la determinazione) appartiene, sia che non (appartiene). Inoltre, se (non appartiene) né in misura maggiore, né in misura minore. Donde s'è detto: 20

anche tuo padre è compassionevole, avendo perso i figli;
ma forse che non lo è Eneo, avendo perso un figlio illustre?¹³⁶

E ancora: se neppure Teseo commise ingiustizia, non (la commise) neppure Alessandro; e se (non la commisero) neppure i Tindaridi, non (la commise) neppure Alessandro; e se Ettore (commise ingiustizia) ai danni di Patroclo, (la commise) anche Alessandro ai danni di Achille¹³⁷. E se neppure gli altri esperti di un'arte sono malvagi, non lo sono neppure i filosofi. E se neppure gli strateghi sono malvagi perché spesso sono mandati a morte, non lo sono neppure i Sofisti. E ancora: 25

se occorre che il cittadino privato abbia cura della vostra gloria, anche voi (dovete aver cura) di quella degli Elleni¹³⁸.

135. Il testo, peraltro parecchio incerto, su questo particolare punto mi sembra intelligibile anche senza l'aggiunta di ὑπάρχον (εἰ τὸ ἥττον ὑπάρχον) ὑπάρχει), proposta da Ross.

136. Questi versi di un tragediografo sconosciuto sono raccolti nei *Fragm. tragic. adespot.*, Nauck p. 855, n. 81. Quanto ai personaggi, è facile che i figli perduti siano Toxeo e Plexippo, uccisi dal nipote Meleagro (ond'è che si è potuto ipotizzare che il tragediografo fosse Antifonte, autore per l'appunto di un *Meleagro*). Chi parla dovrebbe essere allora Altaia, madre di Meleagro e sorella degli uccisi.

137. Gli episodi cui si fa riferimento sono il rapimento della dodicenne Elena da parte di Teseo, aiutato in questo da Piritoo (cfr. APOLLODORO, *Biblioteca*, III, 10, 7; *Epitome*, 1, 23), quello delle figlie di Leucippo da parte dei Dioscuri, qui chiamati Tindaridi perché figli di Tindaro (cfr. APOLLODORO, *Biblioteca*, III, 11, 2), l'uccisione di Patroclo a opera di Ettore (cfr. *Iliade*, XVI) e quella di Achille a opera di Alessandro, o Paride (essa era narrata nell'*Etiopide*, un poema epico andato perduto. Cfr. in proposito APOLLODORO, *Epitome*, 5, 3).

138. Il Dufour (II, p. 117, nota 3) ipotizza, con molta verosimiglianza, che il passo sia tratto da un discorso epidittico in cui l'oratore, come Isocrate nel *Panegirico*, invita un popolo — forse gli Ateniesi — a prendere l'iniziativa della lotta contro i barbari.

30 (5) Un altro (luogo) deriva dal considerare il tempo, come Ificrate nell'orazione) contro Armodio (disse) che,

se, prima di avere operato, avessi ritenuto giusto che mi toccasse la statua nel caso che avessi operato, me l'avreste data. Forse, dunque, che non me la darette dopo che ho operato? Pertanto, non fate promesse quando dovete (avere qualcosa) e non ritiratele dopo averlo avuto¹³⁹.

1,398a E di nuovo, per (indurre) i Tebani a lasciar passare Filippo verso l'Attica¹⁴⁰, (fu sostenuto) che, se avesse ritenuto opportuno (di chiederlo) prima di venire in loro soccorso contro i Focesi¹⁴¹, gliel'avrebbero promesso. Sarebbe dunque un assurdo se, per aver (egli) trascurato (la cosa) e avere avuto fiducia, non lo lasceranno passare.

5 (6) Un altro deriva dalle cose che sono state dette di sé, (rivolgendole) contro chi le ha dette, come nel *Teucro*¹⁴². È un modo che ha importanza, e ne fece uso Ificrate contro Aristofonte¹⁴³, quando gli fu chiesto se avesse consegnato le navi in cambio di beni materiali. Dopo aver negato, in seguito disse:

tu, che sei Aristofonte, non le avresti consegnate e (dovrei consegnarle) io, che sono Ificrate?

10 Ma come avversario deve darsi un individuo che ad avviso unanime commetta ingiustizia in misura maggiore. Altrimenti, in tutta chiarezza si avrebbe una (situazione) ridicola, come se, contro Aristide¹⁴⁴ che muove questa accusa, fosse una certa altra persona a parlare, al fine di (mostrare) l'assenza di credibilità dell'accusatore. Infatti, in generale l'accusatore

139. Si tratta dell'orazione (scritta probabilmente da Lisia, come affermano Dionigi di Alicarnasso, *Lisia*, 12 e Plutarco, *Vitae decem oratorum*, 836d) con la quale Ificrate, il generale ateniese che nel 392 a. C. vinse gli Spartani, si difese da Armodio, il quale si opponeva a che si desse realizzazione alla statua d'oro in onore di Ificrate che gli Ateniesi avevano deciso di dedicargli.

140. Dopo aver conquistato Elea, nel 339 a. C., Filippo chiese ai Tebani di lasciarlo passare per i loro territori, onde invadere l'Attica; ma essi, anche per le infuocate orazioni di Demostene, rifiutarono.

141. Nel 346 a. C.

142. Può trattarsi di una tragedia o di Sofocle, o di Ione.

143. Questi, nel 356 a. C., accusò di concussione e di tradimento Ificrate, Timoteo e Menesteo, tre generali ritenuti responsabili della sconfitta di Embato.

144. Politico ateniese, vissuto nella prima metà del V sec. a. C. e divenuto celebre per la sua probità; tanto da essere soprannominato «il giusto (ὁ δίκαιος)» (cfr. ESCHINE, 3, 181; MENANDRO, *Lo scudo*, 230; PLUTARCO, *Aristide*, 4-7).

vuole essere migliore di chi sfugge <all'accusa>. Questo, dunque, si deve confutare. In senso complessivo, uno è assurdo quando rimproveri ad altri cose che egli compie o avrebbe compiuto, o sproni a compiere cose che egli non compie né compirebbe.

⟨7⟩ Un altro deriva dalla definizione: per esempio, che cos'è il demoniaco? «Non è forse un dio od opera di un dio? Eppure, chiunque pensa che sia opera di un dio, questi necessariamente pensa anche che esistano gli dèi»¹⁴⁵. Ancora, come ⟨disse⟩ Ificrate¹⁴⁶: ossia che l'uomo migliore è il più nobile: e infatti ad Armodio e ad Aristogitone non apparteneva niente di nobile prima d'aver compiuto qualcosa di nobile; e che egli era più affine <a costoro>:

il fatto si è che le mie opere sono più affini a quelle di Armodio e di Aristogitone delle tue.

Ancora, come nell'*Alessandro*¹⁴⁷ ⟨si afferma⟩ che tutti converranno che coloro che non sono moderati non amano il godimento di un solo corpo. E per questo Socrate disse di non andare da Archelao¹⁴⁸: infatti, sostenne che è tracotanza il non essere in grado di tenersi distanti anche da individui che hanno buoni sentimenti in modo simile a come ⟨ci si tiene distanti⟩ da individui che hanno sentimenti cattivi. Tutti costoro, in effetti, dopo aver definito e compreso «che cos'è», argomentano sillogisticamente intorno alle cose che dicono.

⟨8⟩ Un altro deriva dal ⟨distinguere⟩ in quanti sensi ⟨si dice qualcosa⟩, come nei *Topici* ⟨si sono fatte distinzioni⟩ circa il ⟨dire⟩ in modo corretto¹⁴⁹.

⟨9⟩ Un altro deriva dalla divisione: per esempio, se tutti

145. Cfr. PLATONE, *Apologia di Socrate*, 27b sgg.

146. Cfr. *ante*, 1365a 28; 1367b 18; 1397b 28; PLUTARCO, *Moralia*, 187b.

147. L'opera, presumibilmente del sofista Policrate, viene menzionata anche in 1401b 20.

148. Re di Macedonia.

149. Non pare né è necessario ritenere che il riferimento sia *ad litteram* a uno specifico passo dei *Topici*. Il che permette di mantenere la lezione ὁρθῶς dei codici, che Kassel ritiene di correggere in ὀξεῖος perché presente in *Top.*, 106a 33. È perciò probabile che si debba vedere un'allusione a *Soph. el.*, 175a 7, dove Aristotele sottolinea l'importanza «filosofica» di distinguere i significati in cui si dice un termine, in ordine al risolvere i paralogismi sofistici.

commettono ingiustizia in vista di tre cose (ché, o in vista di questa, o in vista di quest'altra, o in vista di quest'altra ancora) e per due è impossibile; per la terza, neppure gli avversari lo affermano.

1398b (10) Un altro deriva dall'induzione: per esempio, dalla donna dell'isola di Pepareto (si induce) che, riguardo ai figli, sono le donne in ogni parte a definire il vero. Questo infatti ad Atene dichiarò la madre all'oratore Mantia che disputava contro il figlio¹⁵⁰, e questo a Tebe dimostrò Dodonide, quando Ismenia¹⁵¹ e Stilbone disputavano, che cioè il figlio era di Ismenia, e per questo motivo ritenevano Tessalico figlio di Ismenia.

E, ancora, dalla *Legge* di Teodette¹⁵²:

se a coloro che malamente hanno avuto cura dei cavalli altrui non si affidano i propri, né a coloro che hanno rovesciato le navi altrui (si affidano le proprie), se, dunque, la situazione è simile in tutti quanti i casi, anche di
10 coloro che hanno malamente custodito l'altrui salvezza non bisogna servirsi per la propria.

E così Alcidas¹⁵³, (provando) che tutti onorano i sapienti:

il fatto si è che gli abitanti di Paro hanno onorato Archiloco, anche se era maldicente, quelli di Chio (hanno onorato) Omero, che pur non era (loro) concittadino, quelli di Mitilene, Saffo, anche se era una donna, gli Spartani (hanno onorato) Chilone e, pur non essendo amanti di discorsi, ne fecero uno dei Geronti, gli Italioti (hanno onorato) Pitagora, gli abitanti di Lampsaco diedero sepoltura ad Alessandro che pur era straniero e, inoltre, lo onorano anche ora, gli Ateniesi furono felici di servirsi delle leggi di Solone, i Lacedemoni di quelle di Licurgo, a Tebe contemporaneamente i Prostatì divennero filosofi e la città fu felice.

20 (11) Un altro deriva da un giudizio sul medesimo caso, o su uno simile, o su uno contrario; soprattutto se (giudicano così) tutti e sempre; altrimenti, la stragrande maggioranza, o i sapienti — o tutti, o la stragrande maggioranza —, o i buoni,

150. Cfr. DEMOSTENE, *In Beot.*, 10, 30, 37. L'oratore Mantia disconosceva i due figli illegittimi che aveva avuto, ma la madre, rivelando la paternità, lo costrinse a riconoscerli.

151. Un politico, amico del generale Pelopida.

152. Si tratta con ogni verosimiglianza di un discorso fittizio intorno alla politica ateniese.

153. Fu discepolo di Gorgia. Il passo citato è tratto dal *Mouseion* (cfr. fr. 2 Sauppe).

oppure quelli stessi che emettono il giudizio, o coloro che sono accettati da chi lo emette, o coloro ai quali non è possibile opporre un giudizio contrario, per esempio i padroni, o coloro ai quali opporre un giudizio contrario non è bello, per esempio gli dèi, o il padre, o i maestri, come Autocle disse a Missidemide¹⁵⁴:

per le sacre dee era bello esser sottoposte a giudizio nell'Areopago. invece per Missidemide no.

O come <disse> Saffo, che cioè il morire è un male, dal momento che così <l'hanno giudicato gli dèi: ché, <altrimenti> morirebbero. O come Aristippo¹⁵⁵ <rispose> a Platone, che aveva proferito qualcosa di troppo presuntuoso, come <egli> pensava:

Ma in verità — disse — il compagno di <tutti> noi non <affer mò> nulla di siffatto.

intendendo Socrate. Ancora, Egesipoli¹⁵⁶ a Delfi chiedeva al dio, dopo aver in precedenza consultato l'oracolo a Olimpia, se gli parevano le stesse cose che al padre¹⁵⁷, ritenendo che fosse brutto dire il contrario. E come Isocrate scrisse di Elena¹⁵⁸, ossia che era virtuosa, se Teseo <così> l'aveva giudicata; e, di Alessandro, che le dee l'avevano preferito; e, a proposito di Evagora, che era virtuoso, come per l'appunto Isocrate afferma:

il fatto si è che Conone, quando versava in disgrazia¹⁵⁹, avendo lasciato perdere tutti gli altri, andò da Evagora¹⁶⁰.

154. Autocle fu un uomo politico ateniese, che nel 368 e nel 362 a. C. fu anche stratega; su Missidemide non abbiamo, invece, alcuna notizia.

155. Si tratta del noto esponente della scuola cirenaica.

156. Re spartano intorno al 394 a. C. L'episodio cui si fa riferimento s'inquadra in una campagna militare contro Argo (cfr. SENOFONTE, *Hell.*, IV, 7, 2; PLUTARCO, *Moralia*, 209a, il quale tuttavia fa menzione di Agesilao): l'oracolo di Zeus, a Olimpia, vaticinò a Egesipoli che non doveva rispettare la tregua con gli Argivi ed Egesipoli, al quale evidentemente il vaticinio sembrò molto favorevole a Sparta, per averne conferma interrogò anche l'oracolo di Apollo, a Delfi, ma in termini tali da non poter avere una risposta diversa.

157. Ossia a Zeus, padre di Apollo.

158. Cfr. ISOCRATE, *Helen.*, 18-38, 41 sgg.

159. Si tratta della sconfitta nella battaglia navale di Egospotami, nel 405 a. C., in seguito alla quale non volle tornare ad Atene.

160. Cfr. ISOCRATE, *Evag.*, 52-53.

⟨12⟩ Un altro deriva dalle parti¹⁶¹, come nei *Topici*¹⁶² ⟨si determina⟩ quale movimento è l'anima: ch , si tratta o di questo o di quest'altro. Se ne ha un esempio dal *Socrate* di Teodette:

- 10 verso quale santuario   stato empio? Quali fra gli dèi che sono nelle usanze della citt  non ha onorato?

⟨13⟩ Un altro, poich  nella stragrande maggioranza dei casi ⟨i fatti⟩ accadono ⟨in modo tale⟩ che allo stesso tien dietro alcunch  di buono o di cattivo, consiste nel consigliare o nello sconsigliare, nell'accusare o nel difendere, nel lodare o nel biasimare a partire dalla conseguenza; per esempio:

- 15 all'educazione consegue l'essere invidiati, ⟨che  ⟩ un male, e l'essere sapienti, cio  un bene; pertanto non si deve essere educati, giacch  non si deve essere invidiati; ma, d'altro canto, si deve essere educati, giacch  si deve essere sapienti.

Questo luogo costituisce l'arte di Callippo¹⁶³, la quale aggiunge il possibile e le altre cose di cui s'  detto.

- ⟨14⟩ Un altro, quando si debba incoraggiare o scoraggiare
20 in ordine a due cose opposte¹⁶⁴, consiste nel far uso in entrambi i casi del luogo¹⁶⁵ precedentemente enunciato. Ma vi   differenza, giacch  in quello a costituire l'antitesi sono le cose che capitano, mentre qui sono i contrari. Per esempio, una sacerdotessa non permetteva che il figlio parlasse davanti al popolo. «In effetti, qualora tu proferisca le cose giuste — disse —, gli uomini ti odieranno, qualora invece ⟨tu proferisca⟩ quelle ingiuste, ⟨ti odieranno⟩ gli d i. Pertanto, da-
25 vanti al popolo si deve dire: "in effetti, qualora tu proferisca le cose giuste, gli d i ti ameranno, qualora invece ⟨tu proferisca⟩ quelle ingiuste, ⟨ti ameranno⟩ gli uomini"». Questo  

161. Ossia delle specie, in quanto partizioni del genere, determinate da una differenza. L'esempio dei *Topici*   eloquente: se si afferma che l'anima   movimento, poich  il movimento ha quattro specie, bisogna poter indicare quale specie di movimento  .

162. Cfr. *Top.*, 111b 5-9.

163. Discepolo di Isocrate (cfr. *De permut.*, 93). Aristotele lo menziona anche in 1400a 5.

164. L'espressione $\delta\upsilon\omicron\iota\nu\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\nu\tau\iota\chi\epsilon\iota\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota\nu$   chiaramente un'endiadi.

165. Seguendo la lezione del testo tramandato da Guglielmo di Moerbeke, leggo $\tau\acute{o}\pi\omega$ invece di $\tau\rho\acute{o}\pi\omega$ (nel modo precedentemente esposto).

identico al detto «comprare la palude e i sali». E questo è l'argomento in chiasmo: quando a ciascuno di due contrari segua un bene e un male, (si assegna) ciascuna delle due (conseguenze) contrarie a ciascuno dei due (contrari).

(15) Un altro, poiché non le stesse cose si lodano in modo manifesto e in modo nascosto, ma in modo manifesto si lodano soprattutto quelle giuste e quelle belle, mentre in privato si vogliono (lodare) piuttosto quelle vantaggiose, consiste nello sforzarsi di concludere, da uno di questi due tipi di cose, l'altro. Tra i paradossi, questo è il luogo principale.

(16) Un altro consiste nel trarre dall'analogia questo tipo di conclusioni: per esempio, Ificrate, quando (taluni) costringevano suo figlio, che pur era più giovane dell'età (prestabilita), a fare liturgie ¹⁶⁶, dal momento che era grande, disse che, se tra i fanciulli si chiamano uomini quelli grandi, si voterà che, tra gli uomini, quelli piccoli sono fanciulli. E Teodette ^{1399b} nella *Legge* (disse) che

se rendete cittadini i mercenari, come Strabaco e Caridemo, per via della (loro) equità, non renderete fuggiaschi quelli tra i mercenari che hanno compiuto cose irrimediabili? ¹⁶⁷

(17) Un altro discende dal (dedurre), se la conclusione sia identica, che anche le (proposizioni) da cui deriva sono identiche. Per esempio, Senofane diceva che quanti sostengono che gli dèi nascono, commettono empietà in modo simile a quanti affermano che muoiono; in effetti, in entrambi i casi deriva che in un certo tempo gli dèi non esistono ¹⁶⁸. E, in generale, (il luogo) consiste nell'assumere che la conclusione derivante da ciascuna delle due (proposizioni) è sempre la medesima:

state per giudicare non in merito a Isocrate, ma in merito a un genere di vita, se cioè sia necessario filosofare ¹⁶⁹.

¹⁶⁶. Si tratta della liturgia imposta a Menesteo (cfr. *Or. att.*, ed. Muller, II, p. 310).

¹⁶⁷. Cfr. anche 1398b 5. Caridemo fu un generale mercenario che combatté spesso volte per gli Ateniesi; Strabaco, di cui fa menzione anche Demostene (cfr. *Contra lept.*, 84), è probabile che sia stato un allievo di Ificrate.

¹⁶⁸. L'argomento si iscrive nella ben nota opposizione di Senofane all'antropomorfismo teologico.

¹⁶⁹. Citazione tratta da ISOCRATE, *De permut.*, 173.

Ancora, (si può dire) che donare terra e acqua è essere schiavi¹⁷⁰, e che partecipare della pace comune è compiere ciò che è comandato¹⁷¹.

15 Bisogna assumere quello dei due (argomenti) che sia utile.

(18) Un altro deriva dal fatto che non si sceglie sempre la stessa cosa dopo e prima, ma a rovescio; per esempio, questo entimema: «se, fuggiaschi, combattiamo per ritornare, ritornati saremo forse fuggiaschi per non combattere?»¹⁷². Talvolta infatti, com'è detto, si sceglie il restare a prezzo del combattere, talvolta il non combattere a prezzo del non restare.

20 (19) Un altro consiste nell'affermare che ciò in vista di cui (qualcosa) potrebbe essere o essere stato, in vista di questo è o è stato; per esempio, se si facesse un dono a qualcuno perché, essendone privato, ne provi dolore. Donde è stato detto anche questo:

25 a molti il demone non per benevolenza porta
in dono grandi prosperità, ma perché
concepiscano le disgrazie come più manifeste¹⁷³.

E il (distico) tratto dal *Meleagro* di Antifonte¹⁷⁴:

non per uccidere la bestia feroce, ma per diventare
per Meleagro testimoni di fronte alla Grecia del (suo) valore¹⁷⁵.

30 E ciò che si evince dall'*Aiace* di Teodette, che cioè Diomede non scelse deliberatamente Odisseo perché lo stimava, ma perché chi lo seguiva fosse inferiore¹⁷⁶. In effetti, è possibile che lo abbia fatto in vista di questo (scopo).

170. Cfr. Erodoto, VI, 48-49, dove si testimonia che il Re dei Persiani esigeva questo gesto come segno di sottomissione.

171. Drati (pp. 290-291, nota 140) rinviene un probabile riferimento alla pace imposta da Filippo il Macedone a tutta la Grecia dopo la battaglia di Cheronea (338 a. C.).

172. Citazione tratta da LISIA, XXXIV, 11. Cfr. ISOCRATE, *Antid.*, 199-203; DINARCO, *In Dem.*, 81-82.

173. Citazione da un tragediografo sconosciuto (cfr. *Fragm. trag. anonim.*, Nauck, p. 855).

174. Sul *Meleagro* di Antifonte cfr. 1379b 15; MEINEKE, *Hist. comic.*, p. 315.

175. ANTIFONTE, *Meleagro*, fr. 2 Nauck, p. 792; 55 F 2 Snell, p. 195.

176. Cfr. fr. 72 F 1 Snell. Il riferimento è alla sortita notturna (cfr. *Iliade*, X).

<20> Un altro <luogo>, comune sia a coloro che disputano,
 sia a coloro che consigliano, consiste nello scorgere i motivi
 che incoraggiano e che scoraggiano, e quelli per i quali e si
 agisce e si rifugge <dall'agire>, giacché sono questi i motivi 35
 che, se sussistano, determinano la necessità di agire e, se non
 sussistano, di non agire: per esempio, se <una cosa> è possibile
 e facile e utile, o al soggetto o ai <suoi> amici, oppure se è
 dannosa ai nemici; ancora, nel caso sia meritevole di una pu-
 nizione, se la punizione è inferiore alla cosa. E a partire da
 queste <condizioni> si è incoraggiati, mentre a partire da quel- 1400a
 le contrarie si è scoraggiati. E da queste stesse si prendono le
 mosse e per accusare, e per difendere: da quelle che scorag-
 giano, per difendere, mentre da quelle che incoraggiano per
 accusare.

In questo luogo consiste l'intera arte di Panfilo e di Cal-
 lippo¹⁷⁷.

<21> Un altro, che deriva dalle cose che per il comune mo- 5
 do di pensare si verificano, ma sono incredibili, <consiste nel
 dire> che non sarebbero state oggetto di comune opinione se
 non fossero esistite o non fossero state vicine; ancora, che <so-
 no esistite e sono state vicine> in misura maggiore, giacché si
 concepiscono o le cose esistenti, o quelle verisimili. Se, dun-
 que, <una cosa> è incredibile e non verisimile, può essere vera,
 dal momento che non per il fatto di <essere> verisimile e degna
 di fede comunemente si crede <che sia> così. Per esempio, An-
 drocle di Pitto¹⁷⁸, accusando la legge, poiché si fece tumulto 10
 contro di lui che diceva:

le leggi hanno bisogno di una legge che le renda rette,

<affer mò>:

anche i pesci, infatti, <hanno bisogno> di sale; eppure non è verisimile né
 degno di fede che, allevati nell'acqua salata, abbiano bisogno di sale. E le

177. Su Callippo, già menzionato in 1399a 17, si veda la nota 163. Panfilo è ricordato da Cicerone (cfr. *De or.*, III, 21) e da Quintiliano (cfr. *Inst. orat.*, III, 6, 34).

178. Demagogo ateniese vissuto alla fine del V sec. a. C., pronunciò l'accusa contro Alcibiade nel processo in cui questi era accusato della decapitazione delle erme (cfr. ANDOCIDE, *Myst.*, 27; PLUTARCO, *Alc.*, 19, 3). Avendolo fatto esiliare, venne ucciso da alcuni seguaci di Alcibiade nel 441 a. C., al tempo del governo dei Quattrocento (cfr. TUCIDIDE, VIII, 65, 2).

olive spremute (hanno bisogno) di olio; eppure è incredibile che esse, dalle quali si ricava olio, abbiano bisogno di olio.

- 15 (22) Un altro, atto a confutare, consiste nello scorgere le discordanze, ossia se, partendo dai luoghi, dai tempi, dalle azioni, dai discorsi, vi sia alcunché di discordante: sia, separatamente, in chi discute¹⁷⁹, come:

ed afferma sì di amarvi, ma giurò con i Trenta¹⁸⁰,

sia, separatamente, nell'oratore:

- 20 afferma che io sono amante dei processi, ma non è possibile dimostrare che abbia intentato alcun processo,

sia, separatamente, nell'oratore e in chi discute:

costui non ha mai prestato alcun denaro, io invece ho pagato il riscatto anche per molti di voi.

- 25 (23) Un altro, a favore sia di uomini, sia di fatti che sono stati oggetto di un precedente sospetto, o che sembrano (esserlo stato), consiste nell'enunciare la causa del paradosso. In effetti, vi è qualche ragione per la quale (il sospetto) appare evidente: per esempio, se una tale ha rovesciato sotto di sé suo figlio perché lo abbraccia, sembrava far l'amore col giovinetto, ma, una volta che sia stata enunciata la causa, è stato sciolto il sospetto; altro esempio: nell'*Aiace* di Teodette Odisseo dice ad Aiace perché, pur essendo più forte di Aiace, non sembri (esserlo)¹⁸¹.

- 30 (24) Un altro deriva dalla causa: se sia presente, (si dice) che (il fatto) esiste, se non sia presente, che non esiste. Ché, la causa e ciò di cui è causa esistono simultaneamente, e senza causa non esiste nulla: come diceva Leodamante nel difendersi, poiché Trasibulo¹⁸² lo accusava di essere stato iscritto su una colonna a titolo d'infamia sull'Acropoli, ma di averla
35 rotta per cancellare l'iscrizione, sotto i Trenta. Egli disse che

179. Cioè, dell'avversario della disputa.

180. Si tratta di un luogo comune ai retori del IV sec.

181. Fr. 72 F 2 Snell.

182. Si tratta di quel Trasibulo di Collito che fece interdire a Leodamante la carica di arconte (cfr. LISTA, *Disc.*, 26).

non era possibile; infatti, i Trenta gli avrebbero dato maggiormente fiducia se il suo odio contro il popolo fosse stato iscritto (sulla colonna).

(25) Un altro consiste nell'esaminare se in altro modo era possibile, o è possibile una cosa migliore di quelle che o si consigliano, o si compiono, o si sono compiute. Infatti, è chiaro che, se è così, non si è agito, dal momento che nessuno 1400b sceglie deliberatamente le cose cattive in modo volontario e pur sapendolo. Ma questo è falso: giacché spesso volte in seguito diventa chiaro come era meglio agire, mentre prima era oscuro.

(26) Un altro, quando si stia per compiere qualcosa di contrario a ciò che si è compiuto, consiste nell'esaminare assieme 5 (le due cose): per esempio, Senofane, agli Eleati che gli domandavano se fare sacrifici a Leucotea¹⁸³ e intonarle lamenti, oppure no, consigliava di non intonarle lamenti, se la concepiscono come una divinità, e di non fare sacrifici, se (la concepiscono) in sembianza umana¹⁸⁴.

(27) Un altro luogo consiste nell'accusare o nel difendere prendendo le mosse dagli errori compiuti. Per esempio, nella 10 *Medea* di Carcino¹⁸⁵, gli uni l'accusano di avere ucciso i figli, (sostenendo) che essi in realtà non appaiono (più) (*Medea*, infatti, relativamente all'allontanamento dei figli commise un errore), ma essa si difende (dicendo) che non avrebbe ucciso i figli, bensì Giasone. Infatti, avrebbe commesso un errore non avendolo fatto, se veramente compì anche l'altra cosa. 15

In questo luogo e in questa specie dell'entimema consiste l'intera arte di Teodoro¹⁸⁶, precedentemente (attuata).

183. Con questo nome (che letteralmente significa «dea bianca») era venerata Ino, la figlia di Cadmo andata sposa ad Atamante, il quale, divenuto pazzo, la costrinse, per sfuggirgli, a gettarsi in mare assieme al figlio Melicerte (cfr. APOLLODORO, *Biblioteca*, III, 4, 3).

184. Cfr. D. K. 21 A 13, dove, assieme a questa, vengono registrate anche altre tradizioni e, in particolare, quella per la quale Senofane si riferì agli Egiziani. Così PLUTARCO, *Moralia*, 171d-e.

185. Può trattarsi o del tragediografo menzionato in *Poetica* 1454b 23 e 1455a 27, oppure del tragediografo, più antico, parodiato da Aristofane nelle *Vespe* (cfr. vv. 1501 sgg.).

186. Retore vissuto nella seconda metà del V sec. a. C. e autore di una τεχνὴν συνταγῆς. Di lui fa menzione anche Platone in *Fedro*, 261c; 266e-267a.

⟨28⟩ Un altro deriva dal nome; per esempio, come ⟨disse⟩ Sofocle:

in modo rilucente come il ferro anche portando il nome¹⁸⁷,

20 e come nelle lodi degli dèi si è soliti dire, e come Conone denominava Trasibulo con l'appellativo «trasibulo [*audace nel volere*]», ed Erodico ⟨denominava⟩ Trasimaco con «sei sempre trasimaco [*audace nel combattere*]», e Polo con «tu sei sempre polo [*puledro*]», e il nomoteta Dracone ⟨dicendo⟩ che le ⟨sue⟩ leggi erano proprie non di un uomo, ma di un «drago [δράκων]», giacché erano dure. E come l'Ecuba di Euripide ⟨diceva⟩ ad Afrodite:

e giustamente il nome prende inizio dalla «follia» [ἄφροσύνη] della dea¹⁸⁸,

25 e come ⟨dice⟩ Cheremone:

Penteo, eponimo della sciagura che sarà¹⁸⁹.

Tra gli entimemi, quelli atti a confutare hanno maggiore considerazione di quelli atti a dimostrare per il fatto che l'entimema atto a confutare è una riunione in breve di cose contrarie, e che, una accanto all'altra, ⟨esse⟩ sono maggiormente chiare all'ascoltatore.

30 Ma tra tutti i sillogismi, atti sia a confutare che a mostrare, sono massimamente oggetto di applauso quelli cosiffatti: quanti, una volta iniziati, si prevede che siano, in maniera non superficiale (infatti, quando si percepisce anticipatamente, contemporaneamente ci si rallegra anche di se stessi), e tutti quelli che si tarda ad afferrare quel tanto da essere noti assieme al loro essere pronunciati.

II, 24

⟨Luoghi generali degli entimemi apparenti⟩

Poiché è possibile che l'uno sia un sillogismo, un altro non
35 sia un sillogismo, ma abbia l'apparenza ⟨di esserlo⟩, è neces-

187. SOFOCLE, *Tyndar*, fr. 597 Nauck, p. 274; fr. 658 Radt.

188. Cfr. EURIPIDE, *Troiane*, 990.

189. Fr. 71 F 4 Snell. Il tragediografo Penteo, vissuto nel IV sec. a. C. e il cui nome richiama il «dolore» (πένθος), è menzionato anche in *Poet.*, 1447b 4.

sario anche che l'uno sia un entimema, un altro non sia un entimema, ma abbia l'apparenza (di esserlo), se è vero che l'entimema è un tipo di sillogismo. E degli entimemi appa- 1401a
renti vi sono dei luoghi.

⟨1⟩ Uno è quello che dipende dall'espressione e ⟨a⟩ una parte di esso, come nei ⟨paralogismi⟩ dialettici¹⁹⁰, consiste nell'enunciare in forma di conclusione, senza aver formulato un sillogismo, la proposizione finale «dunque, non è questo e questo», «dunque, è necessario che sia questo e questo»; nel 5
campo degli entimemi, il fare un'enunciazione in forma concisa e oppositiva ha l'apparenza di un entimema (infatti, l'espressione siffatta è ambito dell'entimema). E il ⟨paralogismo⟩ di questo tipo sembra dipendere dalla forma dell'espressione.

Al fine di fare un'enunciazione che per l'espressione abbia forma sillogistica, è utile l'enunciare i punti essenziali di molti sillogismi: che «salvò gli uni, vendicò i nostri¹⁹¹, liberò gli 10
Elleni»¹⁹²; infatti, ciascuna di queste ⟨affermazioni⟩ è stata dimostrata a partire da altri ⟨argomenti⟩, ma, poste assieme, risulta che anche da esse si produce qualcosa.

⟨b⟩ Una ⟨parte⟩, invece, è quella che dipende dall'omonimia: il dire che il «topo» [μῦς] è serio, esso dal quale in verità deriva l'iniziazione più onorata di tutte: giacché i «misteri» 15
(μυστήρια) sono l'iniziazione più onorata di tutte¹⁹³. Oppure, se qualcuno, nel fare l'encomio del cane, assumesse in più, al contempo, quello che è in cielo¹⁹⁴, o Pan, poiché Pindaro disse:

190. Si tratta dei sillogismi falsi *in forma*, di cui Aristotele distingue due tipi (cfr. *Soph. el.*, 165b 23): quelli dovuti all'espressione (paralogismi *in dictione*) e quelli indipendenti dall'espressione (paralogismi *extra dictionem*). Qui, ovviamente, si fa riferimento ai paralogismi *in dictione*.

191. Distanziandomi da Ross (che, sulla base del Par. 1741 e del testo traslato da Guglielmo di Moerbeke, legge ἑτέροις, «gli altri»; ma, non trattandosi di «altri tra due», la lezione non mi sembra del tutto confacente. Forse si potrebbe congetturare ἑταίροις, «i compagni»), seguo la lezione ἡμετέροις della maggior parte dei manoscritti.

192. Cfr. ISOCRATE, *Evag.*, 65-69.

193. L'uso dell'equivocità riguarda, in questo caso, il termine μῦς, che si pretende significare «topo» anche in μυστήριον, come se volesse dire «pratica che conserva (τηρεῖν) il topo (μῦς)».

194. Ossia, la costellazione del cane.

o beato, tu che cane multiforme della grande dea¹⁹⁵
chiamano gli Olimpi¹⁹⁶,

20 o perché il fatto che (qualcuno) non abbia nessun cane è massimamente disonorevole¹⁹⁷, per cui l'essere cane è chiaro che è onorevole. E l'affermare che, tra gli dèi, Ermes è socievole [κοινώνικος] al massimo grado, giacché solo Ermes è detto «comune» [κοινός]¹⁹⁸. E il fatto che il discorso sia la cosa più virtuosa, perché gli uomini buoni sono degni non di beni materiali, ma «di un discorso». Ché, «essere degno di un
25 discorso» non si dice in modo semplice.

(2) Un altro (luogo) consiste nell'enunciare riunendo ciò che è diviso, o dividendo ciò che è composto. Infatti, poiché sembra che sia lo stesso, benché spesse volte non sia lo stesso, si deve compiere quella delle due (operazioni) che sia più utile. Questo è il ragionamento di Eutidemo¹⁹⁹: per esempio, «sapere che una triremi è nel Pireo, giacché si sa ciascuna
30 delle due cose». E (dire) che chi conosce le lettere dell'alfabeto, conosce la parola, giacché la parola è identica (alle lettere). E poiché l'assumere due volte una data quantità è datore di malattia, dire che neppure la (quantità) unitaria è salutare: infatti, è assurdo che due beni costituiscano un unico male.

In questo modo, dunque, (l'argomento) è atto a confutare, ma in quest'altro è atto a mostrare: infatti, un unico bene non costituisce due mali. Ma l'intero luogo è paralogistico.

35 Ancora, il detto di Policrate²⁰⁰ riferito a Trasibulo, ossia che rovesciò i Trenta Tiranni²⁰¹: infatti, riunisce (più termi-

195. Ossia, di Cibeles.

196. Frammento di un partenio (fr. 4 Puech; 96 Snell-Maehler).

197. Cfr. SOLONE, fr. 23 West, ove si afferma che il possedere cani rientra tra i tratti distintivi dell'uomo aristocratico.

198. Si fa riferimento all'espressione κοινός Ἑρμῆς («Ermes è comune»), usata come proverbio per significare l'opportunità di non tenere tutto per sé, ma di partecipare anche ad altri quanto è frutto di casuale ritrovamento (τὸ ἐquaῖον). Su ciò cfr. DIOGENIANO, V, 38, *Corpus Proemiographorum Graecorum*, ed. Leutsch-Scheidewin, I, p. 259.

199. Cfr. *Soph. el.*, 20.

200. Sofista ateniese, citato anche in 1398a 22, 1401b 15, 20, la prima e la terza volta per l'*Alessandro*.

201. Nel 404 a. C., dopo essersi messo a capo degli esiliati dai Trenta.

ni)²⁰²; o ciò che ⟨si afferma⟩ nell'*Oreste* di Teodette; infatti deriva dalla divisione:

colei che abbia ucciso lo sposo è giusto²⁰³

che muoia — costei — , e che, per l'appunto, il figlio vendichi il padre; pertanto, ⟨è giusto⟩ anche che siano queste le ⟨azioni⟩ che si sono compiute²⁰⁴. Ma, riunite, forse non è più giusto. 1401b

⟨Questo luogo⟩ può aversi anche in seguito all'omissione: giacché elimina «da chi» ⟨fu compiuta la vendetta⟩.

⟨3⟩ Un altro luogo consiste nel costruire o nel demolire con l'esagerazione. Questo si verifica quando si amplifichi il fatto, senza aver mostrato che ⟨il soggetto⟩ lo ha compiuto ⟨né che non lo ha compiuto⟩²⁰⁵. Ché, si fa in modo che appaia o che non lo ha compiuto, quando ad amplificare sia chi è accusato, o che lo ha compiuto, quando ad amplificare sia chi accusa. 5
Pertanto, non si ha un entimema: infatti, l'ascoltatore sillogizza falsamente che lo ha compiuto o non lo ha compiuto, senza che sia stato dimostrato.

⟨4⟩ Un altro è ciò che deriva dal segno. Ché, anche questo è asillogistico. Per esempio, se qualcuno dicesse «alle città 10

202. Su quest'argomento di Policrate cfr. anche QUINTILIANO, *Inst. orat.*, III, 6, 26, che così lo riassume: se chi avesse abbattuto la tirannide meritava un premio, ma l'unica tirannide era costituita da trenta tiranni, allora a Trasibulo erano forse dovuti trenta premi?

203. TEODETTE, *Oreste*, fr. 5 Nauck, p. 803; fr. 72 F 5 Snell.

204. La proposta di Ross di correggere il secondo *καί* in *ἄ* mi pare risolvere nel modo migliore la presenza alquanto ostica di due *καί*: entrambi attestati — è vero — dalla stragrande maggioranza dei manoscritti, ma non per questo tali da rendere poco lineare l'espressione. D'altro canto, l'espunzione di uno di essi (del primo, in conformità con le lezioni del Par. 1818 e Par. 2038; del secondo, col testo traslato da Guglielmo di Moerbeke) è pienamente confacente soltanto se, con Thurot, si corregge *πέπρακται* in *πεπραχθαι* («pertanto, anche che queste ⟨azioni⟩ siano state compiute»; oppure, «pertanto, che queste ⟨azioni⟩ siano anche state compiute»), giacché soltanto in questo modo, facendo dipendere il compimento di tali azioni dal giudizio «è giusto», si asseconda il senso. Per contro, il semplice giudizio di fatto «pertanto, anche queste azioni sono state compiute» non costituisce (se non in modo indiretto e sbiadito) il termine cui si contrappone il successivo rilievo, secondo il quale «non è giusto» compiere le predette azioni, se riunite. Ma proprio *πέπρακται* ha a suo favore il peso della tradizione manoscritta. L'ipotesi di Ross, che salvaguarda questa lezione e mantiene la contrapposizione sul piano di giudizi di valore («è giusto», «non è giusto»), scioglie — mi pare — tutte le difficoltà testuali.

205. Con la maggior parte degli interpreti, accolgo l'aggiunta di *μηδ' ὅτι οὐκ ἐποίησεν* proposta da Ross.

sono vantaggiosi gli amanti. Infatti, l'amore di Armodio e di Aristogitone rovesciò il tiranno Ipparco»²⁰⁶, oppure se qualcuno dicesse che Dionisio è un ladro, dal momento che è malvagio. In effetti, questo è asillogistico: giacché non ogni malvagio è un ladro, ma ogni ladro è malvagio.

15 <5> Un altro è dovuto all'accidente: per esempio, ciò che Policrate dice in riferimento ai topi, ossia che portarono aiuto rosicchiando le corde²⁰⁷; oppure, se qualcuno dicesse che l'essere stati invitati a un banchetto è massimamente onorifico: ché, per il fatto di non essere stato invitato Achille si infuriò con gli Achei in Tenedo. Ma si infuriò supponendo di non essere stato onorato, e questo fu accidentalmente dovuto al non essere stato invitato²⁰⁸.

20 <6> Un altro è ciò che provoca il conseguente²⁰⁹. Per esempio, nell'*Alessandro*²¹⁰ <si dice> che <questi> era magnanimo, giacché, avendo disprezzato la compagnia di molti, trascorrevla la vita per sé, sull'Ida. Infatti, poiché i magnanimi sono siffatti, anche costui sembrerebbe magnanimo. Ancora, dal momento che è uno che si presenta in modo elegante e va errando di notte, è un adultero: infatti <gli adulteri> sono tali.

25 Simile <l'affermare> sia che nei templi i mendicanti e cantano e danzano, sia che agli esuli è possibile abitare dove vogliono²¹¹: poiché, infatti, a coloro che opinano di essere felici appartengono queste cose, anche coloro ai quali appartengono queste cose possono sembrare essere felici; ma vi è una differenza nel come. Perciò si ricade ancora nell'omissione.

30 <7> Un altro dipende dall'<assumere> come causa ciò che non è causa: per esempio, per il fatto che <qualcosa> si è prodotto assieme o dopo questa cosa. In effetti, si assume «dopo questo» come «a causa di questo», e soprattutto <lo assumono> coloro che si occupano di politica, come, per esempio,

206. Cfr. PLATONE, *Simposio*, 182c.

207. Si fa riferimento all'aneddoto (richiamato da ERODOTO, II, 141) secondo il quale i topi rosicciarono le corde degli archi e le cinghie degli scudi dei soldati egiziani, contro i quali mosse guerra Sennacherib, re dell'Assiria e dell'Arabia.

208. Era questo l'argomento dei Σύνδευνοι di Sofocle, opera andata perduta.

209. Ossia, derivare l'antecedente dal conseguente.

210. Cfr. 1398a 22.

211. Si veda la critica dei paradossi di questo tipo in ISOCRATE, *Elena*, 8.

Demade <assumeva> la politica di Demostene quale causa di tutti i mali: ch , dopo di essa capit  la guerra²¹².

<8> Un altro dipende dall'omissione del *quando* e del *come*: per esempio, <dicendo> che giustamente Alessandro rap  Elena, giacch  dal padre le era stata concessa la scelta <dello sposo>. Ma, indubbiamente, non sempre, bens  la prima volta; e infatti il padre   signore fino a questo momento. Oppure se si dicesse che colpire gli uomini liberi   tracotanza. Ma non in ogni caso, bens  quando si incominci ad alzare le mani, commettendo ingiustizia. 35 1402a

<9> Inoltre, come nei <ragionamenti eristici> si produce un sillogismo apparente in seguito al <fare un'assunzione> in senso assoluto e non in senso assoluto, ma per un certo aspetto: per esempio, nei <ragionamenti> dialettici, <si pu  sostenere> che il non essere  , giacch  il non essere « » non essere, e che 5
ci  che   inconoscibile   conoscibile, giacch  ci  che   inconoscibile   conoscibile che   inconoscibile; cos  nei <ragionamenti> retorici si d  un entimema apparente in seguito a ci  che non   verisimile in senso assoluto, ma   verisimile per un certo aspetto, giacch  questo non   universale, come dice anche Agatone: 10

forse si potrebbe dire che proprio questo   verisimile,
che ai mortali tocchino in sorte molte cose non verisimili²¹³.

In effetti, si produce ci  che oltrepassa il verisimile, per cui   verisimile anche ci  che oltrepassa il verisimile, e, se <vale> questo, ci  che non   verisimile sar  verisimile. Ma non in senso assoluto, bens , come pure nel caso dei <ragionamenti> eristici «sotto questo aspetto», «in relazione a qualcosa», «in un certo modo», se non vengono aggiunti, producono il raggiri, anche in questo campo <il raggiri si produce> in seguito all'essere verisimile non in senso assoluto, bens  verisimile per un certo aspetto. 15

²¹². Si tratta della guerra tra Atene e Filippo di Macedonia, terminata con la battaglia di Cheronea (338 a. C.) che sanc  la sottomissione della Grecia. Demade era uno dei politici che pi  si schierarono a favore della politica macedone (cfr. ESCHINE, *Contro Ctesifonte*, 134).

²¹³. AGATONE, fr. 9 Nauck; fr. 9 Snell, citato anche in *Poet.*, 1456a 24-25.

Da questo luogo è stata composta l'arte di Corace²¹⁴:

in effetti, se ⟨uno⟩ non sia passibile d'imputazione perché, per esempio, è debole, sfugge all'accusa di maltrattamento (infatti, non è verisimile),
 20 e ⟨parimenti⟩ se sia passibile perché, per esempio, è forte (infatti, non è verisimile, in quanto si poteva verisimilmente crederlo).

Similmente è anche negli altri casi: ché, necessariamente
 ⟨uno⟩ o è passibile o non è passibile dell'accusa. Dunque, en-
 trambe le ⟨circostanze⟩ appaiono verisimili, ma l'una è veri-
 simile, l'altra non lo è in senso assoluto, bensì come s'è detto.
 25 E «rendere più forte il discorso più debole»²¹⁵ è questo. E da
 qui a giusta ragione gli uomini ebbero disdegno della dichia-
 razione di Protagora²¹⁶. In effetti, è falsa, ed è un verisimile
 non autentico, bensì apparente, e ⟨non ha posto⟩ in nessun'ar-
 te se non nella retorica²¹⁷, e nell'eristica.

II, 25

⟨I luoghi della dissoluzione di un ragionamento⟩

Anche degli entimemi, sia di quelli reali che di quelli ap-
 30 parenti, si è parlato; ma è contiguo a quanto si è detto che si
 parli della dissoluzione²¹⁸.

È possibile dissolvere o sillogizzando in senso opposto, o
 portando un'obiezione. Ebbene, quanto al sillogizzare in sen-
 so opposto, è chiaramente possibile farlo a partire dai mede-
 simi luoghi. Ché, i sillogismi²¹⁹ procedono da opinioni note-

214. L'uso di συγχεῖσθαι, che è anche termine tecnico per indicare la composi-
 zione di un'opera, potrebbe pure far pensare che τέχνη sia il titolo dello scritto di
 Corace, il fondatore dell'arte retorica, assieme a Tisia. In tal caso il passo suonereb-
 be: «A partire da questo luogo è stata composta l'Arte di Corace». Per contro, l'ana-
 logia con i passi del precedente capitolo nei quali si dice che l'arte di un certo retore
 deriva da un certo luogo (analogia, giacché in essi l'espressione è εἶναι ἐκ τούτου, non
 συγχεῖσθαι ἐκ τούτου), fa escludere questa ipotesi.

215. Era, notoriamente, il vanto di Protagora (cfr. D. K. 21 A 80).

216. Ossia, di essere capace di rendere più forte il discorso più debole.

217. Poiché la retorica è un'arte, l'aggiunta di ἡ (Gomez) è quanto mai oppor-
 tuna (altrimenti il passo suonerebbe «⟨non ha posto⟩ in nessun'arte, ma nella reto-
 rica», con l'implicita smentita che la retorica sia un'arte). In tal caso, però, occorre
 tener separate (con una virgola, per esempio) ῥητορικῇ e καὶ ἐριστικῇ e intendere che
 il verosimile apparente ha luogo, tra le arti, soltanto nella retorica e, tra le pseudoar-
 ti, nell'eristica.

218. S'intende, di un argomento.

219. S'intende, i sillogismi retorici.

voli, e molte cose comunemente ammesse sono contrarie tra loro.

Invece le obiezioni si portano come anche nei *Topici*²²⁰, 35
ossia in quattro modi: in effetti, (si portano) o dall'argomento stesso, o da quello simile, o da quello contrario, o dalle cose che sono già state oggetto di un giudizio.

«Dall'argomento stesso» dico (che è questo): se, per esempio, riguardo all'amore l'entimema sia che è virtuoso, 1402b
l'obiezione (si porta) in due modi: o, in effetti, affermando in senso universale che ogni bisogno è cosa perversa, o, in senso particolare, che non si userebbe l'espressione «amore di Cauno»²²¹ se non esistessero amori anche perversi.

L'obiezione si porta dall'argomento contrario (dicendo), per esempio — se l'entimema era che l'uomo buono fa del 5
bene a tutti gli amici —, che²²², però, neppure il malvagio fa (loro) del male.

(Si porta) dall'argomento simile (dicendo), per esempio — se l'entimema era che coloro che hanno cattivi sentimenti odiano sempre —, che, però, neppure coloro che hanno sentimenti buoni amano sempre.

Ecco un esempio dei giudizi provenienti da uomini noti: se si enunciasse l'entimema che si deve avere compassione per 10
gli ubriachi, giacché commettono colpe involontariamente, l'obiezione è che, dunque, Pittaco non è degno di lode²²³: infatti, non avrebbe stabilito per legge pene maggiori nel caso in cui uno commetta colpe in stato di ubriachezza.

Poiché gli entimemi si proferiscono a partire da quattro (luoghi), e i quattro (luoghi) sono questi: il verisimile, l'esem-
pio, la prova, il segno; (poiché) quelli costituiti da (proposi- 15
zioni) che o sono o sembrano (essere) per lo più sono enti-

220. Cfr. *Top.*, 157a 34-b 33; VIII, 10. Si veda anche *An. po.*, 77b 34. Sulla nozione di «obiezione» (ἐνστάσις) cfr. *An. pr.*, 69a 37-b 1.

221. Amore incestuoso, in riferimento al mito di Cauno e Bibli (cfr. PARTHEN., *Erot.*, 11). L'espressione «amore di Cauno» era divenuta proverbiale (cfr. *Corpus proem. graec.*, I, p. 265).

222. Con Ross, accolgo l'aggiunta di ὅτι proposta da Bywater (con ogni probabilità, sulla base dell'analogia con ὅτι della riga 6 e, comunque, resa assai probabile dal confronto con questo luogo).

223. Egli che, anche per la bontà delle leggi che diede a Mitilene, fu considerato uno dei sette sapienti.

memi derivanti dai verisimili, quelli per induzione dal simile — si tratti di un solo caso o di più casi: quando, dopo aver assunto l'universale, in seguito si argomenti sillogisticamente il particolare — sono mediante un esempio, quelli tramite il necessario, vale a dire ciò che è sempre, sono mediante una
 20 prova, quelli tramite l'universale o il particolare, supposto come esistente o come non esistente, sono mediante segni; <poiché> il verisimile non è ciò che è sempre, ma ciò che è per lo più, è evidente che, da un lato, è sempre possibile dissolvere quelli fra gli entimemi che sono siffatti portando un'obiezione, dall'altro però che la dissoluzione <può essere> appa-
 rente, ma non sempre vera. Infatti, chi obietta non dissolve <l'argomento dicendo> che non è verisimile, ma che non è necessario.

25 Perciò, grazie a questo paralogismo è sempre possibile trovarsi in una condizione di superiorità nel difendere più che nell'accusare. Poiché, infatti, chi accusa dimostra mediante verisimili, e non è la stessa cosa dissolvere <un argomento dimostrando> o che non è verisimile, o che non è necessario, e ciò che è per lo più ammette sempre un'obiezione (infatti, <in caso contrario> non sarebbe per lo più e verisimile, ma sem-
 30 pre e necessario²²⁴), e il giudice ritiene che, se la dissoluzione sia stata operata così, o <l'argomento> non è verisimile, o non deve essere lui a giudicare, cadendo in un paralogismo, come dicevamo (ché, egli non deve giudicare muovendo soltanto da ciò che è necessario, ma anche da ciò che è verisimile, dal momento che in questo consiste il giudicare con la sentenza migliore), ebbene, non è sufficiente, quando si operi il dissol-
 vimento, che <l'argomento> non sia necessario, ma lo si deve
 35 dissolvere perché non è verisimile. E questo avverrà in pre-

224. Il testo sul punto è piuttosto incerto. Il modo più lineare per intenderlo mi sembra quello di accogliere l'aggiunta, proposta da Vahlen, di ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ καὶ dopo ἤν, in modo da poter mantenere la lezione οὐ γὰρ ἂν ἤν ... ἀλλ' αἰεὶ della maggior parte dei manoscritti e, al tempo stesso, riproporre la relazione — marcata anche dalla congiunzione tra i termini —, da un lato tra per lo più e verisimile, dall'altro tra sempre e necessario, come risulta opportuno dall'argomentazione di Aristotele (così anche Dufour). Almeno la prima di queste condizioni viene meno, invece, nella pur brillante congettura di Ross, che corregge in οὐ γὰρ ἂν ἢ ἄμ' αἰεὶ («infatti, se non fosse contemporaneamente sempre verisimile, sarebbe sempre e necessario»).

valenza se l'obiezione sia per lo più. Ed è possibile che sia siffatta in due modi, o per il tempo, o per i fatti, ma in maniera prevalente se per ambedue. Ché, se i casi sono più d'uno e spesse volte in un dato modo, questo è maggiormente verisimile. 1403a

Sia i segni, sia gli entimemi enunciati tramite segno si dissolvono, anche se siano realmente sussistenti, come s'è detto nelle prime trattazioni²²⁵. In effetti, che ogni segno sia asillogistico, ci è chiaro dagli *Analitici*²²⁶.

In rapporto agli (entimemi) in forma di esempio, si ha la stessa dissoluzione che in rapporto ai verisimili. Ché, se abbiamo un solo caso che non è in quel dato modo, (l'entimema) è stato dissolto, poiché non è necessario, anche se i casi siano più d'uno e spesse volte in quel dato modo; se poi e i casi siano più d'uno, ed essi siano più volte in quel dato modo, bisogna combattere (dicendo) o che quello presente²²⁷ non è simile o non procede in modo simile, oppure che in realtà possiede una qualche differenza. 10

Quanto alle prove e agli entimemi in forma di prove, dal momento che il (procedimento) è asillogistico, non sarà possibile dissolverli (e anche questo ci è chiaro dagli *Analitici*²²⁸), ma resta che si dimostri che ciò che si enuncia non sussiste. Se invece è evidente e che sussiste, e che è una prova, questo (entimema) diventa ormai indissolubile. Ché, la dimostrazione diventa ormai evidente in ogni (punto). 15

II, 26

⟨Indicazione di errori⟩

L'amplificare e il diminuire non sono un elemento dell'entimema. Dico, infatti, che «elemento» e «luogo» sono la stessa cosa²²⁹, giacché un elemento e un luogo sono ciò in cui ricadono molti entimemi. Invece, l'amplificare e il diminuire

²²⁵. Cfr. 1356a 35 sgg.

²²⁶. Cfr. *An. pr.*, II, 27.

²²⁷. Ossia, il caso addotto ad esempio dall'entimema.

²²⁸. Cfr. *Ibid.*

²²⁹. Cfr. *ante*, 1396b 20-21.

sono entimemi finalizzati al mostrare che *⟨qualcosa⟩* è grande
 20 o piccolo, come anche che è buono o cattivo, oppure giusto o
 ingiusto, e qualunque delle altre cose. E questi sono tutti *⟨te-
 mi⟩* intorno ai quali vertono i sillogismi e gli entimemi; per
 cui, se neppure ciascuno di questi è luogo di un entimema,
 non lo sono nemmeno l'amplificare e il diminuire.

25 Neppure gli *⟨argomenti⟩* atti a dissolvere costituiscono una
 specie particolare di entimema, giacché è chiaro che si dissol-
 ve o mostrando, o portando un'obiezione, e *⟨con essi⟩* si con-
 trodimostra l'opposto: per esempio, se si è mostrato che
⟨qualcosa⟩ è stato, l'avversario *⟨dimostra⟩* che non è stato; se
 invece *⟨si è mostrato⟩* che *⟨qualcosa⟩* non è stato, l'avversario
⟨dimostra⟩ che è stato. Per cui, questa non può essere una
 differenza (ché, l'uno e l'altro fanno uso dei medesimi *⟨pro-
 30 cedimenti⟩*: infatti, *⟨per mostrare⟩* che *⟨qualcosa⟩* è o non è
 portano degli entimemi).

L'obiezione non è un entimema, ma, come nei *Topici*²³⁰, è
 l'enunciare una certa opinione dalla quale sarà chiaro che
 non si è sillogizzato, oppure che si è assunto alcunché di falso.

Ma poiché, per ciò che concerne il discorso, sono tre i *⟨te-
 35 mi⟩* che si dovevano trattare, sugli esempi, sulle massime, su-
 gli entimemi e, in senso complessivo, sugli *⟨argomenti⟩* ri-
 guardanti il pensiero (da dove avremo abbondanza di mezzi e
 come li dissolveremo) da parte nostra sia stato formulato que-
 sto numero di rilievi. Invece, resta da trattare dell'espressio-
 5 ne e dell'ordine.

230. Cfr. *Top.*, I, 10; *Soph. el.*, 9.

LIBRO TERZO

III, 1

〈L'oggetto della trattazione〉

Poiché sono tre gli 〈argomenti〉 che si devono trattare riguardo al discorso (uno, da quali 〈fattori〉 deriveranno le persuasioni; secondo, l'elocuzione; terzo, come è necessario ordinare le parti del discorso), delle persuasioni si è detto: sia da quanti 〈fattori〉 derivano, cioè che derivano da tre 〈fattori〉, 10
sia quali sono questi 〈fattori〉, sia perché sono soltanto di questo numero (ché, tutti danno retta o per il fatto che quelli stessi che giudicano hanno ricevuto una certa affezione, o per il fatto di comprendere che quelli che parlano sono di certe qualità, o per il fatto che si è dimostrato), e si sono esposti anche gli entimemi, ossia da dove si deve avere abbondanza di argomenti (ché, alcuni 〈schemi argomentativi〉 sono specie degli entimemi, altri sono luoghi). È contiguo parlare dell'elocuzione: infatti, non è sufficiente il possedere gli 〈argomenti〉 che si devono esporre, ma è necessario anche esporli 15
come si deve, e 〈questo〉 contribuisce molto a che il discorso appaia di una certa qualità.

Come primo 〈argomento〉 si è esaminato, secondo natura, ciò che per natura è primo, ossia da quali 〈fattori〉 le cose stesse che si trattano hanno il carattere di persuasione; come 20
secondo 〈viene〉 il disporle con l'elocuzione¹; terzo di questi

1. Potrebbe sembrare incongruente che all'elocuzione (λέξις) Aristotele ascriva

⟨argomenti⟩ è ciò che possiede una potenza grandissima, ma non vi si è ancora messo mano, ossia ciò che concerne l'azione oratoria. Infatti, giunse tardi anche alla tragedia e alla rapsodia, giacché dapprima furono gli stessi poeti a recitare le ⟨loro⟩ tragedie². È dunque evidente che tale ⟨elemento⟩ riguarda anche la retorica come pure la poetica, ⟨elemento⟩ che fece oggetto di trattazione, tra alcuni altri, anche Glaucone di Teo³.

L'azione oratoria consiste nella voce, ossia come la si deve usare in rapporto a ciascuna passione (per esempio, quando ⟨si deve usare una voce⟩ forte, quando una debole, quando una media), e come se ne devono usare i toni (per esempio, 30 ⟨una voce⟩ acuta, grave e media), e di quali ritmi ci si deve servire in rapporto a ciascun tipo di argomenti. Infatti, sono tre i soggetti sui quali si svolge l'indagine, e questi sono la grandezza ⟨della voce⟩, l'armonia e il ritmo. Ebbene, coloro che vi prestano attenzione⁴, conseguono i premi all'incirca come dalle gare, e come in quest'ambito gli attori hanno, og-
giorno, maggiore possibilità dei poeti, ⟨così è⟩ anche per quanto riguarda gli agoni politici, a causa della corruzione
35 dei cittadini⁵.

qui l'ordine degli argomenti, mentre poche righe prima (1403b 6-7) abbia distinto l'elocuzione (secondo argomento da trattare) dall'ordine delle parti del discorso (il terzo argomento). Ma, come ha opportunamente annotato Wartelle (ARISTOTE, *Rhetorique*, III, p. 99 — nota 2 di p. 38), lo Stagirita usa λέξις per indicare, di volta in volta, o lo stile e l'elocuzione, o l'espressione e la dizione. E la λέξις del primo passo denota, per l'appunto, la dizione, venendo così a coincidere, nella sostanza, con quella che nel passo presente Aristotele indica come «azione oratoria» (ὑπόκρισις). Si potrebbe allora osservare che, mentre nel primo passo la declamazione oratoria compare come secondo degli argomenti riguardanti il discorso, in quello presente essa è collocata al terzo posto. Ma quest'ultima collocazione attiene all'ordine d'importanza che la declamazione riveste tra gli elementi del discorso retorico, laddove la prima s'inquadra in un semplice elenco degli argomenti che si devono trattare, onde precisare quelli che ancora vanno studiati.

2. Si tenga presente che quelli che abbiamo tradotto con «azione oratoria» e «recitare» sono, rispettivamente, il sostantivo ὑπόκρισις e il corrispondente verbo ὑποκρίνειν. Vi si connette strutturalmente anche «arte dell'attore», in greco ὑποκριτική (τέχνη).

3. Il medesimo personaggio è menzionato anche da Platone (cfr. *Ione*, 530d) e forse dallo stesso Aristotele in *Poetica*, 1461b 1.

4. Aristotele usa il dimostrativo οὗτοι, «queste persone».

5. Con Ross e la maggior parte degli editori accolgo la proposta di Spengel di correggere la lezione πολιτειῶν dei manoscritti («a causa della corruzione delle forme di governo») in πολιτῶν, giacché così suggerisce il rimando di 1404a 8, benché si

Una tecnica relativa a questi argomenti non è stata ancora composta, poiché anche la <disamina> sull'elocuzione è giunta tardi. E secondo l'opinione comune è cosa che, se ben compresa, è grossolana. Ma poiché l'intera trattazione sulla retorica ha rapporto con l'opinione, bisogna prendersene cura non come se fosse corretto, ma come una cosa necessaria, dal momento che, per quanto riguarda il discorso, il giusto non è in realtà nulla di più che ricercare un modo tale che né si arrechi dolore, né si diverta⁶. Infatti, è giusto rivaleggiare mediante i fatti stessi, per cui gli altri aspetti estranei al dimostrare sono superflui. Ma tuttavia hanno una grande importanza, come s'è detto, per via della corruzione dell'ascoltatore. In ogni caso, la disamina sull'elocuzione possiede una qualche piccola necessità in ogni insegnamento. Ché, esporre in questo modo o in quest'altro ha una qualche importanza in rapporto al mostrare, non tuttavia tanto grande, ma tutti questi <aspetti> sono apparenza, e sono relativi all'ascoltatore. Perciò nessuno insegna in questa maniera a fare geometria.

L'elocuzione, dunque, quando sia giunta, creerà lo stesso <effetto> dell'arte dell'attore, e alcuni hanno intrapreso a parlare un poco di essa, come Trasimaco nelle *Compassioni*⁷. E l'essere inclini all'azione oratoria⁸ è proprio della natura, ed è cosa che manca di arte; invece, se è in causa l'elocuzione, si ha una <questione> tecnica. Perciò, a loro volta, sono coloro che possiedono questa capacità ad avere i premi, come pure quelli che sono retori secondo l'azione oratoria. Ché, i discorsi scritti hanno maggior forza per l'elocuzione che per il pensiero.

debba concordare con WARTELLE (*op. cit.*, p. 100 — nota 5 di p. 39) che anche il testo tradito, da lui adottato, è coerente e intelligibile.

6. Alla riga 1404a 4 l'aggiunta di ἐστιν, proposta da Ross, rende esplicito il verbo che in ogni caso va sottinteso. Alla stessa riga mi pare che la forma espressiva guadagni in scioltezza e il pensiero si snodi in modo più lineare se si legge μηδὲν πλέον ἢ ... ὥστε in luogo di μηδὲν πλέον ... ἢ ὥστε (secondo il testo traslato da Guglielmo di Moerbeke; ὡς, secondo i manoscritti).

7. Cfr. anche PLATONE, *Fedro*, 267c.

8. Si tenga conto della strutturale relazione — ben evidente dai termini greci — tra quella che abbiamo tradotto come «azione oratoria» (ὑπόκρισις) e l'«arte dell'attore» (ὑποκριτικὴ τέχνη), l'una e l'altra consistendo nel recitare.

- 20 Ebbene, i poeti incominciarono a muovere il primo <passo>, com'è naturale. Infatti, i nomi sono prodotti dell'imitazione, e ci appartiene anche la voce, quella cioè che tra tutte le parti è la più atta a imitare. Perciò, si costituirono anche le arti: sia la rapsodia, sia quella dell'attore, sia, in verità, le altre. E poiché i poeti, pur narrando cose di poco conto, ac-
- 25 quisivano la fama grazie all'elocuzione, come tutti riconoscono, per questo si produsse per prima l'elocuzione poetica, come quella di Gorgia; e anche ora la maggior parte delle persone prive di cultura ritiene che coloro che fanno uso di tale elocuzione discutano nel modo migliore. Però questo non è, ma l'elocuzione del discorso⁹ è altra da quella della poesia.
- 30 Lo manifesta ciò che accade: infatti, neppure coloro che compongono le tragedie si servono ancora <dell'elocuzione> nello stesso modo, ma come anche dai tetrametri sono passati al verso giambico, per il fatto che, tra i metri, questo è il più appropriato degli altri al discorso, così pure tra i nomi hanno soppresso tutti quelli che sono a lato del linguaggio corrente, nomi con i quali i primi <tragediografi> creavano abbellimen-
- 35 ti, e anche ora i compositori di esametri li hanno soppressi. Perciò è ridicolo imitare questi <poeti>, i quali non fanno più — essi stessi — uso di quel discorso. Per cui è evidente che noi non dobbiamo trattare minuziosamente tutte quelle cose che sull'elocuzione è possibile enunciare, ma tutte quelle che concernono <un'elocuzione> tale quale diciamo. Di quell'<altra> si è invece parlato nelle trattazioni sulla poetica¹⁰.

III, 2

<Le proprietà dell'elocuzione>

- 1404b Siano stati esaminati, dunque, questi <argomenti> e sia definita virtù dell'elocuzione il suo essere chiara (infatti, poiché il discorso è un certo segno, nel caso in cui non mostri, non compirà la sua opera). Ancora, non <dev'essere> né misera, né eccedente il valore <della cosa>, ma conveniente. In effetti,

9. Ossia della prosa.

10. Cfr. *Poet.*, 20-22.

quella poetica di certo non è misera, ma non conveniente al 5
discorso.

Tra i nomi e i verbi producono chiarezza quelli propri, mentre tutti gli altri nomi di cui si è parlato nelle trattazioni sulla poetica¹¹ rendono (l'elocuzione) non misera, ma abbellita. Ché, il mutare dal comune modo di esprimersi la fa apparire alquanto solenne. Infatti, nella maniera in cui sono affetti rispetto agli stranieri e rispetto ai cittadini, gli uomini provano la stessa affezione anche rispetto all'elocuzione. Per 10
questo si deve rendere straniero il linguaggio corrente: giacché (le elocuzioni) di quelli che sono distanti sono meravigliose, e ciò che è meraviglioso è piacevole.

Nei versi, dunque, molti (argomenti) sono costruiti in questo modo, e lì sono adatti (giacché gli (argomenti) e i personaggi che costituiscono l'oggetto del discorso si allontanano maggiormente (dal comune)), mentre nei discorsi in prosa lo sono molto meno, dal momento che il soggetto è meno eleva- 15
to. Ché, persino in poesia si avrebbe una situazione assai sconveniente se un servo o un individuo troppo giovane parlassero in maniera forbita, o (se si parlasse in maniera forbita) di cose troppo poco importanti.

Ma anche in questi casi il conveniente si ha restringendo e amplificando. Perciò si deve fare senza dare a vedere, e ingenerare l'opinione che si parli non in modo costruito, ma in modo naturale (giacché questo (modo di parlare) è credibile, mentre quello, il contrario; infatti, si nutre sospetto come ver- 20
so uno che cospira, alla maniera in cui (lo si nutre) verso i vini che sono stati mescolati), e come affettava la voce di Todor¹² rispetto a quella degli altri attori: essa, infatti, aveva la parvenza di essere propria del (personaggio) che parla, mentre le altre (gli) erano estranee. E si dissimula bene se si componga (il discorso) derivando il proprio parlare dal linguag- 25
gio consueto. Cosa che fa Euripide e che mostrò per primo.

Stante che (termini) dei quali si compone il discorso sono

11. Cfr. *Poet.*, 21-22.

12. Attore tragico del IV sec. a. C., particolarmente abile nella recitazione, come si evince anche da *Pol.*, 1336b 28 sgg. e da DEMOSTENE, 19, 246.

nomi e verbi, e che i nomi hanno tante specie quante sono state indagate nelle trattazioni sulla poetica¹³, tra questi ci si deve servire poche volte e in pochi luoghi delle glosse, dei
 30 nomi doppi e dei neologismi (dove <bisogna servirsene>), diremo in seguito¹⁴; il perché si è detto: infatti, si muta dal comune modo di esprimersi nella direzione di un <tono> più ampio di quello conveniente), mentre il <nome> nel significato comune, quello appropriato e la metafora sono i soli utili in rapporto all'elocuzione dei discorsi in prosa. Ne è prova il fatto che tutti fanno uso soltanto di questi. Ché, tutti dialogano con
 35 metafore, con <nomi> appropriati e con <nomi detti> nel significato comune, per cui è chiaro che, se si costruisca bene (il discorso), si avrà <un'elocuzione> straniera, si sarà in grado di celarla e si avrà chiarezza. E questa, come s'è detto, è la virtù del discorso retorico.

Tra i nomi, le omonimie sono utili al sofista (giacché opera male al di là di queste), mentre le sinonimie <lo sono> al poeta,
 1405a e dico che sono nel significato comune e sinonimi, per esempio, «andare» e «camminare». Ché, entrambi questi <termini> sono e nel significato comune e sinonimi tra loro.

Dunque, quale sia ciascuno di questi <tipi di parole>, e quante siano le specie di metafora, e che questo <fenomeno linguistico>
 5 stico> ha la massima importanza tanto in poesia quanto nei discorsi¹⁵, è stato esposto, come dicevamo, nelle trattazioni sulla poetica¹⁶. Ma nel discorso si deve amare tanto maggiormente di affaticarsi intorno a questi <fenomeni>¹⁷ quanto il discorso deriva da un numero minore di sussidi che i versi. E la metafora possiede al massimo grado sia la chiarezza, sia il piacere, sia il carattere straniero, e non è possibile assumerla presso un altro. E occorre proferire sia gli epiteti che le metafore
 10 appropriati, e questo scaturirà dal <dire> l'analogo¹⁸; altri-

13. Cfr. *Poet.*, 21-22.

14. Ossia in *Rh.*, III, 3.

15. Il «discorso» (λόγος), qui come in altri passi (per esempio, in quello immediatamente successivo), e soprattutto là dove viene contrapposto alla poesia, denota il discorso in prosa.

16. Cfr. *Poet.*, 21-22.

17. Ossia, alle metafore, nonché al discernimento tra sinonimi e omonimi.

18. Seguendo Ross e Wartelle, leggo ἀνάλογον, anche in base al parallelo con

menti, risulta evidente una sconvenienza, per il fatto che i contrari hanno la massima evidenza l'uno accanto all'altro. Ma, come a un giovane <è adatta> una veste purpurea, così si deve esaminare che cosa <è adatto> a un vecchio (infatti, non è adatta la medesima veste), e se si voglia dare ornamento, si deve portare la metafora dalle cose migliori presenti nel medesimo genere, se invece <si voglia> biasimare, da quelle peggiori. Sostengo, per esempio, che — dal momento che i contrari sono nel medesimo genere — il dire, per un verso, che chi mendica prega, per un altro che chi prega mendica, poiché entrambe le cose sono richieste, è fare ciò che si è detto, come anche Ificrate <chiamò> Callia «questuante», ma non «portatore di fiaccola»¹⁹, e quest'ultimo affermò che quegli non era iniziato ai misteri, giacché non lo avrebbe chiamato «mendicante», bensì «portatore di fiaccola». In effetti, entrambi <i nomi> hanno a che fare con la divinità, ma l'uno è onorevole, l'altro è privo d'onore. E uno chiama <gli attori> «adulatori di Dioniso»²⁰, mentre essi chiamano se stessi «artisti» (queste <espressioni> sono entrambe una metafora: l'una propria di coloro che gettano fango, l'altra il contrario), e i pirati oggigiorno chiamano se stessi «approvvigionatori» (perciò è lecito dire che chi ha commesso ingiustizia ha peccato e chi ha peccato ha commesso ingiustizia, e che, chi ha rubato, e ha preso e si è approvvigionato). L'espressione

signoreggiando sul remo e sbarcando in Misia²¹,

1406b 31 e con 1407a 15-16. La lezione ἀναλόγου del Par. 2038, del Marc. 200 e del Vat. 23 ha tutta l'aria di una correzione, operata per assicurare la concordanza con τοῦ, senza sottintendere il precedente λέγειν.

19. Tanto il «portatore di fiaccola» (ὄρδοῦχος) quanto il «questuante» (μητρογονοῦτης) hanno in comune il rapportarsi, sia pur a diverso titolo, alla divinità, il primo essendo un sacerdote di rango elevato nell'ambito dei Misteri, il secondo, un sacerdote, per lo più legato al culto di Cibele, che mendicava doni, e per questo era disistimato (cfr. SENOFONTE, *Hell.*, VI, 3, 3, dove è altresì data notizia del fatto che Callia era noto con il soprannome di «portatore di fiaccola», in virtù dell'ereditarietà di questa carica nella sua famiglia); ma la dignità di entrambi è diversa. Donde il diverso peso dell'uno o dell'altro epiteto.

20. «Adulatori di Dioniso» (Διονυσιοχόλαες) era l'epiteto, di carattere sostanzialmente spregiativo, con il quale si indicavano gli attori. Lo si trova, per esempio, attribuito agli attori di commedie in AULO GELLIO, *Noct. att.*, XX, 4, il quale rimanda ad Aristotele (*Probl.*, XXX, 10 = fr. 209 Rose).

21. Fr. 705 Nauck (p. 583).

- 30 come dice il *Telefo* di Euripide, è sconveniente, poiché «signoreggiare» è più grande della conformità al valore. Quindi, non si è dissimulato.

L'errore è possibile anche tra le sillabe, se siano segni di una voce non piacevole: per esempio, Dionisio il bronzeo²² nelle ⟨sue⟩ elegie soprannomina la poesia «verso di Calliope», giacché entrambi sono voci. Ma la metafora è cattiva per le voci prive di significato²³.

- 35 Inoltre, per le cose che non hanno nome bisogna trarre le metafore, in modo da denominarle, non da lontano, ma dalle cose dello stesso genere e di specie simili; ⟨espressione⟩ che, una volta proferita, è chiaro che è dello stesso genere (come nell'enigma che gode di fama:

1405b vidi un uomo che col fuoco incollava un bronzo su un uomo²⁴:

ché, l'affezione non ha un nome, ma entrambe le cose sono una sorta di aggiunta; pertanto, ⟨il poeta⟩ disse «incollatura» l'applicazione della ventosa); e, in senso complessivo, è possibile assumere metafore convenienti dagli enigmi ben formulati. In effetti, le metafore si esprimono per enigmi, per cui
5 è evidente che ⟨da questi⟩ si è costruita una buona metafora.

⟨È possibile assumere metafore convenienti⟩ anche dalle ⟨parole⟩ belle, e la bellezza di un nome è quella che, come dice Licimnio²⁵, risiede nei suoni e nel significato, mentre la bruttezza il contrario.

22. Poeta vissuto nel V sec. a. C., soprannominato «bronzeo» per aver suggerito agli Ateniesi di coniare monete di bronzo, in luogo di quelle d'argento (cfr. ATENEIO, XV, 669).

23. Il luogo è corrotto. Richards propone di sanarlo congetturando χρωμένη («ma la metafora, servendosi di voci prive di significato, è cattiva»); Ross avanza l'ipotesi di τῆς ἀσχήμονος φωνῆς («ma la metafora di una voce priva di forma è cattiva»). In ogni caso il senso è chiaro: la metafora è sconveniente perché il «verso» (καυχή) è una voce priva di significato, e per questo è inadatta alla poesia.

24. Si tratta della ventosa, che chiaramente era di bronzo. L'indovinello, il cui secondo verso, di autenticità però dubbia, suonava οὕτω σύγκολλως ὥστε σὺναμμα ποιεῖν («così strettamente da creare cose dello stesso sangue») (cfr. ATENEIO, X, 452 B), è richiamato da Aristotele anche in *Poet.*, 22, 1458a 29 e pare sia stato formulato da Cleobulo, o dalla di lui figlia Cleobulina (fr. 1 West), poetessa famosa per i suoi enigmi (cfr. ATENEIO, 448b; PLUTARCO, *Symp. sept. sap.*, 10, 154b; DEMETRIO FALE-REO, *De interpr.*, 102).

25. Fu allievo di Gorgia o del retore Polo (cfr. *Suida*, s.v. Πῶλος [vol. IV, p. 185, n. 2170]), e autore di un trattato sul bello stile (cfr. PLATONE, *Fedro*, 267 c). Aristotele lo menziona anche in 1413b 14 e in 1414b 17.

Inoltre vi è un terzo ⟨elemento⟩ che scioglie il discorso sofistico. Infatti, non è come disse Brisone²⁶, che cioè nessuno usa parole turpi, se davvero ha lo stesso significato proferire questo ⟨termine⟩ invece di quest'altro. Ciò, infatti, è falso, dal momento che una ⟨parola⟩ è usata nel significato comune più di un'altra, ed è simile ⟨all'oggetto⟩ in misura maggiore, ed è più appropriata, per il fatto di rendere la cosa davanti agli occhi. 10

Inoltre, questa ⟨parola⟩ e quest'altra significano senza stare però nello stesso modo, per cui anche così bisogna porre che una è più bella o più turpe di un'altra. Entrambe, infatti, significano ciò che è bello o ciò che è turpe, ma non la misura in cui è bello o non la misura in cui è turpe. Oppure ⟨significano⟩ queste cose, ma in grado maggiore e minore. 15

Bisogna portare le metafore da qui, ossia da cose belle o per la voce, o per la potenza, o per la vista, o per qualche altra sensazione. E fa differenza dire, per esempio, «aurora dalle rosee dita»²⁷ piuttosto che «dalle purpuree dita», o — in modo ancor più brutto — «dalle rosse dita». 20

Anche negli epiteti è possibile che le applicazioni siano operate da una cosa brutta o turpe, come «il matricida», ma è possibile ⟨che siano operate⟩ da ciò che è migliore, come «il vendicatore del padre». E Simonide, quando il vincitore della gara delle mule gli dava una piccola mercede, non voleva comporre, come se disdegnasse comporre per dei «mezzi asini»; ma dopo che gliene ebbe data una sufficiente, compose 25

salve, o figlie di cavalli dai piedi tempestosi²⁸;

eppure erano figlie anche di asini.

Il diminutivo è ciò che rende più piccolo tanto quello che è cattivo quanto quello che è buono, come anche Aristofane 30

26. Sofista (probabilmente identificabile con quel Brisone che in *Suida*, s.v. Πύρρων e Σωκράτης [vol. IV, p. 278, n. 3238 e p. 404, n. 829] viene indicato come discepolo di Socrate e di Euclide di Megara e come maestro di Pirrone) menzionato da Aristotele in *An. Po.*, 75b 40 e in *Soph. el.*, 171b 16 per il suo modo paralogistico di risolvere il problema della quadratura del cerchio (cfr. anche *Hist. anim.*, 563a 6; 615a 10).

27. È espressione che compare in maniera ricorrente nei poemi omerici (cfr., per esempio, *Il.*, I, 477).

28. SIMONIDE, fr. 19 Diehl = fr. 10 (515) Page.

scherza nei *Babilonesi*²⁹: invece di oro, «oricino»; invece di mantello, «mantelluccio»; invece di ingiuria, «ingiurietta» e invece di malattia, «malattiuccia». Ma in entrambe le <direzioni> si deve stare attenti e curare la giusta misura.

III, 3

<La freddezza dell'elocuzione>

35 Le <espressioni> fredde secondo l'elocuzione si producono in quattro <elementi>: (1) nei nomi doppi, come Licofrone <nomina-
va> «il cielo “dai molti volti” della terra “dalle grandi
vette”» e «una costa “dallo stretto passaggio”»³⁰, e come Gor-
gia usava la denominazione di «“adulatori mendicanti delle
Muse” quando spergiurano e quando giurano lealmente³¹», e
1406a come Alciamante³²: «l'anima riempita di furore e il volto
diventato “color di fuoco”», e ritenne che «il loro ardore sa-
rebbe divenuto “portatore di compimento”», e stabilì che «la
persuasione dei discorsi fosse “portatrice di compimento”», e
5 che il fondo del mare è «colore azzurro». In effetti, tutte que-
ste <espressioni> risultano con ogni evidenza poetiche in virtù
della loro doppiezza.

(2) Questa è dunque una causa; una è il far uso della glos-
sa: per esempio, Licofrone <chiama> Serse «uomo mostruo-
so», e Scirone³³ è «uomo-devastazione»; e Alciamante <di-
ce> «trastullo per la poesia», e «la temerarietà della natura»,
10 e «affilato per l'ira non mescolata della mente».

(3) Un terzo <elemento> consiste nel far uso, negli epiteti, di
<espressioni> o lunghe, o intempestive, o frequenti. In effetti,
nella poesia è conveniente dire «bianco latte»³⁴, ma nel di-
scorso alcune <espressioni di questo tipo> sono sconvenienti,

29. ARISTOFANE, *Babilonesi*, fr. 90 Kock = fr. 92 Kassel-Austin.

30. Cfr. D. K. 83 [o] 5. Il personaggio è il sofista Licofrone, che Aristotele men-
ziona sovente nei suoi scritti (cfr. *Politica*, 1280b 10; *Metaph.*, 1045b 10; *Soph. el.*,
174b 32; *Phys.*, 185b 28; nella *Retorica* è citato anche in 1406a 7 e in 1410a 18).

31. Discostandomi da Ross, accolgo, con Dufour/Wartelle, la lezione κατενοχίσσαντας attestata dalla maggioranza dei codici.

32. Retore nativo di Elea e vissuto nella seconda metà del V sec. a. C.

33. Famoso brigante, alle cui scorrerie per l'Attica pose fine Teseo (cfr. PLUTAR-
CO, *Vita di Teseo*, 10; 25).

34. Cfr. *Il.*, IV, 434.

altre, se siano usate a sazietà, confondono e rendono manifesto che si tratta di poesia: ch , certamente occorre usarle (infatti, mutano la consuetudine e rendono straniera l'elocuzione), ma si deve mirare alla giusta misura, dal momento che si produce un male maggiore del parlare a casaccio. Infatti, un'elocuzione non possiede ci  che ne costituisce il pregio, l'altra (possiede) ci  che ne costituisce il difetto. Per questo le (espressioni) di Alcidamante risultano in tutta chiarezza fredde. Ch , degli epiteti cos  frequenti e troppo grandi e vistosi (egli) si serve non come di un condimento, bens  come di un alimento: per esempio, non «sudore», ma «umido sudore», e non «ai giochi Istmici», ma «al raduno dei giochi Istmici», e non «leggi», ma «le leggi sovrane delle citt »³⁵, e non «con la corsa», ma «con la veloce³⁶ inclinazione dell'anima», e non «museo», ma «raccogliendo il museo della natura», e «il pensiero torvo dell'anima», e non «artefice della grazia», ma «della grazia di tutto il popolo», e «amministratore del piacere degli ascoltatori», e non «nascose con i rami», ma «con i rami della selva», e non «rivest  il corpo», ma «la vergogna del corpo», e «la brama contraffattrice dell'anima» (quest'elocuzione)   al contempo sia doppia che un epiteto, per cui diventa una composizione poetica), e cos  «l'eccesso della perversit , eccedente i suoi stessi limiti». Perci , parlando in maniera poetica, per la sconvenienza si realizzano il ridicolo e la freddezza, nonch  l'oscurit , a causa del parlare a lungo. Infatti, quando ci si imbatte in uno che sa, si dissolve la chiarezza con l'oscurarla.

Gli uomini usano le (parole) doppie quando (qualcosa) sia privo del nome e la nozione possa essere facilmente composta: per esempio, «passare il tempo». Ma se (l'uso) sia ampio,   completamente poetico. Per questo l'elocuzione doppia   utilissima a coloro che compongono ditirambi (giacch  costo-

35. L'espressione, che si trova anche in PLATONE, *Symp.*, 196c, pare derivata da quella pindarica, citata nel *Gorgia* platonico (cfr. 484d), di νόμος πάντων βασιλεύς («legge sovrana di ogni cosa») (cfr. PINDARO, fr. 169 Snell = fr. 187 Turyn = fr. 49 Puech).

36. Nell'aggettivo greco (δρόμιος)   presente il riferimento alla «corsa» (δρόμος).

ro sono chiassosi), le glosse (sono utilissime) ai poeti epici (giacché (il poema epico) è solenne e superbo), la metafora ai compositori di giambi (infatti, se ne servono oggigiorno, come
 5 s'è detto³⁷).

(4) E inoltre, quarto (fattore), la freddezza si produce nelle metafore, giacché vi sono anche metafore sconvenienti: le une a motivo del ridicolo (infatti, anche i poeti comici fanno uso di metafore), le altre a motivo della troppa solennità e tragicità. E ve ne sono di oscure, se procedano da lontano, come (le seguenti) di Gorgia: «i fatti pallidi ed esangui», «se
 10 tu turpemente seminasti queste cose, malamente le mietesti». Il modo, infatti, è troppo poetico. Ancora, come Alcidamante (chiama) la filosofia «baluardo per la legge», e l'*Odissea* «bello specchio della vita umana», e (dice) «non portando in aggiunta nessun trastullo di tal genere alla poesia»³⁸. Ché, tutte quante queste (espressioni) non sono credibili, per le
 15 ragioni che si sono esposte. Il detto di Gorgia alla rondine, poiché durante il volo lasciò andare su di lui l'escremento, sta ottimamente tra i tragici. Disse infatti:

ma in verità è cosa vergognosa, o Filomela³⁹.

Ché, (la cosa) non era vergognosa per un uccello, se la compì, ma era vergognosa per una fanciulla. (Egli), dunque, mosse bene il rimprovero dicendo ciò che era, ma non ciò che è.

III, 4

(*La similitudine*)

20 Anche la similitudine è una sorta di metafora; in effetti differisce di poco. Quando infatti si dica «camminò come un leone»⁴⁰, si ha una similitudine; quando invece (si dica) «camminò un leone», si ha una metafora. Ché, per il fatto che

37. Il riferimento sembra essere a 1404a 31-32.

38. Cfr. *ante*, 1406a 8-9.

39. Cfr. D. K. 82 A 23.

40. La similitudine, espressa però da Omero non con questi termini, si trova in *Il.*, XX, 164.

entrambi sono coraggiosi, (il poeta), avendo operato una metafora, denominò Achille un leone.

La similitudine è cosa utile anche nel discorso, ma poche volte: giacché è (elemento) poetico.

25

(Le similitudini) vanno portate come le metafore, giacché sono metafore, che differiscono per ciò che si è detto.

Sono similitudini, per esempio, quella per cui Androzio (disse) a Idrieo⁴¹ che era simile ai cagnolini svincolati dalle catene: essi, infatti, mordono uno che vi si imbatta, e Idrieo, quando fu sciolto dalle catene, era una persona difficile. E

quando Teodamante paragonò Archidamo a un Eusseno⁴² che non sa fare geometria, (la similitudine) consiste nell' (esservi) un analogo⁴³: ché, anche Eusseno sarà un Archidamo capace di fare geometria. E la sentenza presente nella

30

Repubblica di Platone⁴⁴: che quelli che spogliano i morti assomigliano ai cagnolini, i quali mordono le pietre, senza però toccare chi le getta; e la (similitudine) riferita al popolo: che è simile a un nocchiero vigoroso, sì, ma sordo⁴⁵; e quella riferita ai versi dei poeti: che assomigliano ai giovani senza bellezza⁴⁶: questi, infatti, una volta sfioriti e quelli, una volta

35

sciolti, non appaiono simili. E quelle di Pericle riferite ai Samii⁴⁷: che essi assomigliano ai fanciullini, i quali accettano sì il boccone, ma piangendo; e ai Beoti: che sono simili ai lecci, giacché i lecci si abbattono da se stessi⁴⁸, e i Beoti combat-

1407a

5

41. Fr. 324 F Jacoby. Androzio è l'uomo politico ateniese — e il retore, allievo di Isocrate — contro il quale Demostene pronunciò nel 346 a. C. l'orazione *Contro Androzio* (*disc.*, 22). Idrieo era un principe della Caria.

42. Teodamante ed Eusseno sono personaggi del tutto sconosciuti. Essi — a quanto so — non sono menzionati in altro testo al di fuori di questo, di Aristotele.

43. La proposta di Ross di aggiungere ἐστὶ alla fine della frase è quanto mai opportuna, risultando così del tutto esplicitato il valore grammaticale di ἐν τῷ ἀνάλογον: espressione nella quale, a sua volta, è opportuno sottintendere εἶναι, concordato con τῷ.

44. Cfr. PLATONE, *Resp.*, 469d-e.

45. Cfr. PLATONE, *Resp.*, 488a-b.

46. Cfr. PLATONE, *Resp.*, 601b.

47. I Samii rifiutavano di accettare l'egemonia di Atene, che offriva loro aiuto contro i Persiani, ma al contempo paventavano una campagna militare di costoro. È probabile che Pericle abbia usato questa similitudine nella spedizione che comandò, nel 440 a. C., contro i Samii stessi.

48. O perché — come spiega Dorati (p. 385, nota 37) — cadendo, l'uno travolge l'altro, oppure perché sono abbattuti da scuri il cui manico è tratto dal legno dei lecci.

tendo tra loro. E ciò che Demostene <disse> al popolo, cioè che è simile a coloro che sulle navi hanno il mal di mare⁴⁹. E quando Democrate paragonò i retori alle nutrici, le quali, dopo aver inghiottito il pezzo di pane, spalmano i fanciullini della <loro> saliva⁵⁰. E quando Antistene paragonò Cefisodoto⁵¹, che era magro, all'incenso, poiché nel consumarsi dà piacere.

È possibile dire tutte queste sia come similitudini che come metafore; per cui, quante, essendo state dette come metafore, ricevano l'approvazione, queste è evidente che saranno anche similitudini, e che le similitudini sono metafore che abbi-
 15 sognano di un discorso⁵².

Sempre si deve far corrispondere la metafora derivata dall'<esservi> un analogo anche agli altri <termini> di uno stesso genere: per esempio, se la coppa è «scudo di Dioniso», è adatto che anche lo scudo sia detto «coppa di Ares»⁵³.

III, 5

<Il parlare correttamente greco>

Se, dunque, il discorso è composto da questi <elemen-
 20 ti>, principio dell'elocuzione è il parlare correttamente il greco.

Questo consiste in cinque <elementi>: <1> innanzitutto nelle congiunzioni, se si attribuiscano nel modo in cui per natura sono anteriori e posteriori tra loro, come talune richiedono: come, per esempio, il μέν e l'ἐγὼ μέν richiedono il δέ e l'ὁ δέ.

49. Con ogni probabilità non si tratta del famoso oratore, nei cui scritti non vi è traccia di questa similitudine, quanto piuttosto del generale ateniese che perse la vita nel 413 a. C. in Sicilia.

50. Democrate è con ogni probabilità l'oratore ateniese, noto per il suo stile brusco e le sue immagini forti, del quale è data notizia in PLUTARCO, *Moralia*, 803e-f. L'immagine della nutrice ricorre anche in ARISTOFANE, *Cavalieri*, 715 sgg.

51. Si tratta probabilmente dell'oratore ateniese, vissuto nel IV sec. a. C., contro cui Licurgo scrisse il *Contro Cefisodoto*, andato perduto.

52. Qui «discorso» (λόγος) non significa certo «discorso in prosa», ma denota la spiegazione.

53. Quest'immagine, che ritorna anche in *Poet.*, 1457b 20-23, è attribuibile al poeta ditirambico Timoteo (cfr. fr. 16 inc. Bergk = fr. 18 [794] Page), o, come indica Ateneo, XI, 502b, ad Alessandro, poeta della commedia di mezzo (cfr. fr. 80 Kock).

Si devono far corrispondere tra loro fino a che si ricordi (la prima), e non si devono separare con un lungo (intervallo), né si deve attribuire una congiunzione prima di una congiunzione che è necessaria: ché, poche volte è adatto. 25

Io, dal canto mio, dopoché mi parlò (infatti, giunse Cleone, pregando e richiedendo), mi incamminavo, prendendoli accanto.

In effetti, in queste (parole) molte congiunzioni sono state inserite prima della congiunzione che sarà attribuita: e se ciò che si frappone a «mi incamminavo» sia molto, si ha oscurità. 30

(2) Un (elemento), dunque, è l'esattezza⁵⁴ tra le congiunzioni; come secondo, il parlare con i nomi appropriati e non con le perifrasi.

(3) Come terzo, non (parlare) con (espressioni) ambigue⁵⁵, e questo se non si scelga deliberatamente il contrario: il che si fa quando non si abbia niente da dire, ma si finga di dire qualcosa. Ché, le persone siffatte proferiscono queste (espressioni) in poesia, come Empedocle. In effetti, la circonlocuzione, se è ampia, confonde, e gli ascoltatori provano la sensazione che la maggior parte delle persone prova dagli indovini. Infatti, quando proferiscano espressioni ambigue, danno la loro approvazione: 35

Dopo aver attraversato l'Ali, Creso dissolverà una grande potenza⁵⁶.

E per il fatto che, (parlando) in senso generale, l'errore è minore, gli indovini parlano tramite i generi della cosa. In effetti, si può cogliere maggiormente il segno nel gioco del pari e del dispari se si dice pari o dispari piuttosto che quanto è, e «che» (una cosa) sarà piuttosto che «quando» sarà: per questo gli indovini non definiscono in più il quando. Tutte queste cose sono simili, per cui, se non siano finalizzate a uno scopo del tipo suddetto, bisogna fuggirle. 5 1407b

54. Letteralmente, «ciò che è bene» (τὸ εὖ).

55. Si rammenti che l'anfibolia, ovvero l'ambiguità dell'espressione (di contro all'omonimia, che consiste invece nell'ambiguità del termine), è uno dei vizi che producono la falsità in *dictione* di un ragionamento, come è detto in *Soph. el.*, 165b 26; 166a 6.

56. Cfr. ERODOTO, I, 53 e 91.

⟨4⟩ Quarto ⟨elemento⟩, come Protagora divideva i generi dei nomi: maschili, femminili e neutri. Infatti, si devono attribuire anche questi in modo esatto.

Essa, dopo essere venuta e aver dialogato, se ne andò.

10 ⟨5⟩ Un quinto consiste nel nominare esattamente le molte cose, le poche e la singola cosa:

essi, dopo esser giunti, mi colpirono.

In senso complessivo, ciò che è stato scritto dev'essere facilmente leggibile e facilmente pronunciabile: si tratta della stessa cosa. ⟨Prerogativa⟩ che non possiedono le molte congiunzioni, né le ⟨espressioni⟩ che non è facile separare con la punteggiatura, come quelle di Eraclito. Ché, è difficile separare con la punteggiatura le ⟨espressioni⟩ di Eraclito, perché è
15 oscuro a quale delle due ⟨una parola⟩ si unisce, a quella successiva o a quella precedente, come all'inizio stesso del trattato. Scrive infatti:

questo logos che è sempre gli uomini sono incapaci di comprendere⁵⁷.

Infatti, il *sempre* è oscuro: rispetto a quale delle due ⟨parole⟩ lo si deve separare con la punteggiatura⁵⁸.

Inoltre, questo ha per effetto che si faccia un solecismo, ossia il non operare ⟨correttamente⟩ l'attribuzione, nel caso in cui non si connetta a entrambi ⟨i termini⟩ la ⟨pa-
20 rola⟩ che è loro adatta: per esempio, «vedendo» non è comune a un rumore e a un colore, mentre «percependo» è comune.

Si hanno ⟨espressioni⟩ oscure se, dovendo inserire molti ⟨termini⟩ intermedi, si enunci ⟨qualcosa⟩ senza anteporlo: per esempio,

infatti, stavo, dopo aver discusso con lui queste cose e queste altre e in questo modo, per incamminarmi,

57. Cfr. D. K. 22 A 4; B 1.

58. Ossia, rispetto a «è» (ἐόντος), così da leggere «questo logos che è, sempre gli uomini sono incapaci di comprendere», o rispetto a «incapaci di comprendere», così da leggere «questo logos che è sempre, gli uomini sono incapaci di comprendere». Nella traduzione, ovviamente, si è lasciata indeterminata la questione, in conformità con il rilievo di Aristotele.

ma non

infatti, dopo aver discusso, stavo per incamminarmi; in seguito avvennero 25
queste cose e queste altre e in questo modo.

III, 6

〈La maestosità dell'elocuzione〉

Alla maestosità dell'elocuzione contribuiscono questi (elementi): (1) il servirsi di un discorso in luogo di un nome: per esempio, non «cerchio», ma «superficie uguale dal centro». Per la concisione, invece, è il contrario: in luogo di un discorso, un nome.

(2) E nel caso in cui si abbia una cosa turpe o sconveniente, se ciò che è turpe risieda nel discorso, dire il nome, se risieda 30
nel nome, dire il discorso.

(3) Ancora, rendere manifesto con una metafora e con gli epiteti, stando in guardia dal poetico.

(4) E fare di un'unica cosa molte cose; il che operano i poeti: anche se vi sia un solo porto, tuttavia dicono

verso i porti achei⁵⁹,

ed

35

ecco i plichi della lettera a più ripiegamenti⁶⁰.

(5) Ancora, non congiungere (i termini), ma (connettere) ciascuno a ciascuno⁶¹: «τῆς γυναικὸς τῆς ἡμετέρας». Se invece (ci si voglia esprimere) concisamente, il contrario: «τῆς ἡμετέρας γυναικός».

(6) Ancora, dire con una congiunzione. Se invece (ci si voglia esprimere) concisamente, (dire) senza congiunzione, ma non gli asindetì: per esempio, «dopo essersi incamminato e dopo aver discusso», «dopo essermi incamminato, discussi». 1408a

(7) Ancora, è utile il procedimento di Antimaco⁶²: dire

59. Il verso è di un poeta sconosciuto (cfr. fr. 83 Nauck = fr. 83 Kannicht-Snell).

60. Cfr. EURIPIDE, *Ifigenia in Tauride*, 727, dove tuttavia compare πολύθυνοι, corretto da Aristotele in πολύθυροι.

61. Dall'esempio appare chiaro che i termini in causa sono il nome e l'articolo.

62. Poeta epico nativo di Colofone e vissuto tra il V e il IV sec. a. C. Fu autore della *Tebaide*, andata perduta, che Quintiliano (*Inst. orat.*, X, 1, 53) biasimò come opera priva di vena artistica. A essa fece un'allusione Orazio, *Ars poet.*, 146.

muovendo dalle cose che ⟨l'oggetto⟩ non possiede. Cosa che egli fa nel caso del Teumesso⁶³:

c'è un piccolo colle pieno di vento⁶⁴.

In questo modo, infatti, si amplifica all'infinito.

5 Questo ⟨procedimento⟩ trova attuazione anche nel caso dei beni e dei mali, ⟨dicendo⟩ in che condizione non versano, in quale dei due modi sia utile. Da qui i poeti costruiscono i nomi: «melodia senza corde»⁶⁵ e «melodia senza lira»⁶⁶. Infatti, li apportano dalle privazioni.

Questo modo di esprimersi, usato nelle metafore basate sull'analogo, ottiene l'approvazione, come il dire che la tromba manda una melodia senza lira.

III, 7

⟨La convenienza dell'elocuzione⟩

10 L'elocuzione possiederà ciò che conviene se sia ⟨1⟩ capace di suscitare sentimenti, ⟨2⟩ capace di esprimere caratteri e ⟨3⟩ proporzionata ai fatti che costituiscono i soggetti.

15 ⟨3⟩ Vi è proporzione se non si parli né in modo grossolano di cose maestose, né in modo solenne di cose ordinarie, né si proferisca un ornamento su un nome ordinario. Altrimenti, appare una commedia, come fa Cleofonte⁶⁷. In effetti, espone alcune cose in maniera simile a come se dicesse «fico venerabile».

⟨1⟩ È capace di suscitare sentimenti un'elocuzione propria di una persona adirata, se vi sia tracotanza, propria di una persona sdegnata e che si guarda anche dal parlare, se vi

63. Monte della Beozia, dove Zeus aveva nascosto Europa e sulla quale era sorta una città a lei intitolata (cfr. *Hymn. Hom. Apoll.*, 224; EURIPIDE, *Phoen.*, 1100; PAUSANIA, IX, 2, 24).

64. ANTIMACO, *Tebaide*, fr. 2 Kinkel.

65. Demetrio Falereo (*De elocutione*, 85 = fr. 1 Nauck) attesta che l'aggettivo ἄχορδος (senza corde), attribuito a φόρμιγξ (cetra), era usato dal poeta tragico Teognide.

66. ἄλυσος (senza lira) si trova in SOFOCLE, *Oed. Col.*, 1222 e in EURIPIDE, *Hel.*, 185; *Phoen.*, 1028; *Alc.*, 447; *Iph. Taur.*, 146.

67. Poeta tragico del V sec. a. C., menzionato da Aristotele anche in *Poet.*, 1448a 12; 1458a 20; *Soph. el.*, 174b 27.

siano cose empie e turpi, in tono di ammirazione, se vi siano cose lodevoli, in tono dimesso, se vi siano cose compassionevoli, e similmente anche negli altri casi.

Anche l'elocuzione appropriata rende credibile il fatto. Ché, l'anima (dell'ascoltatore) argomenta erroneamente — come se (chi dice) parlasse in maniera veridica — che per i (fatti) di quel genere le cose stanno così; per cui, anche se i fatti non stanno così come (li) espone chi parla, si crede che stiano così, e sempre l'ascoltatore, provando un sentimento simile, solidarizza con chi parla in modo capace di suscitare sentimenti, anche se non dica niente. Per questo molti sbigottiscono gli ascoltatori tumultuando. 20 25

(2) Ed è capace di esprimere caratteri quel mostrare che procede dai segni, quando vi tenga dietro l'(elocuzione) confacente a ciascun genere e stato.

Dico «genere» secondo l'età, per esempio, il fanciullo, o l'uomo, o il vecchio; ancora, la donna o l'uomo; ancora, lo Spartano o il Tessalo. «Stati», quelli secondo i quali uno è di una certa qualità per la (sua) vita. Ché, non secondo ogni stato le vite sono di una certa qualità. 30

Se, dunque, si proferiscano anche i nomi appropriati allo stato, si creerà il carattere. Infatti, una persona selvatica e una colta non direbbero le medesime cose, né nel medesimo modo.

Gli ascoltatori subiscono una certa impressione anche da ciò di cui i logografi si servono a sazieta: «chi non sa», «tutti quanti conoscono». Ché, l'ascoltatore, preso da vergogna, è d'accordo, per partecipare di ciò di cui (partecipano) anche tutti gli altri. 35

Il servirsi (delle parole) nella circostanza opportuna o non nella circostanza opportuna è comune a tutte quante le specie. Un rimedio per ogni eccesso è quello che si dice ripetutamente: il retore deve rimproverare in aggiunta se stesso⁶⁸: 1408b

68. Con Ross, mantengo la lezione *προσεπιλήττειν* attestata concordemente dalla tradizione manoscritta. La variante *προεπιλήττειν* (rimproverare previamente), proposta da Wartelle sulla base di Quintiliano, *Inst. or.*, VIII, 3, 37, è indubbiamente molto suggestiva e ben fornita di senso, ma certamente non tale da poter contendere con la precedente in ordine al carico di autorevolezza che questa può vantare a suo favore.

〈così〉, infatti, tutti riconoscono che 〈il suo dire〉 è vero, dal momento che, in realtà, a chi parla non resta celato ciò che fa.

5 Inoltre, non deve usare contemporaneamente tutti i 〈mezzi〉 analoghi (giacché è in questo modo che l'ascoltatore viene preso in un raggio). Dico per esempio che, se i nomi siano duri, 〈non deve usare〉 anche la voce e il volto in sintonia 〈con essi〉⁶⁹; altrimenti diventa chiaro ciò che ciascun 〈mezzo〉 è. Se invece 〈ne attua〉 uno, ma un altro no, realizza in modo celato
10 la stessa cosa. Se, dunque, le 〈espressioni〉 dolci vengano proferite in modo duro e le 〈espressioni〉 dure in modo dolce, si produce credibilità.

I nomi doppi e più epiteti e le 〈espressioni〉 straniere si confanno soprattutto a uno che parla in maniera capace di suscitare sentimenti: ché, dire un male «vasto come il cielo»⁷⁰ o chiamarlo «mostruoso»⁷¹ è motivo di perdono per una persona che versi in preda all'ira; 〈sono confacenti〉 anche quando si possiedano ormai gli ascoltatori e si operi in
15 modo da entusiasmarli o con lodi, o con biasimi, o con l'ira, o con l'amicizia, come fa Isocrate nel *Panegirico*, alla fine: «fama e memoria!»⁷²; ancora, «quelli che osarono»⁷³. In effetti, fanno risuonare le 〈espressioni〉 di questo genere, entusiasmando; di conseguenza 〈gli ascoltatori〉, evidentemente perché versano in una situazione simile, le accettano. Per questo si confanno anche alla poesia: giacché la poesia è cosa ispirata.
20 Ebbene, si devono 〈usare〉 o così, o con ironia, come faceva Gorgia⁷⁴, e come sono anche le 〈espressioni〉 nel *Fedro*⁷⁵.

III, 8

〈La forma dell'elocuzione〉

La forma dell'elocuzione non deve essere né metrica, né priva di ritmo: infatti, se è metrica non è persuasiva (giacché

69. Con Ross, accolgo la proposta di Vahlen di espungere $\chi\alpha\iota$.

70. Così in *Od.*, V, 239; ESCHILO, *Agam.*, 92; ISOCRATE, *Antid.*, 134.

71. Così in *Il.*, III, 229; ESCHILO, *Prom.*, 151.

72. ISOCRATE, *Paneg.*, 186.

73. ISOCRATE, *Paneg.*, 96.

74. Cfr. D. K. 82 A 11, 15, 15a, 19, 24.

75. Cfr. PLATONE, *Phaedr.*, 238d; 241e.

tutti convengono che è artificiosa) e, insieme, toglie anche l'attenzione. Ché, fa rivolgere la mente alla <cadenza> simile, ossia a quando giungerà ancora: proprio come i bambini capiscono anticipatamente la domanda degli araldi «chi l'affrancato ha scelto come patrono?»: «è Cleone»⁷⁶. 25

D'altro canto, la <forma> priva di ritmo non può essere limitata; invece deve aver ricevuto un limite, ma non col metro. Ché, ciò che è senza limite è sgradevole e inconoscibile. Ma tutte le cose sono limitate col numero, e il numero della forma dell'elocuzione è un ritmo, del quale anche i metri sono sezioni. Per questo il discorso deve avere un ritmo, ma non un metro, giacché sarà un poema. 30

Ma <deve avere un ritmo> non in modo preciso, e questo si verificherà se <il ritmo> sia fino a un certo punto.

Tra i ritmi, quello eroico richiede un'armonia solenne, ma che non conviene alla conversazione⁷⁷, mentre il giambo è la stessa elocuzione dei più (per questo, tra tutti i ritmi si fanno soprattutto risuonare, quando si parla, quelli giambici)⁷⁸; invece <il discorso> deve dar luogo a solennità e commuovere. Il trocheo è <ritmo> alquanto proprio della danza del cordace⁷⁹, e lo manifestano i tetrametri. Infatti, i tetrametri sono un rit- 1409a

76. L'esempio chiama in causa il demagogo Cleone, noto per porsi come difensore dei poveri (cfr. ARISTOFANE, *Rane*, 569).

77. La lezione dei codici *σεμνός και λεκτικός και* (il ritmo eroico è «solenne e adatto alla conversazione e bisognoso di armonia») non pare accettabile nell'ultima parte, in quanto non è ammissibile che l'esametro dattilico (tale il ritmo eroico) si presti al linguaggio ordinario; inoltre, sembra strano che Aristotele gli neghi il carattere dell'armonia. Chi, come Victor e Kassel, ha supposto la caduta di οὐ davanti a λεκτικός («solenne e non adatto alla conversazione e bisognoso di armonia») ha onviato al primo inconveniente, ma non al secondo. Per contro, Mad ha conservato *σεμνός* per il peso che gli viene dalla tradizione manoscritta, ma ha corretto *και λεκτικός* in *ἀλλά λεκτικῆς* («è solenne, ma mancante di un'armonia adatta alla conversazione»). Non vi è dubbio che il testo così stabilito esibisce un senso congruente, ma non si vede il motivo per cui opporre (ἀλλά) assenza di armonia colloquiale e solennità, essendo più logico, nel quadro dell'ipotesi esegetica derivante da questa congettura, un semplice *και* (il ritmo eroico è solenne «e» manca di armonia colloquiale). Questa difficoltà mi sembra superata nella proposta di Ross di correggere *σεμνός* in *σεμνῆς*, e *και λεκτικός* in *ἀλλ' οὐ λεκτικῆς*: giacché in tal modo l'opposizione, attestandosi tra due aspetti o livelli dell'armonia del ritmo epico, concorre a ritagliare, entro quest'armonia stessa, la sua specificità propria. A tale lezione mi sono perciò attenuto.

78. Cfr. *Poet.*, 1449a 19; DEMETRIO FALEREO, *De elocut.*, 42-43.

79. Si tratta di una danza comica.

mo trocaico⁸⁰. Resta il peone, che si è usato incominciando da Trasimaco⁸¹, ma non si era in grado di dire quale fosse. Il peone è un terzo <ritmo>, ed è dipendente da quelli che abbiamo detto: infatti, è un rapporto di tre a due, mentre uno di quelli è un rapporto di uno a uno, l'altro di due a uno, e il <ritmo> formato da un intero e da un mezzo dipende da questi discorsi.

Questo è il peone. Gli altri vanno evitati, oltre che per i <motivi> che si sono detti, perché sono metrici. Invece il peone va assunto, giacché da esso soltanto tra i ritmi che abbiamo detto non deriva un metro; per cui sfugge massimamente. Ebbene, oggigiorno si fa uso di un solo peone sia nell'iniziare <che nel finire>⁸², ma si deve differenziare la fine dall'inizio.

Vi sono due specie di peone, opposte tra loro. E una di esse è confacente all'inizio, come anche viene usata: questo è <il peone> cui dà inizio una lunga e che terminano tre brevi:

15 Δαλογενὲς εἶτε Λυκίαν
[nato a Delo o in Licia];

ancora:

Χρυσεοκόμα Ἴεκατε παῖ Δίος
[Ecate, figlia di Zeus, dalla bionda chioma].

L'altro deriva dall'<armonia> contraria, ed è quello cui danno inizio tre brevi e di cui una lunga è <sillaba> finale:

μετὰ δὲ γᾶν ὕδατα τ' ὠκεανὸν ἠφάνισε νύξ
[dopo la terra e l'acqua, la notte nascose l'oceano]⁸³.

Questo produce una conclusione, giacché la breve, per il fatto di essere incompleta, rende tronco <il verso>, ma lo si deve troncare con una lunga, e la conclusione deve essere

80. Cfr. QUINTILIANO, *Inst. orat.*, IX, 4, 88.

81. Cfr. QUINTILIANO, *Inst. orat.*, IX, 4, 87; D. K. 85 A 11.

82. Con Ross, accolgo l'aggiunta di καὶ τελευτῶντες, proposta da Vahlen. Con essa, infatti, il pensiero scorre più linearmente che non «oggigiorno si fa uso di un solo peone anche nell'iniziare», essendo esplicitato quello che questa seconda lezione lascia implicito.

83. Tutti e tre i versi sono attribuiti a Simonide da Bergk (fr. 26b), mentre sono citati come anonimi da Diehl (*Anth. Lyr. Gr.*, II, p. 303) e da Page (*Poetae Melice Graeci*, p. 511, n. 950). Il primo è metricamente così scandito: – ◡◡◡ – ◡◡◡ –; il secondo: – ◡◡◡ – ◡◡◡ – ◡◡; il terzo: ◡◡◡ – ◡◡◡ – ◡◡◡ – ◡◡◡ –.

evidente non per opera del copista, né del segno a margine, ma del ritmo.

III, 9

〈La composizione della frase〉

Che dunque l'elocuzione debba essere ben ritmica e non priva di ritmo, e quali ritmi la rendono ben ritmica, e in quale disposizione, è stato detto.

L'elocuzione è necessariamente o continua, ossia unitaria 25
per la congiunzione, come nei preludi dei ditirambi, oppure compatta e simile alle antistrofi dei poemi arcaici.

Ora, l'elocuzione continua è arcaica:

[Esposizione della ricerca di Erodoto di Turi]⁸⁴

(in precedenza la usavano tutti quanti, ora non molti). Dico
«continua» l'〈elocuzione〉 che non possiede alcuna fine per se 30
stessa, a meno che non sia finito il fatto raccontato. 〈Essa〉 è sgradevole per la sua assenza di limite, giacché tutti vogliono scorgere la fine. Per questo, al punto dove gli stadi curvano si perde il fiato e si viene meno. Ché, anteriormente, vedendo davanti il traguardo, non si è affaticati.

L'elocuzione continua è dunque questa; è invece compat- 35
ta quella che si attua nei periodi. Chiamo «periodo» una elocuzione che abbia un inizio e una conclusione in sé e per se stessa e una grandezza che può ben essere abbracciata con 1409b
lo sguardo. L'〈elocuzione〉 siffatta è piacevole e facilmente apprendibile: piacevole, per il fatto di versare in una situazione contraria a ciò che non è limitabile e perché l'ascoltatore pensa ogni volta⁸⁵ di possedere qualcosa e che per lui qualcosa ha avuto un limite, mentre il non pensare anticipatamente nulla e il non far giungere a conclusione è sgrade-
vole; facile ad apprendersi, perché può essere facilmente ri- 5
cordata, e questo in quanto l'elocuzione che si attua nei periodi ha un numero, che è la cosa più di tutte facile a

84. Si tratta della frase iniziale delle *Storie* di Erodoto. Ross e Kassel a buon diritto la espungono perché non presenta le caratteristiche dell'elocuzione continua.

85. 'Aei ha qui valore chiaramente distributivo.

potersi ricordare. Per questo tutti ricordano i versi più che le <parole> in prosa⁸⁶. Il numero, infatti, possiede ciò con cui è misurato. E il periodo deve aver ricevuto una fine anche per il pensiero⁸⁷ e non esser troncato, come nei versi giambici [di Sofocle]:

10 Calidone è questa terra; della regione di Pelope⁸⁸.

Ché, per il fatto di essere diviso è possibile supporre il contrario, come anche nel caso suddetto che Calidone è del Peloponneso.

Un periodo si attua in membri, un altro è semplice. Si attua in membri un'elocuzione compiuta⁸⁹, divisa e che può
15 ben consistere in un'unica emissione di fiato, non nella <sua> divisione, [come anche il periodo]⁹⁰, ma nella sua interezza (membro è una o l'altra parte del periodo). Chiamo «semplice», invece, quello di un solo membro. Sia i membri che i periodi non devono essere né minuscoli, né lunghi. Ché, quello piccolo spesso fa inciampare l'ascoltatore (quando infatti
20 <questi>, ancora muovendo in avanti, ossia verso il metro di cui ha in se stesso la definizione, sia tratto indietro, perché <l'oratore> ha terminato, si produce necessariamente come un inciampo, a motivo dell'ostacolo). Invece quelli lunghi fanno restare indietro, al modo di coloro che effettuano la svolta più

86. «Letteralmente, "parole slegate, accumulate alla rinfusa". Cfr. PLATONE, *Leggi*, 811e» (Dorati, p. 387, nota 72. Cfr. anche Wartelle, *op. cit.*, p. 59, nota 4).

87. Ad avviso di Ross, le parole καὶ τῇ διανοίᾳ sono spurie; gli altri editori, tra cui anche Dufour/Wartelle e Kassel, ritengono invece il luogo non alterato. Ross stesso avanza l'ipotesi, sia pur dubitativamente, di ἅμα τῇ διανοίᾳ («assieme al pensiero»).

88. Il verso è tratto, in realtà, dal *Meleagro* di Euripide (cfr. fr. 515 Nauck). Per questo mi sembra opportuno l'intervento di Kassel, che espunge Σοφοκλέους.

89. Letteralmente, «che ha ricevuto una fine».

90. Le parole ὥσπερ καὶ ἡ περίοδος (Par. 1741, *Vetusta translatio*), non presenti negli scoli, sono state giudicate spurie da Spengel, Susemihl e Ross; e a buon diritto, in quanto del tutto ingiustificabili (non ha senso dire che un tipo di periodo, con caratteristiche particolari e specifiche, è «come il periodo»). I codici Par. 1869, Par. 1818, Par. 2038 e Par. 2116 recano ὥσπερ καὶ ἡ εἰρηνένῃ περίοδος, lezione adottata da Dufour/Wartelle («come anche il periodo anzi citato»); il Vat. 1340, il Vat. 23 e il Marc. 200 portano ὥσπερ ἡ εἰρηνένῃ περίοδος («come il periodo anzi citato»). Il senso è garantito, ma non la congruenza e la pertinenza della menzione, fatta per esemplificare un ben determinato tipo di periodo, di un verso che Aristotele stesso ha poc'anzi giudicato di senso ambiguo (in rapporto alla doppia possibilità della punteggiatura).

in là del punto di arrivo: pure costoro, infatti, lasciano indietro quelli che passeggiano assieme; parimenti, anche i periodi che sono lunghi diventano un discorso e una cosa simile a un preludio. Per cui ha luogo la derisione che Democrito di Chio⁹¹ esprime nei riguardi di Melanippide⁹², poiché aveva composto preludi invece di antistrofi:

consegue mali per se stesso l'uomo che consegue mali per un altro,
e un lungo preludio è pessimo per colui che l'ha composto⁹³.

Si confà proferire un <detto> siffatto anche nei riguardi dei membri lunghi.

Invece, quelli troppo corti non diventano un periodo; dunque, conducono precipitosamente l'ascoltatore.

Una <specie> dell'elocuzione che si attua nei membri è divisa, un'altra è opposta. È divisa, per esempio,

spesso mi meravigliai di coloro che riunirono assieme le pubbliche feste e istituirono gli agoni ginnici⁹⁴;

invece è opposta quella nella quale per ciascuno dei due membri o un <termine> contrario è opposto al <termine> contrario, oppure lo stesso <termine> è congiunto ai <termini> contrari: per esempio,

furono di giovamento a entrambi, sia a coloro che restarono, sia a coloro che seguirono: giacché agli uni fecero acquistare più terra che in patria, agli altri lasciarono in patria una <terra> sufficiente⁹⁵.

Restare/seguire, sufficiente/più sono contrari.

Per cui, sia a coloro che hanno bisogno di beni materiali, sia a coloro che vogliono godere⁹⁶.

Godimento si oppone ad acquisto.

91. Musico contemporaneo di Democrito (cfr. DIOGENE LAERZIO, IX, 49).

92. Poeta vissuto nel V sec. a. C. e autore di ditirambi, di epigrammi e di poemi epici (*Suida*, p. 350, nn. 454, 455).

93. Cfr. ESODO, *Op.*, 265-266. Il primo verso ripropone esattamente quello esiodo, il secondo è una parodia di quello che suonava ἡ δὲ κακὴ βουλὴ τῷ βουλευσάντι κακίστη («e la volontà cattiva è pessima per colui che ha voluto»).

94. ISOCRATE, *Paneg.*, 1.

95. ISOCRATE, *Paneg.*, 35. La citazione, come del resto quelle seguenti, è approssimativa.

96. ISOCRATE, *Paneg.*, 41.

E inoltre:

spesso capita in queste situazioni che i saggi siano sfortunati, mentre gli stolti abbiano successo⁹⁷;

- ¹⁰ subito furono ritenuti degni del prezzo del loro valore e non molto dopo assunsero il comando del mare⁹⁸;

navigare per la pianura e andare a piedi per il mare, aggiongando l'Ellesponto e avendo scavato l'Athos⁹⁹;

e pur essendo cittadini per natura, essere privati della cittadinanza per legge¹⁰⁰;

di essi, gli uni morirono malamente, gli altri si salvarono turpemente¹⁰¹;

- ¹⁵ far uso in privato dei servitori barbari, ma nella vita pubblica guardare con indifferenza che molti degli alleati siano schiavi¹⁰²;

o in futuro possedere da vivi, o, essendo morti, lasciar perdere¹⁰³.

E contro Pitolao e Licofrone¹⁰⁴ qualcuno in tribunale disse:

costoro quando erano in patria <vi> vendevano, ma, essendo giunti da voi, [vi hanno comprato]¹⁰⁵.

- ²⁰ In effetti, tutti questi <esempi> realizzano ciò che si è detto. E l'elocuzione siffatta è piacevole, perché i contrari sono alquanto noti e maggiormente noti uno accanto all'altro, e perché assomigliano a un sillogismo: infatti, la confutazione è una riunione di opposti¹⁰⁶.

- ²⁵ Il <procedimento> siffatto è dunque un'antitesi, mentre si ha una paradosi se i membri siano uguali, una paromoiosi se ogni membro abbia gli estremi simili. Necessariamente sono così o all'inizio o in conclusione, e mentre all'inizio <sono simili> i nomi, in conclusione <sono simili> le sillabe finali o le flessioni del medesimo nome, oppure lo stesso nome.

97. ISOCRATE, *Paneg.*, 48.

98. ISOCRATE, *Paneg.*, 72.

99. ISOCRATE, *Paneg.*, 89.

100. ISOCRATE, *Paneg.*, 105.

101. ISOCRATE, *Paneg.*, 149.

102. ISOCRATE, *Paneg.*, 181.

103. ISOCRATE, *Paneg.*, 186.

104. Pitolao e Licofrone uccisero Alessandro, tiranno di Fere e loro cognato, e detennero il potere in quella città (cfr. DIODORO SICULO, XVI, 14).

105. La fonte della citazione è sconosciuta.

106. Cfr. 1396b 26.

All'inizio, le <espressioni> di questo tipo:

ἀργὸν γὰρ ἔλαβον ἀργὸν παρ' αὐτοῦ
[presi da lui un campo non coltivato]¹⁰⁷;

30

δοροτοί τ' ἐπέλοντο παράρρητοί τ' ἐπέσσειν
[erano atti a piegarsi con doni, atti a persuadersi con le parole]¹⁰⁸.

In conclusione:

ῥῆθις ἂν (οὐ αὐτὸν παιδίον τετοκέναι, ἀλλ' αὐτὸν παιδίον γεγονέναι
[avresti creduto non che egli aveva generato un bambino, ma che egli era
divenuto un bambino]¹⁰⁹;

ἐν πλείοις δὲ φροντίσι καὶ ἐν ἐλαχίστοις ἐλπίσιν
[in moltissimi pensieri e in pochissime speranze]¹¹⁰.

Flessioni del medesimo <nome>:

ἀξιοὶ δὲ σταθῆναι χαλκοῦς, οὐκ ἄξιος χαλκοῦ
[reputa giusto che gli sia eretto un bronzo, non è degno di una moneta di
bronzo]¹¹¹.

35

Identico nome:

σὺ δ' αὐτὸν καὶ ζῶντα ἔλεγες κακῶς καὶ νῦν γράφεις κακῶς
[tu parlavi male di lui anche quando era vivo e ora ne scrivi male]¹¹².

Dalla sillaba:

τί ἂν ἔπαθες δεινόν, εἰ ἄδῳ' εἶδες ἀργόν;
[che cosa soffristi di terribile, se vedesti un uomo ozioso?]¹¹³.

È possibile che la stessa <frase> abbia al contempo tutte queste <caratteristiche>: antitesi, identico nome, parisosi, omoteleuto. 1410b

Gli inizi dei periodi furono enumerati pressoché interamente nei *Teodettei*¹¹⁴.

107. Verso di una commedia perduta di Aristofane (cfr. 649 Kock = fr. 666 Kassel-Austin). Un analogo gioco di parole vedasi in SENOFONTE, *Cyrop.*, VIII, 3, 37.

108. *Il.*, IX, 526.

109. Citazione da un autore sconosciuto. Il testo con ogni probabilità è corrotto. Il modo migliore di dargli un senso mi sembra quello di accogliere l'aggiunta di οὐ, proposta da Binitz e Sauppe, sulla base del raffronto con 1413a 28.

110. Citazione da un autore sconosciuto.

111. Citazione da un autore sconosciuto.

112. Citazione da un autore sconosciuto.

113. Citazione da un autore sconosciuto.

114. Opera aristotelica di argomento retorico, andata perduta. Essa è menzionata da Diogene Laerzio, V, 24.

Vi sono anche antitesi false: per esempio, come le effettuava Epicarmo:

5 talvolta ero nella loro casa, talvolta accanto a loro¹¹⁵.

III, 10

⟨Le espressioni brillanti e tali da riscuotere successo⟩

Dopo aver dato definizioni su questi ⟨argomenti⟩, bisogna dire da dove si enunciano le ⟨espressioni⟩ brillanti, ossia quelle che riscuotono successo. Ora, se produrle è proprio della persona dotata di una buona natura o di quella che si è esercitata, mostrarle è proprio di questa ricerca. Esponiamole, dunque, ed enumeriamole in dettaglio. Per noi questo sia
10 l'inizio: in effetti, l'apprendere con facilità è per natura piacevole a tutti, e i nomi significano qualcosa; per cui, tutti quei nomi che ci producono un apprendimento, sono assai piacevoli.

Ebbene, le glosse sono inconoscibili, mentre conosciamo ⟨le espressioni⟩ consacrate dall'uso. Ma è soprattutto la metafora a fare questo: quando infatti si dica «paglia» la vecchiaia¹¹⁶, si produce un apprendimento e una conoscenza grazie al genere, dal momento che entrambe le cose sono sfiorite.
15

Ebbene, anche le similitudini dei poeti producono lo stesso risultato. Perciò, se siano ben fatte, si ha in tutta chiarezza un'⟨espressione⟩ elegante. Ché, come prima s'è detto¹¹⁷, la similitudine è una metafora che differisce per un'aggiunta¹¹⁸. Per questo è meno piacevole, per il fatto cioè di costituire

115. Cfr. D. K. 23 B 30. L'esempio è ripreso da DEMETRIO FALEREO, *De elocut.*, 24.

116. Cfr. *Od.*, XIV, 214.

117. Cfr. 1406b 20-26.

118. I. TAMBA-MECZ e P. VEYENE, *Métaphore et comparaison chez Aristote*, «Revue des Etudes Grecques» 92 (1979), pp. 87 sgg. non interpretano πρόθεσις come aggiunta (del termine comparativo), bensì come ciò che effettua la comparazione, ossia come l'insieme del primo membro di questa stessa. Ma, anche sulla scorta della fine analisi di A. LAKS, *Aristote sur la métaphore*, in AA.VV., *Aristotle's Rhetoric: Philosophical essays*, a cura di D. J. Furley and A. Nehamas, Princeton 1994, p. 298, quest'esegesi non appare convincente.

un'espressione più lunga. Inoltre, non dice che *questo è quello*. Pertanto, l'anima neppure lo ricerca.

20

Ora, sono necessariamente espressioni brillanti sia l'elocuzione che tutti quanti quegli entimemi che ci producono un apprendimento veloce. Perciò, fra gli entimemi non riscuotono successo né quelli scontati (diciamo, infatti, «scontati» quelli che sono evidenti a ognuno e rispetto ai quali non vi è necessità di ricercare niente), né tutti quelli che, una volta pronunciati, ignoriamo, ma o tutti quelli dei quali si produce la conoscenza assieme al loro essere pronunciati, anche se prima non sussisteva, o rispetto ai quali il pensiero è di poco in ritardo: giacché si produce come un apprendimento, mentre di nessuno dei due precedenti (si produce) apprendimento.

25

Dunque, secondo il pensiero di ciò che viene detto, riscuotono successo quelli fra gli entimemi che sono di questo genere. Invece, secondo l'elocuzione (lo si riscuote), da un lato per la forma, quando si parli in termini d'opposizione: per esempio,

chiamando la pace comune agli altri, guerra per i propri (interessi)¹¹⁹, giacché la guerra è opposta alla pace; dall'altro, per i nomi, se comportino una metafora e questa non sia estranea, giacché è difficile vederla assieme, né scontata, giacché non fa avere alcuna affezione.

30

Inoltre, se (l'elocuzione) faccia (apparire le cose) «davanti agli occhi», giacché deve far vedere cose che si compiono più che cose future.

Pertanto si deve mirare a questi tre (risultati): alla metafora, all'antitesi, alla chiarezza.

35

Dal momento che le metafore sono quattro¹²⁰, riscuotono successo soprattutto quelle per analogia, al modo in cui Pericle disse che la gioventù morta durante la guerra è stata sottratta alla città come se all'anno si fosse tolta la primavera¹²¹. E

1411a

119. ISOCRATE, *Filippo*, 73.

120. Cfr. *Poet.*, 1457b 6 sgg.

121. Questo passaggio del discorso di Pericle è citato anche nel primo libro (cfr. 1365a 32).

5 Leptine, riguardo agli Spartani, <disse> di non permettere che
 <gli Ateniesi> guardassero con indifferenza la Grecia che di-
 ventava cieca di un occhio¹²². E Cefisodoto, quando Carete
 era interessato a dare i resoconti sulla guerra olintica, s'indi-
 gnava, dicendo che egli cercava di dare i rendiconti mentre
 strozzava il popolo per soffocarlo¹²³. Ed esortando un giorno
 10 gli Ateniesi alla volta dell'Eubea, disse che, dopo aver fatto
 approvvigionamenti, dovevano partire per il decreto di Mil-
 ziade¹²⁴. E Ificrate¹²⁵, poiché gli Ateniesi avevano stipula-
 to una tregua con Epidauro e il litorale vicino, si indignava,
 dicendo che si erano levati da se stessi gli approvvigionamen-
 ti della guerra. E Pitolao¹²⁶ chiamò la Paralo¹²⁷ «bastone del
 popolo», Sesto¹²⁸ «banco da fornaio del Pireo». E Pericle
 15 comandò di eliminare Egina, «la cispa del Pireo»¹²⁹. E Me-
 rocle¹³⁰, nominando una delle persone a modo, disse di non
 essere per nulla più malvagio <di lei>: essa, infatti, si compor-
 tava in maniera malvagia al trentatré per cento, mentre egli
 al dieci per cento. E il giambo di Anassandride¹³¹ sulle figlie
 20 che s'attardavano rispetto alle nozze:

le vergini per me erano in ritardo delle nozze¹³².

122. Con Kassel, mantengo *ἐὺν* dei manoscritti. Analoga metafora, con riferi-
 mento a una sola gamba e a una sola compagna di gioco, si trova, sempre in rapporto
 agli Spartani e agli Ateniesi, in PLUTARCO, *Cimone*, 16, 10 (cfr. anche *Polit. praecep.*,
 6, 8; CICERONE, *Pro lege manilia*, 5, 11; *De nat. deor.*, 3, 38). È ragionevole ipotizzare,
 sulla scorta di Dufour-Wartelle (p. 65, nota 2), che Aristotele faccia riferimento a un
 discorso pronunciato da Leptine nel 369 a. C. a favore degli Spartani che chiedevano
 aiuto agli Ateniesi nella guerra contro Epaminonda e i Tebani.

123. Su Cefisodoto cfr. la nota n. 51. L'episodio s'inquadra nella guerra di Olin-
 to contro Filippo, nel 349 a. C., guerra alla quale presero parte anche Carete e i suoi
 mercenari.

124. Riferimento all'invasione persiana del 490 a. C. L'espressione «per il de-
 creto di Milziade» significa in fretta e senza preparativi.

125. Su Ificrate cfr. la nota n. 222.

126. È probabile che si tratti del medesimo Pitolao citato in 1410a 17.

127. Nave sacra degli Ateniesi, assieme a un'altra, di nome Salamina.

128. Città d'importanza strategica basilare nelle rotte delle navi che dal mar
 Nero giungevano ad Atene con carichi di frumento.

129. Cfr. PLUTARCO, *Pericle*, 8. Egina era un'isoletta che, collocata all'ingresso
 del golfo Saronico, permetteva di controllare il Pireo.

130. Uomo politico originario di Salamina e vissuto al tempo di Demostene, che
 lo cita tre volte (cfr. *Contro Teocr.*, 53; *Ambass.*, 293; *Lettere*, III, 4).

131. Poeta della commedia di mezzo, citato da Aristotele anche in 1412b 16 e
 in 1413b 26.

132. Fr. 67 Kassel-Austin.

E il detto di Polieutte¹³³ a un tale Speusippo che era colpito d'apoplessia, cioè che «non era capace di condurre una vita tranquilla, benché legato dalla sorte in una malattia che paralizza le membra»¹³⁴. E Cefisodoto chiamava le triremi «mulini variopinti», il Cinico¹³⁵ (chiamava) le osterie «le mense dell'Attica»¹³⁶. Ed Esione (afferma) che «avevano versato la città in Sicilia»¹³⁷: questo, infatti, è una metafora, ed è davanti agli occhi. E «cosicché la Grecia gridò»: anche questo è in un certo modo una metafora, ed è davanti agli occhi. E come Cefisodoto comandava di guardarsi dal rendere molte le riunioni. E (come) Isocrate (diceva) a coloro che accorrono nelle feste comuni¹³⁸. E come (diceva) nell'*Epitafio*, ossia che era cosa degna che sulla tomba di coloro che erano morti a Salamina la Grecia si tagliasse i capelli, come se la libertà fosse sepolta assieme al loro valore¹³⁹: ché, se avesse detto che era cosa degna piangere, dal momento che il valore era sepolto assieme, avrebbe avuto luogo una metafora, e sarebbe stata davanti agli occhi, mentre «la libertà (con) il valore» comporta una sorta di antitesi. E come disse Ificrate, ossia

per me la strada dei discorsi attraversa nel mezzo ciò che si è compiuto a Carete

è una metafora per analogia, e fa sì che «attraversa il mezzo» sia davanti agli occhi. E il dire «esortare i pericoli perché vengano in aiuto ai pericoli», è davanti agli occhi ed è una metafora. E (ciò che disse) Licoleone in difesa di Cabria:

non avendo vergogna neppure della sua posizione di supplice, ossia della sua statua di bronzo¹⁴⁰:

133. Oratore contemporaneo a Demostene.

134. L'aggettivo πεντεσύριγος, letteralmente «dai cinque fori», assume il significato di «paralizzante le membra» in riferimento al πεντεσύριγγον ξύλον, una tavola, per l'appunto, con cinque fori alla quale venivano immobilizzate le mani, le gambe e la testa dei condannati (cfr. ARISTOFANE, *Cavalieri*, 1049).

135. Ossia il filosofo Diogene.

136. Si allude alle mense comuni degli Spartani, dette φειδίτια.

137. Riferimento alla spedizione militare di Atene in Sicilia, nel 414-413 a. C.

138. Cfr. ISOCRATE, *Filippo*, 12.

139. In realtà, questo pensiero si trova nell'*Epitafio* di Lisia, 2, 60, e in riferimento ai caduti di Egospotami.

140. Cfr. CORNELIO NEPOTE, *Vite dei massimi condottieri*, 12, 1, dove si testimonia che Cabria usava attendere il nemico con un ginocchio poggiato a terra. In

ché, nel momento presente è una metafora, ma non sempre; però è davanti agli occhi. In effetti, quando egli corre pericolo
 10 la statua, quella cosa «inanimata ma in realtà animata», supplica il ricordo delle opere della città. E «dandosi cura di pensare in modo ridotto tutte le cose»¹⁴¹: giacché «darsi cura» costituisce un certo amplificare. E <dire> che

il dio accese l'intelletto come luce nell'anima:

giacché entrambe le cose mostrano alcunché.

Non eliminiamo le guerre, ma le rimandiamo¹⁴²:

15 giacché entrambe le cose, sia cioè il differimento che la pace di questo genere, sono future. E il dire che i patti sono un trofeo molto più bello di quelli che si hanno nelle guerre: giacché questi secondi hanno per oggetto cose di piccola entità e una sola sorte, mentre i primi riguardano tutta la guerra¹⁴³. Gli uni e gli altri, infatti, sono segni di vittoria. E <dire>
 20 che le città con il biasimo degli uomini <si> danno grandi raddrizzamenti: giacché il raddrizzamento è una sorta di giusto danno.

III, 11

<Rendere «davanti agli occhi»>

Che le espressioni brillanti si proferiscano dalla metafora per analogia e col rendere <le cose> «davanti agli occhi», s'è dunque detto. Ma bisogna enunciare che cosa intendiamo dire con «davanti agli occhi» e compiendo quale cosa si produce questo.

25 Ebbene, affermo che rendono «davanti agli occhi» tutte quelle <espressioni> che indicano cose in atto¹⁴⁴: per esempio,

questa posizione fu raffigurato nella statua di bronzo erettagli nella pubblica piazza di Atene.

141. ISOCRATE, *Paneg.*, 151.

142. ISOCRATE, *Paneg.*, 172.

143. Cfr. ISOCRATE, *Paneg.*, 180.

144. Wartelle (p. 117, nota 6) segnala il rapporto tra ἐνεργουῦντα del presente passo ed ἐνεργείας di 1410b 36.

dire che l'uomo dabbene è tetragono¹⁴⁵ è una metafora (giacché entrambe le cose sono perfette¹⁴⁶), ma non indica un atto. Invece l'espressione

di uno che ha fiorente l'età matura¹⁴⁷

⟨indica⟩ un atto, e ⟨indicano⟩ un atto

ma tu, come ⟨animale⟩ lasciato in libertà¹⁴⁸;

e

allora i Greci lanciandosi con i piedi»: ¹⁴⁹

30

«lanciandosi» ⟨indica⟩ un atto ed è una metafora, giacché esprime velocità.

E il modo che Omero ha usato in molti luoghi, ossia il rendere animate le cose inanimate grazie alla metafora. In tutti riscuote successo col produrre un atto, per esempio nelle espressioni di questo genere:

di nuovo verso la pianura rotolava il masso impudente¹⁵⁰

e

volò la freccia¹⁵¹

1412a

e

desiderando ardentemente di volare¹⁵²

e

sulla terra s'arrestavano, bramosi di saziarsi di carne¹⁵³

e

la punta attraversò bramosa il petto¹⁵⁴.

Ché, in tutte queste ⟨espressioni⟩ le cose, per il fatto di essere animate, risultano chiaramente in atto: infatti, «essere impu-

145. Questa metafora si trova nel carme di Simonide a Scopas (cfr. PLATONE, *Protagora*, 339a sgg. = fr. 37 [542, 3] Page = fr. 5, 1-2 Bergk).

146. Ossia, l'uomo dabbene e il tetragono, vale a dire il quadrato, in virtù dell'uguaglianza dei lati.

147. ISOCRATE, *Filippo*, 10.

148. ISOCRATE, *Filippo*, 127.

149. Cfr. EURIPIDE, *Ifigenia in Aulide*, 80, dove però l'espressione è ῥῥαντες δοῖ (⟨lanciandosi con l'asta⟩), oppure αἰξαντες δοῖ (⟨balzando con la lancia⟩).

150. Cfr. *Od.*, XI, 598, dove tuttavia il testo reca ἔπειτα πέδονδε e non ἐπὶ δαπέδονδε, come qui cita Aristotele.

151. *Il.*, XIII, 587.

152. *Il.*, IV, 126.

153. *Il.*, XI, 574.

154. *Il.*, XV, 542.

denti», «smaniare» e le altre (espressioni) costituiscono un
 5 atto. (Omero) le applicò mediante la metafora secondo analogia, giacché chi è impudente sta a chi è oggetto d'impudenza come la pietra sta a Sisifo.

E anche nelle similitudini che riscossero successo (egli) fa lo stesso a proposito delle cose inanimate:

s'incurvavano bianche di schiuma, le une davanti, le altre dietro¹⁵⁵;

10 in effetti, rende ogni cosa in movimento e vivente, e l'atto è movimento.

Ma, come prima s'è detto¹⁵⁶, bisogna costruire le metafore da ciò che è proprio e non evidente, come anche in filosofia è proprio di una persona perspicace osservare il simile nelle cose molto distanti, al modo in cui Archita disse che sono
 15 identici un arbitro e un altare¹⁵⁷, giacché in entrambi si rifugia chi subisce ingiustizia; oppure, se si dicesse che sono identici un'ancora e un amo: in effetti, sono alcunché d'identico, ma differiscono per il (fatto di reggere) dall'alto o dal basso¹⁵⁸. E anche il (dire) che le città «sono state livellate»¹⁵⁹ costituisce un'identità in cose molto distanti, ossia l'uguale nella superficie e negli ambiti della potenza.

Pure la stragrande maggioranza delle espressioni brillanti
 20 è dovuta a metafore e all'avere aggiunto un inganno, dal momento che quello che (l'uditore) ha imparato diventa maggiormente chiaro per il fatto di trovarsi in una condizione contraria, e la (sua) anima sembra dire: «così è in realtà, io invece sbagliai».

Anche quegli tra gli apoftegmi che sono brillanti derivano dal non esprimere ciò che dicono: per esempio, quello di Stesicoro che «le cicale canteranno a terra per se stesse»¹⁶⁰.

25 Pure gli enigmi ben costruiti sono piacevoli per lo stesso

155. *Il.*, III, 799. Il soggetto sono le onde del mare, similitudine delle schiere dei combattenti.

156. Cfr. *supra*, 1410b 32.

157. D. K. 12 A 47.

158. L'amo regge «dall'alto», mentre l'ancora, stando sott'acqua, regge «dal basso» il natante in superficie.

159. Cfr. ISOCRATE, *Filippo*, 40.

160. L'apoftegma è già stato citato *supra*, 1395a 1-2.

motivo: infatti costituiscono un apprendimento e una metafora.

Ed (è piacevole) ciò che afferma Teodoro¹⁶¹, ossia «dire cose nuove». (Quest'effetto) si produce quando (il detto) sia paradossale¹⁶² e, come egli sostiene, non si opponga a un'opinione precedente, ma sia come le parole coniate per parodiare nelle battute spiritose (risultato che possono (dare) anche le espressioni scherzose dovute a una lettera, giacché inganna-
no); e (si produce) nei metri: infatti, 30

procedeva pur avendo sotto i piedi i geloni¹⁶³

non è come l'ascoltatore si aspettava, ma (egli) credeva che si sarebbe detto «i calzari». Questo però deve essere evidente nel momento stesso in cui lo si proferisce.

Le (battute scherzose) dovute a una lettera fanno dire non ciò che si dice (letteralmente), bensì ciò che il nome stravolge, come il (motto) di Teodoro¹⁶⁴ al suonatore di cetra Nicone: 35

θράξει σε [(qualcosa) ti turba];

infatti finge di dire «Θράξ εἶ σύ [tu sei un Trace]» e produce un inganno, dal momento che dice un'altra cosa. Per questo risulta piacevole a una persona che l'apprende: ché, se (co-
stei) non sospetta che (Nicone) è trace, (il detto) non sembra essere un'espressione elegante. 1412b

(Così) pure il (detto) «βούλει αὐτὸν πέρσαι [vuoi rovinarlo]»¹⁶⁵.

Occorre però che entrambi (i detti) siano proferiti in modo conveniente.

Così anche le espressioni brillanti, come il dire che «per gli
Ateniesi il dominio [ἀρχή] del mare non costituisce l'inizio 5

161. Su Teodoro cfr. la nota n. 186 del secondo libro della *Retorica*.

162. Cfr. QUINTILIANO, VIII, 5, 15, che parla in proposito di *sententiae ex inopinato*.

163. Parodia di versi epici, per esempio di *Od.*, XXI, 341.

164. Cfr. la nota n. 161.

165. Il gioco di parole implica senz'altro l'aoristo πέρσαι e un termine che potrebbe essere Πέρσαι, i Persiani (di modo che il detto suonerebbe «lo vuoi, o Persiani»), oppure il nome proprio Περγία («lo vuoi, o Persia»). Altri significati sembrano improbabili, perché troppo complicati.

[ἀρχή] dei mali», giacché ne ebbero giovamento. Oppure, come (dice) Isocrate: che «per la città il dominio [ἀρχή] è l'inizio [ἀρχή] dei mali»¹⁶⁶. Ché, in entrambi i modi si è detto proprio ciò che non si penserebbe di dire, e si sa che è vero. In effetti, l'affermare che l'ἀρχή è ἀρχή non è affatto saggio, ma (i detti) non asseriscono in questo modo, bensì in modo diverso, e non negano che ἀρχή sia ciò che dicono, ma fanno una negazione diversa.

Invece in tutti questi casi, se si porti il nome in maniera conveniente, con un'omonimia o con una metafora, allora il risultato è buono. Per esempio, «Anascheto (Ἀνάσχετος) non è sopportabile (ἀνασχετός)» ha negato con un'omonimia, ma in maniera conveniente, se (il soggetto) è sgradevole. Ancora:

non potresti essere straniero più di quanto occorre che tu lo sia¹⁶⁷:

15 infatti, «non più di quanto occorre che tu sia straniero» ha lo stesso significato di «non occorre che l'ospite (ξένος) sia sempre straniero (ξένος)»¹⁶⁸, giacché pure questo (detto

166. ISOCRATE, *Filippo*, 61; *Sulla pace*, 101.

167. Il verso è di un poeta comico sconosciuto.

168. Il detto gioca sul duplice significato di ξένος, che vuol dire tanto «straniero» quanto «ospite». Alla riga 15 i manoscritti recano ξένος ἢ («“straniero” o “non più di quanto occorre che tu lo sia” (significano) lo stesso di “non occorre che l'ospite sia sempre straniero”»). Una lezione che solleva non pochi dubbi, poiché non si vede come il primo termine della disgiunzione, ossia il semplice «straniero», possa significare, da sé solo, «non occorre che ... straniero». Tra le proposte intese a sistemare il luogo, quella di Ross, che congettura γὰρ al posto di ἢ, mi sembra la più confacente, nonostante il dubbio cautamente espresso dallo studioso. Essa infatti, sviluppandosi in modo paleograficamente molto plausibile (perché suppone un errore di dittografia rispetto allo ἢ della medesima riga 15) e nel solco della tradizione manoscritta, istituisce tra la citazione del motto e la sua spiegazione un nesso grammaticalmente esplicito che altre congetture o lasciano soltanto implicito, o pongono, sì, ma in una maniera che non pare soddisfacente. Lo lasciano implicito l'espunzione di ἢ, proposta da Spengel («“non potresti ... che tu lo sia”: “non più di quanto occorre che tu sia straniero” ha lo stesso significato ...») e quella di ξένος ἢ, proposta da Wartelle («“... che tu lo sia”: “non più di quanto occorre che tu lo sia” ha lo stesso significato ...»). Lo pone, ma in maniera che non sembra adeguata, perché non si vede la ragione di connettere con «ovvero» i due luoghi, l'espunzione di ξένος proposta da Bekker («ovvero, “non più di quanto occorre che tu lo sia” (significa) lo stesso di “non occorre che l'ospite sia sempre straniero”»). In termini parecchio differenti suona invece il passo nell'ipotesi di Kassel: «“non potresti essere più straniero (ξένος) di un ospite (ξένος)”, o “non più di quanto dovresti esserlo”; lo stesso vale anche per “non occorre che l'ospite (ξένος) sia sempre straniero (ξένος)”»). Un'ipotesi che, pur plausibilissima quanto al senso complessivo che conferisce al testo, si allontana troppo, però, dai codici.

presenta) un termine con un significato differente. Lo stesso anche per ciò che riguarda il lodato (detto) di Anassimandride:

è bello in verità morire prima di compiere un'azione degna di morte¹⁶⁹, giacché è la medesima cosa che dire: «in verità è meritevole (ἄξιον) morire senza essere degno (ἄξιον) di morire», oppure 20 «in verità è meritevole (ἄξιον) morire senza essere degno (ἄξιον) di morte», oppure «senza aver compiuto cose degne (ἄξια) di morte».

La specie dell'elocuzione di questi (detti) è identica, ma quanto più siano espressi in un (discorso) breve¹⁷⁰ e in forma oppositiva, tanto maggiormente hanno successo. La causa è che l'apprendimento si produce in misura maggiore grazie al darsi dell'opposizione e in modo più veloce in un (discorso) 25 conciso. Ma in aggiunta deve sempre darsi (la condizione) che in rapporto alla persona che è oggetto del discorso si parli in modo esatto, se ciò che viene detto è vero e non superficiale¹⁷¹. È infatti possibile che queste (prerogative) siano separate, per esempio: «occorre che muoia, senza aver commesso alcun errore», «l'uomo meritevole deve sposare la donna meritevole»¹⁷²; ma non si tratta di un'espressione elegante, a meno che non si abbiano contemporaneamente ambedue (le 30 frasi): «in verità è degno (ἄξιον) di morire, pur non essendo meritevole (ἄξιον) di morire». E quanto maggiore sia il numero delle (prerogative) che includa¹⁷³, tanto più, in tutta

169. Fr. 64 Kock = fr. 65 Kassel-Austin.

170. Con Ross accolgo l'aggiunta di ἐν proposta da Richards, per analogia con la riga 1412b 25.

171. Alle righe 25 e 26 la proposta di Ross di espungere i due ἢ mi sembra apportare un significativo miglioramento al testo. Ché, dovendosi altrimenti vedere indicate due condizioni, e precisamente «o il rapporto alla persona che è oggetto del discorso, o che si parli in modo esatto», non si comprenderebbe come la prima possa da sé sola costituire un requisito della verità e della non superficialità del detto; oppure, se agli «o» va annesso valore inclusivo, l'annotazione secondo cui un discorso intorno a una data persona è vero se verte su quella persona (e non su un'altra), risulterebbe persin banale nella sua ovvietà. Mi distacco invece da Ross alla riga 27 per quanto riguarda l'aggiunta di ἔσται: né la presenza della copula, né il tempo futuro sono richiesti dalla grammatica e dal senso del passo; per cui non vedo alcuna valida ragione di allontanarsi dalla tradizione manoscritta.

172. Fr. 206 Kock.

173. Traduco, qui come alla riga 33, con «includere» il verbo ἔχειν.

chiarezza, è elegante: per esempio, se anche i nomi costituiscono una metafora, e una metafora di una certa specie e un'antitesi e una paradosi, e includano un atto.

Pure le similitudini che riscuotono successo, come s'è detto anche nelle <pagine> precedenti¹⁷⁴, sono in un certo senso metafore, giacché vengono espresse a partire da due <termini>, al modo della metafora per analogia: per esempio, «lo scudo — diciamo — è coppa di Ares»¹⁷⁵ e «l'arco è una lira senza corde»¹⁷⁶. Ora, dicendo così si ha un'«espressione» semplice, invece il dire che l'arco è una lira o che lo scudo è una coppa non è un'«espressione» semplice.

Si fanno similitudini anche così: per esempio, <paragonando> un suonatore di cetra a una scimmia, una persona miope a una lampada bagnata, giacché entrambe le cose¹⁷⁷ si contraggono. Ma il buon risultato si verifica quando si abbia una metafora, dal momento che è possibile paragonare lo scudo a una coppa di Ares e la rovina a un brandello di una casa; ancora, il dire che Nicerato è Filottete morso da Pratis, al modo in cui costruì la similitudine Trasimaco, avendo visto che Nicerato, quando partecipava a una gara rapsodica, era vinto da Pratis, e portava i capelli lunghi e, inoltre, era sudicio¹⁷⁸. Ma nelle metafore cadono soprattutto i poeti, se <le costruiscano> male, e in esse riscuotono soprattutto successo, se <le costruiscano> bene. Intendo dire, quando <con esse> offrano un'esplicazione:

porta le gambe curve come un sedano.

combattendo con i pugni come Filamone con il sacco di cuoio¹⁷⁹.

174. Cfr. 1406b 20; 1410b 18-19.

175. Cfr. TIMOTEO, fr. 16 Bergk = fr. 797 Page. La medesima metafora si trova anche in *Poet.*, 1457b 21-22. Cfr. anche *supra*, 1407a 18.

176. Cfr. fr. 127 Bergk = fr. 951 Page. Demetrio Falereo, *De elocutione*, 85 attribuisce la metafora al poeta tragico Teognide.

177. Ossia la lampada e l'occhio.

178. Cfr. D. K. 85 A 5. Filottete, in seguito al morso di un serpente, nell'isola di Lemno, si ritirò a una vita solitaria, trascurando altresì la sua persona. Il paragone tra il rapsodo Nicerato di Eraclea (su cui cfr. M. UNTERSTEINER, *I Sofisti*, vol. II, Milano 1962, pp. 6-7) e Filottete riguarda sia l'aspetto trasandato di entrambi, sia la ferita che il secondo ebbe dall'aspide, il primo da Pratis nella gara poetica.

179. Frammenti di un poeta comico sconosciuto (cfr. fr. 207 e 208 Kock). Sul pugile Filamone cfr. DEMOSTENE, *Per la corona*, 18, 319; ESCHINE, *Contro Ctesifonte*, 3, 189.

Anche tutte le <espressioni> di questo tipo sono similitudini; e che le similitudini siano metafore, s'è detto più volte. 15

Pure i proverbi sono metafore da una specie a una specie: per esempio, se uno facesse entrare <un tale> nella convinzione che si tratti di una persona dabbene, ma in seguito ne venga danneggiato, diciamo: «come l'abitante di Carpato <fece entrare> la lepre»¹⁸⁰, giacché entrambi erano convinti di 20
ciò che abbiamo detto.

Quanto alla fonte da cui si proferiscano le <espressioni> brillanti e perché, all'incirca si è dunque esposta la causa. Ma anche le iperboli che riscuotono successo sono metafore: per esempio, relativamente a una persona che abbia ricevuto un colpo sull'occhio: «avreste creduto che egli era un cesto di more». Infatti, il colpo sull'occhio costituisce un certo rosso- 25
re, ma quell'<espressione> è esagerata. Il detto «come questo anche quello» è un'iperbole che differisce per l'elocuzione. «Combattendo con i pugni come Filamone con il sacco di cuoio», «avresti creduto che egli era Filamone, che combatte con il sacco di cuoio».

Portare le gambe curve come un sedano,

«avresti creduto che non aveva gambe, ma sedani, così erano curve».

Le iperboli sono di carattere giovanile, giacché manifestano esagerazione. Per questo si pronunciano soprattutto in preda all'ira: 30

neppure se mi desse tante cose quante sono la sabbia e la polvere, ...
non sposo la figlia dell'atride Agamennone,
né se <ella> contendesse in bellezza con Afrodite splendente come l'oro,
né in opere con Atena¹⁸¹. 35

Per questo per un vecchio è sconveniente proferirle. 1413b

Si servono soprattutto di questo <tipo d'espressione> i retori attici.

180. Cfr. ZENOBI, IV, 48 (*Corpus proem. graec.*, ed. Leutsch-Scheidewin, vol. I, p. 98). Un abitante di Carpato, secondo la leggenda (cfr. *Suida*, s.v. λαγώς [ed. A. Adler, vol. III, p. 227, n. 30], Esichio, s.v. καρπάθιος [ed. K. Latte, vol. II, p. 415, n. 859], portò sulla sua isola una lepre, ma subito dopo questa e la sua abbondante prole devastarono la vegetazione del luogo.

181. *Il.*, IX, 385; 388-390.

III, 12

⟨I differenti tipi di elocuzione⟩

Non deve restare nascosto che a ogni genere s'adatta un'elocuzione diversa. Infatti, non sono la stessa ⟨l'elocuzione⟩ atta alla scrittura e ⟨quella⟩ atta al dibattito, né ⟨l'elocuzione⟩ 5 atta al discorso davanti al popolo e ⟨quella⟩ atta al discorso giudiziario. Ed è necessario conoscere entrambe: l'una, infatti, è saper parlare correttamente in greco, l'altra non essere costretti a restare in silenzio se si voglia comunicare qualcosa agli altri: il che subiscono coloro che non sanno scrivere.

L'elocuzione atta alla scrittura è la più esatta, invece 10 ⟨l'elocuzione⟩ atta al dibattito è la più adatta all'azione oratoria (di essa vi sono due specie: quella atta a esprimere il carattere e quella atta a suscitare passioni). Per questo, e gli attori perseguono, tra le opere teatrali, quelle di questo tipo, e i poeti gli ⟨attori⟩ con questo tipo di qualità.

Si tengono in mano anche ⟨i poeti⟩ atti alla lettura, come Cheremone¹⁸² (infatti è esatto al modo di un logografo) e, tra gli scrittori di ditirambi, Licimnio¹⁸³.

15 Ancora: se confrontati, da un lato i discorsi degli scrittori appaiono poveri nei dibattiti, dall'altro quelli dei retori, ancorché ben pronunciati, ⟨appaiono⟩, tra le mani, ⟨discorsi⟩ di profani. La causa è che nel dibattito si confanno le ⟨espressioni⟩ atte all'azione oratoria. Per questo, se l'azione oratoria viene eliminata, esse, non compiendo il loro ufficio, appaiono 20 banali: per esempio, gli asindetì e il dire più volte la stessa cosa nell'⟨elocuzione⟩ atta alla scrittura giustamente non riscuotono successo, ma in quella atta ai dibattiti non ⟨hanno quest'effetto⟩ e i retori ne fanno uso. Si tratta, infatti, di un'⟨elocuzione⟩ atta all'azione oratoria.

Nel dire la stessa cosa è necessario mutare ⟨l'espressione⟩: il che apre come la strada al recitare. «Costui è chi vi ha derubato, costui è chi ha ingannato, costui chi da ultimo ha

182. Poeta tragico del IV sec. a. C., più volte citato da Aristotele.

183. Cfr. la nota n. 25.

intrapreso a tradire», come faceva anche l'attore Filemone¹⁸⁴ ne *La pazzia del vecchio* di Anassandride¹⁸⁵, quando proferiva «Radamante e Palamede» e, nel prologo de *I pii*¹⁸⁶, «Io». Ché, se non si recitino le (espressioni) di questo tipo, si verifica «colui che porta il bastone»¹⁸⁷. 25

Anche gli asindetì (esigono che si operi) nello stesso modo: «giunsi, incontrai, chiesi»: infatti, è necessario che si reciti 30 e non che si parli come uno che dice un'unica cosa con il medesimo carattere e con lo stesso tono. Inoltre, gli asindetì hanno qualcosa di proprio, giacché, come tutti riconoscono, molte cose vengon dette nel medesimo tempo. In effetti, la congiunzione rende molte un'unica cosa, per cui, se venga eliminata, è chiaro che si avrà il contrario, ossia che l'unica cosa sia molte. Pertanto si ha amplificazione: «giunsi, dialogai, supplicai» (come tutti riconoscono, si hanno molte cose), 1414a «disdegnò tutto quello che dissi». Questo vuol fare anche Omero in

Nireo da Sime, ... Nireo, figlio di Aglaia, ... Nireo, che era il più bello¹⁸⁸.

184. Si tratta di un attore, menzionato anche da ECHINE, *Contro Timarco*, 115 e che non va confuso con l'omonimo poeta comico (citato da Aristotele in *Politica*, 1255b 29 = fr. 54 Kock).

185. Cfr. ANASSANDRIDE, fr. 10 Kock. Tale il titolo della commedia di Anassandride (Γεγοντομαχία) indicato nei codici e citato anche da ATENEIO, XIII, 570d-e; XIV, 614c. Ross, a differenza degli altri editori, Kassel incluso, corregge in Γεγοντομαχία (*La guerra del vecchio*), ma la proposta non viene per lo più accolta dagli studiosi.

186. Non si possiedono altre testimonianze oltre questa su tale commedia.

187. Il significato di questo detto, che sembra essere un proverbio, non è determinabile con precisione, ma non v'è dubbio che, citandolo, Aristotele abbia inteso richiamare un effetto spiacevole del ripetere che ha rapporto con un uomo che porta un bastone. La maggior parte degli interpreti ritiene che l'uomo porti il bastone sulle spalle, sì da camminare in modo impacciato e rallentato, come impacciato e rallentato è l'andamento di un discorso che si ripete. Se poi, come vuole J. F. KILLEN (*Aristotle, Rhetor.* III, 12, 1413b 28-29, in «Classical Philology» 76, 1971, pp. 186-187), il motto ha relazione con l'aneddoto di un uomo che, avendo urtato qualcosa con il bastone che aveva sulle spalle e avendo esclamato «attenzione», si sentì chiedere da Diogene il cinico se mai volesse ripetere la mossa (cfr. DIOGENE LAERZIO, VI, 41), all'impaccio, espresso dal detto, si unisce un evidente senso di ironia. Ma si può anche pensare che l'uomo «porti il bastone» nel senso di camminare appoggiandosi a un bastone, al modo di un viandante: figura ricorrente nella letteratura greca. E anche in questo caso il suo andamento, lento e monotono nella ripetizione delle mosse, richiamerebbe la lentezza e la monotonia di un discorso che dice e ridice le stesse cose.

188. *Il.*, II, 671 sgg.

Infatti, il soggetto del quale si dicono molte cose, è necessario che sia pronunciato anche più volte. Se dunque le volte in cui
 5 <lo si pronuncia> sono molte, tutti convengono che sono molte anche le cose <che si dicono>, per cui, pur essendo stato ricordato una sola volta, grazie allo stratagemma <Omero> lo ha amplificato, e ne ha creato una memoria pur senza avervi svolto in seguito un discorso, in nessuna parte.

Pertanto, l'elocuzione atta al discorso dinanzi al popolo assomiglia completamente anche al disegno in ombra e luce:
 10 ch , quanto pi  numerosa sia la folla, pi  distante   la visione; per questo le <espressioni> esatte sono in tutta evidenza superflue e peggiori in entrambi gli ambiti.

Invece l'<elocuzione> atta al discorso giudiziario   pi  esatta; e lo   in misura ancor maggiore quella per un solo giudice¹⁸⁹, giacch  vi   presente una piccolissima <parte> di retorica. Infatti, ci  che   proprio della cosa e ci  che le   estraneo sono maggiormente visibili, ed   assente il dibattito, per cui il giudizio   genuino.

15 Perci  non sono gli stessi retori a riscuotere successo in tutti questi campi. Ma, dove l'azione oratoria riveste moltissima importanza, qui non   affatto presente esattezza. E questo <accade> dove <vi   necessit > della voce, e soprattutto dove <vi   necessit > di una voce forte.

Ora, l'elocuzione atta a esortare   molto confacente alla scrittura: infatti, il suo ufficio   la lettura. Come seconda <viene>
 20 quella giudiziaria. Invece il dividere ulteriormente l'elocuzione, <dicendo> che essa dev'essere piacevole e magnifica,   superfluo¹⁹⁰. Perch  mai, infatti, <dovrebbe essere cos > piuttosto che saggia e liberale e, se si d , qualche altra virt  del carattere? Se la virt  dell'elocuzione   stata definita in modo corretto¹⁹¹, i <caratteri> che abbiamo esposto creeranno manifestamente il suo essere piacevole. In vista di che, infatti,

189. Discostandomi da Ross, non accolgo l'aggiunta di  v proposta da Spengel dinanzi a $\kappa\rho\iota\tau\eta$, ma, con la maggior parte degli editori, seguo la lezione dei manoscritti, che conferisce piena intelligibilit  al testo.

190. Probabile riferimento polemico nei riguardi di Isocrate o, come vuole Quintiliano (*Inst. orat.*, IV, 2, 63), a Teodette.

191. Cfr. *ante*, 1404b 2 sgg.

dev'essere chiara e non misera, ma conveniente? Infatti, se si 25
parli in modo prolisso, non è chiara, né se sia concisa, ma è
evidente che il giusto mezzo è adatto. E i <caratteri> che ab-
biamo esposto creeranno il <suo> essere chiara se siano stati
ben mescolati: l'<elemento> consueto e quello straniero, il rit-
mo e la persuasività che proviene da ciò che è conveniente.

Dell'elocuzione si è dunque detto: sia, in generale, di tutti 30
<i suoi generi>, sia, in particolare, di ciascun genere. Resta da
parlare dell'ordine.

III, 13

<Le parti del discorso>

Vi sono due parti del discorso: infatti, è necessario esporre
la cosa di cui si dice e dimostrarla. Per questo è impossibile
che, se si espone, non si dimostri o che si dimostri se previa-
mente non si espone. Infatti, chi dimostra, dimostra qualcosa,
e chi previamente espone, previamente espone per dimostra- 35
re. Di queste <parti>, l'una è la protasi¹⁹², l'altra la persuasio-
ne, come se si distinguesse che l'una è il problema, l'altra la
dimostrazione¹⁹³.

Ma attualmente si opera la divisione in maniera ridicola¹⁹⁴,
giacché, se non erro, la narrazione è propria del solo
discorso giudiziario, mentre di un <discorso> epidittico e di un
<discorso> dinanzi al popolo come è possibile che vi sia una
narrazione quale dicono¹⁹⁵, o che si diano le <affermazioni> 1414b
contro la parte avversaria, o un epilogo dei <discorsi> apodit-
tici? Proemio, confronto e ricapitolazione, nei discorsi al po-
polo hanno luogo soltanto quando abbia luogo un contrad-
dittorio: ché, sovente vi sono e l'accusa e la difesa, ma non il

192. Ossia l'indicazione dell'oggetto del discorso o l'enunciazione preliminare della questione.

193. Cfr. *An. pr.*, 24a 11; 62a 21; 65a 36.

194. Il riferimento polemico è a Isocrate (cfr. QUINTILIANO, *Inst. orat.*, III, 9, 5), il quale divideva il discorso nel proemio (προοίμιον), nella narrazione (διήγησις), nella persuasione o dimostrazione (πίστις) e nell'epilogo (ἐπίλογος), nonché alle divisioni definite da Platone in *Fedro*, 266d sgg.

195. Ossia, come esposizione puntuale e dettagliata dei fatti (tale, per l'appunto, la διήγησις) e non come semplice *propositio* (πρόθεσις), nel significato precisato nella nota n. 192.

5 consiglio. Inoltre, l'epilogo non è proprio neppure di ogni <discorso> giudiziario: per esempio, se il discorso sia breve, o se il fatto possa ricordarsi facilmente. Capita, infatti, che sia eliminato dalla lunghezza <del discorso>.

Ebbene, parti necessarie sono la protasi e la persuasione. Queste, dunque, sono proprie; invece quelle che ricorrono nella stragrande maggioranza dei casi sono il proemio, la protasi, la persuasione e l'epilogo: infatti, le <affermazioni> contro la parte avversaria si annoverano tra le persuasioni e il confronto è un'amplificazione delle <persuasioni> di chi tiene il discorso: di conseguenza è una certa parte delle persuasioni (giacché chi fa questo ¹⁹⁶ dimostra qualcosa); non lo sono, invece, il proemio né l'epilogo, ma <quest'ultimo> richiama alla memoria.

Ma se si dividano tali <parti> come fanno i seguaci di Teodoro ¹⁹⁷, si avranno una narrazione come <parte> seconda, una postnarrazione e una prenarrazione, nonché una confutazione e una postconfutazione. Ma quando si asserisce una qualche specie se ne deve porre anche il nome con una differenza; altrimenti, si produce una vuotaggine e una futilità, come fa Licimnio ¹⁹⁸ ne *La tecnica*, nominando una «improvvisazione» ¹⁹⁹, una «digressione» e delle «ramificazioni».

III, 14

<I proemi>

20 Ebbene, il proemio è l'inizio del discorso, come in poesia lo è il prologo e nella flautistica il preludio. Infatti, tutte queste <parti> sono inizi, e come un'apertura della via per chi si addentra. Ora, il preludio è simile al proemio dei <discorsi> epittici, giacché anche i suonatori di flauto, dopo avere innanzitutto suonato ciò che sappiano suonare bene col flauto, lo
25 connettono al motivo iniziale del brano. Pure nei discorsi epi-

196. Ossia, opera il confronto.

197. Su Teodoro cfr. la nota n. 186 del secondo libro della *Retorica*. Il rilievo è polemico nei confronti di Platone, che in *Fedro*, 266d riprende le distinzioni di Teodoro e deve dunque vedersi annoverato tra i suoi «seguaci».

198. Su Licimnio cfr. la nota n. 25.

199. Con Ross e tutti gli altri editori leggo ἐποὺρῳαιν.

dittici si deve scrivere così: subito dopo aver enunciato ciò che si voglia, (si deve) dare un tono al discorso e connetterglielo, come fanno tutti. Ne è un esempio il proemio dell'*Elena* di Isocrate²⁰⁰, giacché non sussiste nulla di comune tra i (discorsi) eristici ed Elena²⁰¹. Al tempo stesso, anche nel caso in cui si faccia una digressione, è pure conveniente che il discorso non sia tutto uniforme.

I proemi dei (discorsi) epidittici si proferiscono muovendo da una lode o da un biasimo (come (fa) Gorgia nel *Discorso olimpico*: 30

Oh Elleni, degni di essere lodati da molti²⁰²:

loda, infatti, coloro che hanno costituito i panegirici. Isocrate invece li biasima, perché hanno onorato con doni le virtù dei corpi, ma non hanno creato nessun premio per coloro che pensano bene²⁰³), e da un consiglio (per esempio, che si devono onorare i buoni; per questo egli²⁰⁴ loda Aristide, oppure le persone tali che né riscuotono successo, né sono malvagie, ma tutte quelle che, pur essendo individui dabbene, sono oscure, come Alessandro, figlio di Priamo. Il retore, infatti, dà consigli). 35

Inoltre, (i discorsi epidittici) si traggono dai proemi dei discorsi giudiziari, cioè da quelle (frasi che si pronunciano) in rapporto all'ascoltatore, se il discorso verta su una cosa paradossale, o difficile, o ripetuta per molti casi, perché abbia indulgenza, come (fa) Cherilo: 1415a

ora, quando tutto è stato distribuito²⁰⁵.

200. Cfr. ISOCRATE, *Elena*, 1-13.

201. La critica degli eristi e dei sofisti, contrapposti a Gorgia, costituisce l'esordio dell'*Encomio di Elena* di Isocrate. Come si vede, l'argomento non ha nulla in comune con l'encomio dell'eroina, e Isocrate ha unito due temi tra loro estranei, come i flautisti connettono nel preludio un brano musicale che sanno eseguire bene, ma che è estraneo al motivo della suonata, alla parte iniziale di questo secondo. In proposito cfr. QUINTILIANO, *Inst. orat.*, III, 8, 8-9.

202. D. K. 82 B 7.

203. Così inizia il *Panegirico*.

204. Cioè Isocrate.

205. Il verso è tratto dalla *Perseide* di Cherilo di Samo (*Epic. gr. fragm.*, ed. Kinkel, fr. 1), poeta epico del V sec. a. C. che cantò le guerre persiane. In questo verso sembra che Cherilo lamenti il fatto che quasi tutta la materia poetica è già stata in qualche modo cantata.

5 Ebbene, i proemi dei discorsi epidittici derivano da queste
 <fonti>: dalla lode, dal biasimo, dall'incoraggiamento, dallo
 scoraggiamento, dalle <frasi pronunciate> in rapporto al-
 l'ascoltatore. I motivi iniziali devono essere o estranei o pro-
 pri al discorso.

10 Quanto ai proemi del discorso giudiziario, si deve cogliere
 che hanno la stessa capacità dei prologhi dei drammi e dei
 proemi dei <componimenti> epici. Ché, quelli dei ditirambi
 sono simili ai <proemi dei discorsi> epidittici:

Per te e i tuoi doni, o le tue spoglie ...²⁰⁶.

15 Nei discorsi²⁰⁷ e nei <componimenti> epici vi è un'indicazione
 della materia, affinché si veda previamente ciò intorno a cui
 verte il discorso e il pensiero non resti sospeso. Infatti, ciò che
 è indefinito fa vagare <l'ascoltatore>. Chi, dunque, gli dà co-
 me nella mano l'inizio, lo rende capace di tener dietro al di-
 scorso. Per questo

Canta, o dea, l'ira ...²⁰⁸,
 Dimmi, o musa, l'uomo ...²⁰⁹,
 Portami un altro discorso: come dalla terra d'Asia
 giunse in Europa una grande guerra²¹⁰.

Anche i poeti tragici indicano ciò intorno a cui verte il

206. Verso attribuito al poeta ditirambico Timoteo (fr. 18 Page = fr. 124 Bergk).

207. Si tratta dei discorsi giudiziari. Προλόγοις («nei prologhi») è la lezione del testo traslato da Guglielmo di Moerbeke e dello Scolion, adottata da Ross in luogo di λόγοις dei codici (così anche Wartelle, Kassel; Spengel propone δικανικοῖς λόγοις: per ovviare, in tutta chiarezza, all'oggettiva, difficile compresenza di quest'ultima lezione col successivo τοῦ λόγου («nei discorsi ... vi è un'indicazione del discorso»). Per altro verso, se il prologo è la parte iniziale di un componimento poetico (cfr. 1414b 19-20) e l'epica è poesia, non si comprende perché ἐν τοῖς προλόγοις καὶ ἔπει («nei prologhi e nei <componimenti> epici»), giacché, nominando il tutto, è per ciò stesso nominata anche la parte. Sembra più opportuno, pertanto, revocare in dubbio l'esattezza di τοῦ λόγου, nonostante l'autorevolezza che a questa lezione deriva dall'essere attestata dall'intera tradizione manoscritta, e correggere in τοῦ πράγματος, pensando a un errore reiteratosi nella trascrizione dei codici. A una soluzione di questo tipo, del resto, paiono implicitamente attenersi anche quei traduttori (come Wartelle e Dorati) che, adottando ἐν λόγοις, rendono poi il successivo τοῦ λόγου con «soggetto».

208. *Il.*, I, 1.

209. *Od.*, I, 1.

210. È con ogni probabilità l'inizio della *Perseide* di Cherilo. La «grande guerra» è, notoriamente, la guerra persiana.

dramma, e se anche non subito, come ⟨fa⟩ Euripide nel pro- 20
logo, tuttavia certo in qualche parte, come ⟨fa⟩ Sofocle:

io avevo come padre Polibio²¹¹.

Pure la commedia ⟨opera⟩ nello stesso modo.

L'ufficio più necessario e proprio del proemio è dunque
questo: manifestare qual è il fine in vista del quale è il
discorso (ragion per cui, se la materia sia chiara e breve,
non bisogna servirsi di un proemio); invece le altre specie 25
⟨di proemio⟩ di cui si fa uso, sono medicamenti²¹² e sono
comuni. Esse si proferiscono — partendo sia da chi parla,
sia dall'ascoltatore, sia dalla cosa, sia dal ⟨suo⟩ contrario —
in merito al soggetto e alla parte avversaria, potendo scio-
gliere e creare un sospetto (ma ⟨questo⟩ non si verifica in
modo simile: ché, se si difende, le ⟨frasi⟩ contro il sospetto 30
sono al primo posto, se invece si accusa sono nell'epilogo.
La ragione per cui ⟨è così⟩, è evidente: infatti, chi difende,
quando sia in procinto d'introdurre se stesso, è necessario
che elimini ciò che gli è d'impedimento, per cui deve innan-
zitutto sciogliere il sospetto; invece chi fa nutrire un sospet-
to deve farlo nutrire nell'epilogo, perché ⟨gli ascoltatori⟩ lo
ricordino maggiormente).

Le ⟨espressioni proferite⟩ in rapporto all'ascoltatore deri- 35
vano sia dal renderlo benevolo che dal farlo adirare, e tal-
volta dal renderlo attento, o il contrario, giacché non sem-
pre è vantaggioso renderlo attento; per questo molti cercano
di spingerlo a cose ridicole. Tutto condurrà alla docilità ad
apprendere, se lo si voglia, e ad apparire una persona equa.
A questi individui, infatti, si presta maggiormente attenzio- 1415b
ne. Ma si è inclini a prestare attenzione alle cose grandi, a
quelle proprie, a quelle meravigliose e a quelle piacevoli.
Per questo si deve come provocare il discorso intorno a tali
cose.

Se invece ⟨si voglia rendere gli ascoltatori⟩ non attenti, ⟨si
deve dire⟩ che ⟨la questione⟩ è di poco conto, che non li ri-

²¹¹. *Edipo re*, 774.

²¹². Medicamenti verso la disattenzione dell'ascoltatore.

5 guarda affatto, che è dolorosa. Ma non deve sfuggire che tutte le <considerazioni> di questo tipo sono esterne al discorso, giacché riguardano un ascoltatore sciocco, ossia che presta orecchio alle cose estranee alla materia. Ché, se non fosse tale, non occorrerebbe affatto un proemio, se non quanto basta per esporre sommariamente la materia, affinché, come un corpo, abbia una testa²¹³.

Inoltre, il rendere attenti <gli ascoltatori> è comune a
 10 tutte le parti, se ce ne sia bisogno, giacché in qualunque altra si rilassano più che quando sono all'inizio. Perciò è ridicolo ordinarli nel momento iniziale, quando tutti ascoltano prestando la massima attenzione. Di conseguenza, quando sia il momento opportuno, bisogna dire «e rivolgetemi la mente, giacché <la questione> non è affatto mia più che vostra», e «infatti vi esporrò una cosa terribile, o così
 15 meravigliosa quale non avete mai ascoltato». E questo, come disse Prodicò, consiste nell'intercalare, quando gli ascoltatori sonnacchino, un certo <argomento> da cinquanta dracme²¹⁴. Ma che ci si rivolga all'ascoltatore non in quanto ascoltatore, è chiaro. Tutti, infatti, nei proemi o avanzano pregiudizi o dissipano paure.

20 Signore, parlerò non come per fretta ...²¹⁵
 perché fai un proemio ...?²¹⁶

<Proferiscono proemi> anche coloro che sanno che il fatto è malvagio o lo opinano, giacché è meglio occuparsi di qualunque altra cosa che del fatto. Per questo i servitori non enunciano ciò che è stato loro domandato, bensì ciò che vi sta
 25 intorno, e fanno preamboli²¹⁷.

Da dove si devono rendere benevoli <gli ascoltatori> s'è

213. Allusione a PLATONE, *Fedro*, 264c.

214. D. K. 14 A 84. Si veda anche QUINTILIANO, *Inst. orat.*, IV, 1, 73-74 e PLATONE, *Cratilo*, 384b, dove si fa menzione di una lezione tenuta da Prodicò per cinquanta dracme.

215. SOFOCLE, *Antigone*, 223.

216. EURIPIDE, *Ifigenia in Tauride*, 1161.

217. Letteralmente: «fanno proemi» (προοιμιάζονται), ma in questo caso «proemi» è inadeguato.

esposto, e ⟨s'è esposta⟩ ciascuna delle altre ⟨condizioni⟩ di questo genere. Ma poiché è ben detto

concedi che giunga amico dai Feaci, suscitando la ⟨loro⟩ compassione²¹⁸ si deve mirare a queste due.

Nei ⟨proemi⟩ epidittici occorre che l'ascoltatore creda che assieme è fatto oggetto di lode, o lui, o la sua stirpe, o le sue abitudini di vita, o in qualche altro modo. Infatti, ciò che Socrate afferma nell'epitafio²¹⁹, ossia che non è difficile lodare gli Ateniesi tra gli Ateniesi, bensì tra gli Spartani, è vero. 30

Gli ⟨argomenti⟩ del discorso davanti al popolo derivano da quelli del discorso giudiziario, ma per loro natura si verificano pochissimo. E infatti vertono anche su ciò che ⟨gli ascoltatori⟩ sanno, e la materia non ha per nulla bisogno di un proemio, se non a causa dello stesso oratore, o dei suoi contraddittori, o se ⟨questi⟩ suppongano che ⟨il consiglio⟩ non abbia l'importanza che ⟨egli⟩ vuole, ma un'importanza maggiore o minore, per cui è necessario o far nutrire sospetti o scioglierli, e o ingrandirli o diminuirli. Ma in vista di questi esiti c'è bisogno di un proemio, oppure per abbellimento, perché, se non l'avesse, ⟨il discorso⟩ apparirebbe una serie di frasi improvvisate. Tale, infatti, l'encomio di Gorgia per gli Elei. Ché, senza aver fatto grandi gesti preparatori²²⁰ né aver suscitato previamente alcuna emozione, subito inizia: 35 1416a

Elis, città felice²²¹.

III, 15

⟨L'insinuazione del sospetto⟩

Per ciò che concerne il sospetto, ⟨1⟩ un ⟨luogo⟩ è quello che deriva dagli ⟨argomenti⟩ dai quali si può dissipare una pre- 5

²¹⁸. *Od.*, VI, 327.

²¹⁹. Cfr. PLATONE, *Menesseno*, 235d e *ante*, 1367b 7 sgg.

²²⁰. Il verbo προεξαγωνίζειν, usato in questo luogo soltanto da Aristotele, è tratto dal vocabolario dei lottatori e indica propriamente le mosse che essi compiono prima del combattimento vero e proprio. Come sottolineano pertinentemente Dufour-Wartelle (vol. III, p. 83, nota 2), Gorgia è dunque paragonato a un lottatore che disdegna di compiere gli esercizi preliminari.

²²¹. D. K. 82 B 10. È questo l'unico frammento dell'*Elogio di Elis* di Gorgia.

supposizione spiacevole (non c'è alcuna differenza se qualcuno la esprima o no; per cui questo <luogo> vale in generale).

<2> Un altro luogo, in modo da rispondere ai <punti> su cui verte la discussione, consiste nel dire che <la cosa> non sussiste, oppure che non è dannosa o che non lo è per questa persona, oppure che non ha il rilievo conferitogli, oppure che non è ingiusta o che non costituisce una grande ingiustizia, oppure che non è vergognosa e che non ha importanza. Ché,
 10 la discussione verte intorno a <condizioni> di questo tipo, come <disse> Ificrate a Nausicrate²²². Disse, infatti, di avere compiuto ciò che <quest'ultimo> sosteneva e di averlo danneggiato, ma di non commettere ingiustizia. Oppure, se si è commessa ingiustizia, <si deve> proporre una controparte: <l'atto>, se è dannoso, è però moralmente bello; se doloroso, è però utile, o qualcos'altro di questo genere.

<3> Un altro luogo consiste nell'<affermare> che è stato un
 15 errore, o una sfortuna, o una necessità: al modo in cui Sofocle disse di tremare non al fine di sembrare vecchio, come sosteneva il suo detrattore, ma per necessità: giacché non di sua volontà aveva ottant'anni²²³. E, in luogo del fine <imputato> se ne deve proporre uno in controparte: che non si voleva arrecare danno, ma questa data cosa, e che non <si voleva> compiere ciò che è stato addotto a sospetto, ma che è capitato
 20 di arrecare danno: «sarebbe giusto odiarmi, se agissi perché sia posta in essere questa cosa».

<4> Altro <luogo>: se chi insinua il sospetto è stato implicato nella medesima accusa, o attualmente o in precedenza, o egli stesso o qualcuno di quelli che gli sono vicino.

<5> Un altro: se sono state implicate altre persone che si è d'accordo che non sono passibili del sospetto; per esempio, se, per il fatto di essere raffinato, il tale è un adultero, lo è pertanto anche il tal altro.

222. Ificrate è generale ateniese già ricordato da Aristotele (1405a 19; 1411a 11; b 1), Nausicrate fu un discepolo di Isocrate.

223. Il detrattore (ὁ διάβάλλων) può essere Iofonte, il figlio di Sofocle che, come vuole la tradizione, intentò un processo al padre ottantenne con l'intento di farlo interdire dall'amministrazione dei beni familiari. Si narra anche che Sofocle durante il processo, per provare la pienezza delle sue facoltà mentali, abbia recitato una parte dell'*Edipo a Colono*, e andò assolto.

⟨6⟩ Un altro: se o un'altra persona o lo stesso accusatore ha insinuato un sospetto verso altri individui, o se essi, che in tutta chiarezza ne sono risultati non passibili, senza un sospetto sono stati fatti oggetto di supposizione come attualmente l'accusato. 25

⟨7⟩ Un altro deriva dall'insinuare a propria volta un sospetto per chi insinua il sospetto: giacché si ha un assurdo se i discorsi di colui che è egli stesso indegno di fede, saranno degni di fede.

⟨8⟩ Un altro: se c'è stato un giudizio, come ⟨disse⟩ Euripide a Igienonte che lo accusava in materia di scambio²²⁴ di essere empio, poiché in realtà aveva poetato prescrivendo di spergiurare: 30

la lingua giurò, ma la mente è priva di giuramento²²⁵.

Disse, infatti, che egli commetteva ingiustizia portando nei tribunali i giudizi scaturiti dalla gara dionisiaca. Ché, colà aveva dato conto di quelle ⟨parole⟩, o lo avrebbe dato se ⟨Igienonte⟩ voleva accusarlo.

⟨9⟩ Un altro deriva dal muovere un'accusa al sospetto, ⟨dicendo⟩ che è grave, e ciò perché si producono altri processi e non si presta fede al fatto.

⟨10⟩ Un luogo comune ad ambedue le parti consiste nell'enunciare i segni: per esempio, nel *Teucro* Odisseo ⟨dice che quegli⟩ è parente di Priamo, giacché Esiona era sua sorella. 1416b

224. Igiemonte è personaggio non altrimenti conosciuto. Il processo «in materia di scambio» (ἐν ἀντιδόσει) aveva luogo quando un cittadino, incaricato di una liturgia, vale a dire di un servizio pubblico, da lui ritenuto superiore alle sue possibilità economiche, ne indicava un altro stimato all'altezza dell'ufficio e, in caso di rifiuto da parte di costui, richiedeva, secondo un diritto sancito dalle leggi ateniesi, che il tribunale sentenziasse lo scambio dei rispettivi beni.

225. EURIPIDE, *Ippolito*, 612. Questo verso (noto per essere stato parodiato da ARISTOFANE, *Rane*, 101; 1471; *Tesmofoiazuse*, 275) fu citato da Igiemonte al fine di provare l'empietà di Euripide e la sua inattendibilità in materia di giuramenti. Ma a sua difesa il poeta, invocando il principio giuridico che vietava di sottoporre due volte a giudizio uno stesso caso, oppose che l'*Ippolito* era già stato giudicato. Ché, per poter essere rappresentata, una tragedia doveva previamente ottenere l'approvazione di una giuria, e quella in oggetto fu rappresentata nel teatro di Dionisio nel 428 a. C., dove peraltro ottenne il primo premio.

Ma Teucro (rispose) che Telamone, suo padre, era nemico di Priamo e che non denunciò le spie²²⁶.

5 <11> Un altro, per chi insinua il sospetto, consiste nel biasimare succintamente cose di grande importanza dopo averne lodato a lungo una di poca importanza, oppure, dopo aver proposto molte cose buone, nel biasimare quella sola che ha rilevanza rispetto alla materia. Gli individui più competenti dell'arte e più ingiusti sono di tal sorta, giacché cercano di arrecare danno con le cose buone, mescolandole con il male.

10 <12> Un altro è comune sia a chi insinua il sospetto, sia a chi si difende: poiché è possibile che la medesima azione sia stata compiuta in vista di più fini, chi insinua il sospetto deve deriderla, assumendola nel senso peggiore, mentre chi si difende <deve assumerla> nel senso migliore: per esempio, uno <deve dire> che Diomede scelse Odisseo²²⁷ per il fatto di ritenere Odisseo il migliore, l'altro perché non è <così>, ma per il
15 fatto che era l'unico a non rivaleggiare con lui, dal momento che era un meschino.

E sul sospetto bastino queste considerazioni.

III, 16

<La narrazione>

La narrazione nei discorsi epidittici non è consecutiva, bensì parte per parte. Infatti, si devono percorrere le azioni dalle quali è costituito il discorso, giacché il discorso si dà con una parte non tecnica (in effetti, chi parla non è per nulla
20 causa delle azioni), e con una parte derivante dalla tecnica; e

226. Il riferimento è al *Teucro*, una tragedia di Sofocle andata perduta (cfr. anche *ante*, 1398a 5). Esione, figlia di Laomedonte, re di Troia, e di conseguenza sorella di Priamo, era andata sposa in terze nozze a Telamone e da questo matrimonio nacque Teucro, che dunque per via di padre era greco (e fratello di Aiace telamonio), ma per via di madre troiano. L'episodio del *Teucro* cui fa riferimento Aristotele doveva riguardare un'accusa mossa da Odisseo a Teucro di parteggiare per i Troiani, portando come «segno» la sua origine per metà troiana. Per parte sua Teucro oppose due «segni»: la sua appartenenza per l'altra metà alla stirpe greca di Telamone, eroe nemico dei Troiani, e quello di non aver denunciato la presenza a Troia di spie greche.

227. Cfr. *Il.*, X, 242 sgg. È il famosissimo episodio della sortita notturna.

questa consiste nel dimostrare o che ⟨la cosa⟩ sussiste, se sia incredibile, o che è di una certa qualità, o di una certa quantità, o tutte quante ⟨queste caratteristiche⟩. Per questo, talvolta non si devono narrare tutte le cose consecutivamente, giacché il mostrare in questo modo può essere oggetto di un difficile ricordo. Da queste cose, dunque, ⟨si mostra che un individuo⟩ è coraggioso, da queste che è sapiente o coraggioso. E questo discorso è più semplice, mentre quello²²⁸ è com- 25
plicato e non unitario.

Le ⟨azioni⟩ note si devono ⟨soltanto⟩ rammentare. Per questo la maggior parte ⟨dei discorsi⟩ non ha affatto bisogno di una narrazione: per esempio, se si vuol lodare Achille, giacché tutti conoscono le sue azioni; però ce ne si deve servire. Invece, nel caso in cui ⟨si voglia lodare⟩ Crizia ce n'è bisogno, dal momento che non molti le conoscono ...²²⁹.

Oggigiorno si afferma, in modo ridicolo, che la narrazione 30
deve essere rapida²³⁰. Eppure, come un tale rispose al fornaio che gli chiedeva se fare un impasto molle o duro: «perché? bene è impossibile?», anche in questo caso la situazione è simile. Ché, non si deve narrare lungamente, come neppure ⟨si deve⟩ fare un lungo proemio, né ⟨si devono⟩ enunciare ⟨lungamente⟩ le persuasioni: infatti, in questo campo il bene 35
non è ⟨parlare⟩ rapidamente o concisamente, bensì nella giusta misura, e questo consiste nel dire tutto ciò che mostrerà il fatto, o tutto ciò che farà supporre che sia stato, o che abbia 1417a
arrecato danno, o che abbia offeso, o che sia di tanta importanza quanta si vuole, mentre il contrario ha le ⟨prerogative⟩ contrarie.

⟨Devi⟩ narrare incidentalmente tutte le cose che hanno importanza per la tua virtù (per esempio, «io lo avvertivo, di-

228. Ossia il discorso consecutivo.

229. Cfr. D. K. 88 A 14. Il repentino passaggio, dopo queste parole, a un'analisi dei discorsi giudiziari chiaramente già avviata, ha molto plausibilmente indotto gli editori, a partire da Victor, a supporre una lacuna, che nei manoscritti e nel testo traslato di Guglielmo di Moerbeke è celata dalla rappresentazione di ἔστιν ... μετατεθῆ (1336b 27-1368a 9).

230. L'oggetto del riferimento polemico, più che in Isocrate, come vuole Quintiliano (*Inst. orat.*, IV, 2, 31 sgg.), è da ravvisarsi nei manuali correnti di retorica, già menzionati da Aristotele.

5 cendogli quel che è giusto, di non abbandonare i figli»), o per il vizio dell'altro («ma egli mi rispondeva che, là dove sia, avrà altri figli»: cosa che Erodoto dice che risposero gli Egiziani, quando si sollevarono²³¹), oppure tutto ciò che è piacevole ai giudici.

Invece, quando ci si difende la narrazione è più breve. Infatti, le discussioni hanno questo oggetto: che (il fatto) o non
10 ha avuto luogo, o non è dannoso, o non ingiusto, o non è di così grande importanza, per cui non si deve passare il tempo intorno a ciò su cui si è d'accordo, a meno che qualcosa non tenda a questo: per esempio, se si è agito, ma non c'è stata un'azione ingiusta.

Inoltre, si devono esporre tutte quelle cose che sono state compiute ma che, mentre vengono compiute, non comporta-
no o pietà o indignazione. Ne sono un esempio l'apologo di
15 Alcino, il quale è stato fatto per Penelope in sessanta versi²³², e il modo in cui Faillo (raccontò) il ciclo²³³, e il prologo nell'*Eneo*²³⁴.

È necessario che la narrazione sia atta a manifestare un carattere, e questo avrà luogo se scorgiamo che cosa produce un carattere. Ebbene, un (elemento) è il fatto di rendere manifesta una scelta deliberata²³⁵; d'altro canto, il carattere è di una certa qualità perché questa è di una certa qualità, e la scelta deliberata è di una certa qualità per il fine. Per questo,
20 i discorsi matematici non possiedono caratteri: perché neppure (possiedono) scelta deliberata (infatti non possiedono il

231. Cfr. ERODOTO, II, 30. L'episodio cui si fa riferimento è la secessione, sotto il regno di Psammetico I (665-611 a. C.), di 240.000 soldati egiziani, di stanza alla frontiera con l'Etiopia, stanchi, dopo una milizia ininterrotta di tre anni, di non fare più ritorno a casa.

232. Si tratta del racconto, fatto succintamente da Odisseo alla moglie Penelope in *Od.*, XXIII, 264-284 e 310-343, delle sventure che l'hanno visto protagonista e che egli ha già narrato ad Alcino nei libri IX-XII. Odisseo richiama così certe azioni, quali l'accecamento di Polifemo, che, mentre erano compiute (πραττόμενα), non suscitavano pietà o indignazione, ma che fanno sorgere questi sentimenti nel ricordo e nella narrazione del loro essere state compiute (πεπραγμένα).

233. Faillo, personaggio non altrimenti conosciuto, pare da queste parole di Aristotele aver riassunto un ciclo epico.

234. Tragedia di Euripide andata persa e della quale si conoscono soltanto cinque versi citati da uno scolio (cfr. Nauck, *Tragic. graec. frag.*, pp. 536-539 e fr. 558).

235. Sulla scelta deliberata (προαίρεσις) cfr. *Eth. nic.*, III, 6.

fine), ma (li possiedono) i dialoghi socratici, giacché parlano di cose di questo genere.

Altri (elementi) atti a manifestare il carattere sono ciò che consegue a ciascun carattere: per esempio, che (quell'individuo) mentre parlava, assieme passeggiava: giacché manifesta audacia e rozzezza di carattere.

E parlare prendendo le mosse non come da un pensiero, al modo degli attuali (retori), bensì da una scelta deliberata²³⁶: 25
 «io lo volevo, l'avevo anche deliberatamente scelto, ma se non ne traessi profitto, sarebbe meglio ...». Ché, il primo modo di parlare è proprio di una persona saggia, il secondo è proprio di una persona dabbene. Infatti, è proprio di una persona saggia (parlare) nell'ambito del perseguimento dell'utile, mentre è proprio di una persona dabbene (parlare) nell'ambito (del perseguimento) di ciò che è moralmente bello.

Se (la cosa) sia incredibile, allora (si deve) enunciare in aggiunta la causa, come fa Sofocle. Un esempio è la (frase), 30
 tratta dall'*Antigone*, che (costei) si dava pensiero più del fra-

236. Il senso di quest'affermazione è alquanto oscuro. Posto che il pensiero chiamato in causa (διάνοια) è un pensiero discorsivo e raziocinante, non un'intellezione (νοῦς), resta da vedere di che raziocinio si tratta. La maggior parte degli interpreti lo intende come un «calcolo» (così, per esempio, Wartelle e Dorati), per cui Aristotele direbbe che il carattere morale di un individuo si ricava da quei pensieri che non discendono da un calcolo, bensì da una scelta deliberata. Ma quest'esegesi urta col fatto che anche quest'ultima, com'è chiarito nell'*Etica nicomachea* e in particolare nel capitolo citato alla nota precedente, comportando una previa deliberazione (βούλευσις), che è calcolo dei mezzi idonei alla realizzazione del fine, implica costitutivamente questa dimensione del calcolare e si attua in essa. Per cui la contrapposizione in oggetto verrebbe a sfumare. Si potrebbe intendere, allora, che il pensiero raziocinante (διάνοια) non è il calcolo, bensì il pensiero mediato di natura puramente teoretica, di modo che il senso dell'affermazione aristotelica sarebbe il seguente: è rivelativo del carattere quel parlare che discende non da un raziocinio di ordine speculativo, ma da una scelta deliberata. La distinzione dei tipi di ragione (teoretica, pratica) operante nello Stagirita e qui chiamata direttamente in causa, come il presupposto stesso su cui si articola il rilievo, rafforza indubbiamente quest'ipotesi, che cozza però con l'annotazione successiva inerente agli «attuali retori». Non si vede, infatti, come il filosofo potrebbe attribuire a costoro — che basano la pratica del convincimento sulla mozione degli affetti — l'esemplarità di chi deriva il carattere di un soggetto da un dire procedente da un pensiero teoretico. Forse però lo stridore si affievolisce se nella διάνοια, così come viene qui chiamata in gioco, si scorga il generico riferimento a un pensiero (di natura mediata e discorsiva) che non ha per sbocco l'azione, senza per questo potersi qualificare come propriamente e specificamente «teoretico», ossia come mosso dall'interesse di «conoscere» una verità o uno stato di cose. Dal dire che scaturirebbe da un tale pensiero non si può, effettivamente, trarre alcuna indicazione sul carattere di chi lo proferisce.

tello che del marito o dei figli: questi, infatti, se fossero morti, li avrebbe riavuti,

mentre se il padre e la madre sono andati nell'Ade,
non vi è un fratello che, allora, possa germogliare²³⁷.

35 Se non si possieda la causa, (si deve dire) di non ignorare che si proferiscono cose incredibili, ma di essere tali per natura. Ché, non si crede che (qualcuno) compia volontariamente alcunché d'altro se non quel che è vantaggioso.

Inoltre, parla narrando a partire da cose atte a suscitare sentimenti ed (enuncia) le conseguenze che (gli ascoltatori) conoscono²³⁸, e quelle proprie che riguardano o te stesso o l'avversario: «ma quegli, guardatomi con aria diffidente, se
1417b ne andò»; e come Eschine²³⁹ (dice) di Cratilo: che (se ne andò) fischiando e agitando le mani. Infatti, sono cose credibili, poiché queste che (gli ascoltatori) conoscono diventano simboli di quelle che (essi) non conoscono. È possibile assumerne di siffatte da Omero in quantità grandissima:

5 così dunque disse, e la vecchia nascose il volto con le mani²⁴⁰.

Infatti, coloro che incominciano a piangere mettono le mani sugli occhi.

E immediatamente introduci sia te stesso come dotato di una certa qualità, perché (gli ascoltatori) ti vedano come di un certo tipo, sia la parte avversaria. Ma fallo di nascosto. Che sia una cosa alquanto facile, scorgilo da quelli che danno
10 annunci: ché, di cose sulle quali non sappiamo niente, ci facciamo tuttavia una qualche idea.

Si deve narrare dovunque, e talvolta non all'inizio.

237. SOFOCLE, *Antigone*, 911-912 (con la variante βεβηκότων in luogo del sofocleo κεκευθότοι). Un'identica considerazione è anche nelle parole di una principessa persiana, come si legge in Erodoto, III, 119.

238. L'espunzione di καί, proposta da Ross, benché abbia contro il peso dell'intera tradizione manoscritta, mi sembra però necessaria a specificare un pensiero che altrimenti per la sua ampiezza risulterebbe troppo generico e vago nell'indicazione «tecnica» di che cosa va determinatamente enunciato («... enuncia sia le conseguenze che ciò che (gli ascoltatori) conoscono»).

239. Si tratta con ogni verosimiglianza dell'Eschine socratico, come farebbe ragionevolmente pensare anche il suo riferirsi a Cratilo se, come sembra, questi è da identificarsi nel personaggio cui s'intitola un dialogo platonico.

240. *Od.*, XIX, 361.

Nel discorso al popolo non c'è narrazione, dal momento che nessuno narra su cose future. Se però si dia una narrazione, abbia per oggetto le cose passate, perché, ricordandosi di esse, si deliberi meglio su quelle che vengono dopo, o insinuando sospetti o lodandole. Ma questo non realizza bene l'ufficio del consigliere²⁴¹. 15

Se (quel che si dice) sia incredibile, si deve promettere sia di enunciare immediatamente la causa, sia di disporre (il discorso) come vogliono (gli ascoltatori): per esempio, la Gio-
casta di Corcino, nell'*Edipo*²⁴², quando viene interrogata da
chi ricerca il figlio, promette sempre, e (così) anche l'Emone
di Sofocle²⁴³. 20

III, 17

⟨Le persuasioni⟩

Le persuasioni devono essere apodittiche. E dal momento che la discussione ha per oggetto quattro punti²⁴⁴, è necessario dimostrare in merito a ciò che, quando si porta la dimostrazione, è oggetto della discussione. Per esempio, se l'oggetto su cui si discute è che (il fatto) non c'è stato, nel processo si deve portare soprattutto la dimostrazione di ciò; se invece è che (il fatto) non ha arrecato danno, (si deve portare soprattutto la dimostrazione) di questo punto; e (se è) che (il danno) non è così grande, oppure che (si è agito) giustamente, (si deve portare la dimostrazione di questi punti). E così anche se la discussione ha per oggetto l'esserci stato questo (fatto). 25

Non sfugga che in questa sola discussione vi è la necessità

241. Il testo dopo ἀλλά è corrotto (Kassel ritiene che sia un'aggiunta posteriore dello stesso Aristotele). Tra le proposte intese a sanarlo, quella avanzata da Ross, che legge τοῦτο εὖ in luogo di τότε οὐ dei manoscritti («ma allora (il retore) non esegue l'ufficio del consigliere»), mi sembra la più semplice. A essa mi sono attenuto nella traduzione.

242. Cfr. Nauck, *Trag. graec. frag.*, p. 798; *Suida* (ed. A. Adler), vol. III, pp. 34-35 e relative note.

243. Riferimento a SOFOCLE, *Antigone*, 635 sgg.; 701 sgg.

244. Vale a dire, come risulta da quel che subito appresso si enuncia, l'esistenza del fatto, il suo carattere dannoso, il grado del danno che ha arrecato e il suo carattere ingiusto.

30 <di sostenere> che l'altro è malvagio. Infatti, la causa non è l'ignoranza, com'è invece se taluni discutessero su ciò che è giusto; per cui è su questo che bisogna dilungarsi, non sugli altri <aspetti>.

Nei <discorsi> epidittici, l'amplificazione che <i fatti> sono moralmente belli o utili sia la parte di maggior peso, dal momento che i fatti devono essere l'oggetto della persuasione. Ché, poche volte si portano dimostrazioni anche di questi: <solo> cioè nel caso che siano incredibili, o che un altro ne abbia la responsabilità.

35 Nei discorsi davanti al popolo si può discutere o che <i fatti> non esisteranno, oppure che esisteranno, sì, se si compie ciò che <l'avversario> prescrive²⁴⁵, ma non saranno giusti, o non saranno utili, o non saranno di grande importanza.

1418a Si deve anche vedere se, al di fuori del fatto, <l'avversario> dice qualcosa di falso, giacché queste in tutta chiarezza sono prove che dice il falso anche di altre cose.

5 Gli esempi sono più atti ai discorsi davanti al popolo, mentre gli entimemi lo sono ai discorsi giudiziari. Infatti, il primo tipo di retorica riguarda il futuro, per cui è necessario preferire esempi dalle cose passate, mentre il secondo tipo ha per oggetto cose che sono o che non sono, e di questo la dimostrazione si dà ed è necessaria in misura maggiore. Ché, ciò che è passato costituisce una necessità.

Gli entimemi non si devono enunciare consecutivamente, ma si devono mescolare; altrimenti, si danneggiano l'un l'altro. Infatti, vi è un limite anche della quantità:

o caro, poiché ha detto tante cose quante <ne direbbe> un uomo assennato²⁴⁶.

245. Con Ross, accolgo l'aggiunta di ποιοῦσιν proposta da Richards. Essa infatti conferisce piena plausibilità sintattica a una frase che altrimenti richiederebbe di sottintendere un cambio del verbo, non essendo più adatto ἀμφοιβητήσκειν ἂν τις ἢ ὥς ἔσται μὲν ἀκελεύει («si può discutere che [...], oppure che esisteranno, sì, <i fatti> che l'avversario prescrive»), dal momento che l'esistenza dei fatti che l'avversario sostiene verificarsi non corrisponde più all'oggetto di una discussione, che riguarda invece il loro carattere di giustizia, di utilità e di rilevanza, ma corrisponde all'oggetto di un'ammissione. Risulterebbe perciò adatto φήσκειν ἂν τις («si può discutere che [...], oppure si può dire, sì, che ...»).

246. *Od.*, IV, 204.

Ma non « cose tali ». E non si ricercano entimemi riguardo a ogni (argomento); altrimenti farai ciò che fanno taluni di quelli che filosofano, i quali sillogizzano cose più note e più credibili di quelle dalle quali le enunciano. Anche quando crei un sentimento, non enunciare un entimema (giacché occulterà il sentimento, oppure l'entimema sarà enunciato invano; infatti i movimenti contemporanei si occultano vicendevolmente, e o scompaiono o si rendono (vicendevolmente) deboli); nemmeno quando (si proferisce) un discorso atto a manifestare il carattere non si deve ricercare assieme un qualche entimema. Ché, la dimostrazione non possiede né carattere, né scelta deliberata²⁴⁷. 10 15

Invece bisogna far uso di massime sia in una narrazione che in una persuasione. Infatti, « anch'io glielo diedi, pur conoscendo queste cose, che cioè non bisogna credergli » è atto a manifestare il carattere; se invece (si parli) in modo da suscitare un sentimento: « e non me ne pento, ancorché abbia subito ingiustizia; a costui, infatti, resta il guadagno, a me il giusto ». 20

Parlare davanti al popolo è più difficile che parlare a un tribunale: naturalmente, giacché l'oggetto è il futuro, mentre in questo secondo è il passato, che è ormai conoscibile « anche per gli indovini », come disse Epimenide di Creta (egli, infatti, non faceva vaticini su ciò che sarà, ma su ciò che è stato e però è oscuro)²⁴⁸. 25

Ancora, la legge è una base nei discorsi giudiziari, e quando si possiede un principio è più facile trovare una dimostrazione.

Ancora, (nei discorsi davanti al popolo) non si hanno molti periodi di tempo per indugiare, ad esempio, contro la parte avversaria o su se stessi, o per rendere (il discorso) atto a suscitare sentimenti, ma se ne possiedono nella quantità più piccola di tutti (i generi retorici), a meno che non si esca (dall'argomento). Ora, si deve fare questo quando si è in difficoltà, come fanno i retori ateniesi e Isocrate: infatti, anche men- 30

²⁴⁷. Cfr. *ante*, 1417a 19-20.

²⁴⁸. Cfr. D. K. 3 B 4.

tre consiglia muove accuse: per esempio, contro gli Spartani, nel *Panegirico*²⁴⁹, e contro Carete, nel *Simmachico*²⁵⁰.

Nelle <orazioni> epidittiche si deve intercalare il discorso con lodi, introdotte a titolo di episodi, come fa Isocrate: infatti, introduce sempre qualcuno²⁵¹. Anche ciò che sosteneva Gorgia, ossia che il discorso non l'abbandona <mai>, è lo stesso. Ché, se proferisce Achille, loda Peleo, indi Eaco, indi il dio²⁵², e similmente anche il suo coraggio: o <gli> fa compiere queste e quest'altre imprese, o si verifica una cosa di una data qualità²⁵³.

Dunque, se si possiedono dimostrazioni bisogna parlare sia in modo da manifestare il carattere che in modo apodittico; se invece non si possiedono entimemi, in modo da manifestare il carattere. E alla persona a modo l'apparire un individuo dabbene s'adatta di più che il discorso esatto.

Tra gli entimemi, quelli atti a confutare riscuotono maggior successo di quelli atti a mostrare, poiché tutto ciò che produce una confutazione è maggiormente evidente che è stato raggiunto con un sillogismo. Ché, i contrari si rendono maggiormente noti a vicenda²⁵⁴.

Le opposizioni alla parte avversaria non costituiscono una specie diversa, ma fanno parte delle persuasioni; alcune <tesi> si possono risolvere con un'obiezione, altre con un sillogismo²⁵⁵. E se si prende la parola all'inizio, sia in un consiglio

249. Cfr. ISOCRATE, *Paneg.*, 122-128.

250. Cfr. ISOCRATE, *Simmaco* (o *Sulla pace*), 27.

251. Cfr., per esempio, ISOCRATE, *Elena*, 22-38, 41-48; *Busiris*, 21, 33-40; *Panath.*, 72-84.

252. Vale a dire Zeus, padre, secondo la leggenda, di Eaco, a sua volta padre di Peleo, come questi di Achille.

253. Cfr. D. K. 82 B 17.

254. Cfr. 1400b 28-29; 1405a 12-13.

255. Con la maggior parte degli editori, seguo qui la lezione dei manoscritti. Al contrario Ross, congetturando la caduta di τό dopo ἐστὶ e ponendo una virgola dopo εἶδος, configura il testo in modo da suonare: «..., ma fa parte delle persuasioni il risolvere alcune ...». Ma, a me sembra, senza alcuna utilità. Dal punto di vista grammaticale e della congruità dell'espressione, il testo tradito non è meno confacente di quello proposto da Ross. Dal punto di vista del significato, non fa alcuna differenza, soprattutto alla luce dell'esplicazione fornita subito appresso da Aristotele, dire che anche l'opposizione alle tesi dell'avversario si annovera tra le persuasioni addotte da chi ha la parola, o che fa parte di queste distruggere le tesi dell'avversario (usando sia con un'obiezione, sia con un sillogismo).

che in un processo, prima si devono esporre le proprie persuasioni, poi ci si deve opporre alle <tesi> contrarie, risolvendole e indebolendole anticipatamente. Ma se l'opposizione presenti una pluralità di istanze, prima <si devono risolvere> le <tesi> contrarie, come fece Callistrato nell'assemblea dei Messeni²⁵⁶: ch , dopo aver dissolto anticipatamente gli <argomenti> che avrebbero proferito²⁵⁷, allora egli parl . Se invece si prende la parola per ultimi, innanzitutto si deve parlare avverso il discorso contrario, risolvendolo e argomentando sillogisticamente in senso opposto, e soprattutto se abbia riscosso successo: infatti l'anima, come non accoglie un uomo sul quale siano stati formulati precedenti sospetti, nello stesso modo <non accoglie> neppure un discorso se quello contrario sembri aver detto bene. Pertanto, si deve creare uno spazio nell'ascoltatore per il discorso che si   in procinto <di proferire>: e <questo> si verificher  se <il sospetto> sia stato eliminato. Perci , si devono costruire i propri <argomenti> dopo aver cos  combattuto contro tutti <gli argomenti dell'avversario>, o quelli dotati della massima importanza, o quelli che riscuotono successo, o quelli che possono essere facilmente confutati:

diventer  la prima alleata delle dee;
io, infatti, <credo> che Era ...²⁵⁸.

In questi <versi> viene innanzitutto mosso un attacco all'<argomento> pi  semplicistico.

Ebbene, per ci  che riguarda le persuasioni, <bastino> questi <rilievi>. In rapporto al carattere, poich  dire alcune cose di se stessi comporta o invidia, o un parlare a lungo, o una disputa, e di un altro o diffamazione o rozzezza,   necessario far parlare un'altra persona, come fa Isocrate nel *Filippo*²⁵⁹ e

²⁵⁶. Callistrato   menzionato anche in 1364a 19. L'occasione in cui pu  aver parlato avanti l'assemblea dei Messeni   ravvisabile, forse, nella sua partecipazione all'ambasceria inviata da Atene nel 362 a. C., poco prima della battaglia di Mantinea (cfr. Wartelle, vol. III, p. 126, nota 3 al testo di p. 92).

²⁵⁷. Essi sono indicati da CORNELIO NEPOTE, *Epaminonda*, 6.

²⁵⁸. EURIPIDE, *Troiane*, 969 e 971.

²⁵⁹. Cfr. ISOCRATE, *Filippo*, 4-7.

nello *Scambio*²⁶⁰, e come biasima Archiloco: infatti, fa prendere la parola al padre in merito alla figlia, nel giambo

non vi è nulla fra i beni materiali che non possa essere atteso o che possa giurarsi impossibile²⁶¹,

30 e il falegname Carone, nel giambo il cui inizio è

non a me le <ricchezze> di Gige²⁶²;

e come Sofocle <fa> prendere la parola a Emone in favore di Antigone contro il padre, come se parlassero altre persone²⁶³.

E talvolta occorre mutare gli entimemi e costruire massime: per esempio, «coloro che hanno senno, è necessario che stipulino i patti quando hanno prosperità; così, infatti, possono ottenere i massimi vantaggi»; invece in forma entimematica: «se infatti, quando gli accordi siano i più utili e i più
35 vantaggiosi, allora ci si deve accordare, ci si deve accordare quando si ha prosperità».

III, 18

<L'interrogazione, la risposta a domande ambigue e il ridicolo>

40 Per quanto riguarda l'interrogazione, è favorevole che sia
1419a fatta <1> soprattutto quando sia stata proferita l'altra <tesi>, cosicché, formulando in aggiunta una sola domanda, ne risulti l'assurdo: per esempio, Pericle interrogò Lampone²⁶⁴ sull'iniziazione ai misteri della dea della salvezza e, avendo <quegli> affermato che non era possibile che un non iniziato
5 ne sentisse parlare, chiese se egli lo sapeva, dicendo altresì «e come, visto che non sei iniziato?».

<2> In secondo luogo, quando una <tesi> sia chiara, e sia evidente che <l'avversario> concederà l'altra a uno che lo interroghi. Infatti, dopo aver avuto informazione dell'unica

260. Cfr. ISOCRATE, *Sullo scambio*, 132-133; 141-149.

261. Cfr. fr. 74, 1 Bergk = fr. 74 Diehl = fr. 82 Lasserre = fr. 122 West.

262. Cfr. fr. 25, 1 Bergk = fr. 22 Diehl = fr. 15 Lasserre = fr. 19 West.

263. Cfr. SOFOCLE, *Antigone*, 683-709.

264. Famoso indovino del tempo di Pericle. Lo ricordano anche ARISTOFANE, *Uccelli*, 521, 988 e PLUTARCO, *Vita di Pericle*, 6.

protasi, non si deve porre un'altra domanda su ciò che è evidente, ma (si deve) enunciare la conclusione²⁶⁵: per esempio, Socrate, quando Meleto sosteneva che egli non aveva pensiero per gli dèi, avendo però asserito che parlava di un certo demone, gli chiese se i demoni non fossero o figli di dèi, o alcunché di divino; ed avendo (quegli) risposto affermativamente, disse: «ebbene, vi è chi creda che esistono figli di dèi, ma non esistono dèi?»²⁶⁶. 10

(3) Inoltre, quando si stia per mostrare che (l'avversario) asserisce o cose contrarie, o un paradosso.

(4) In quarto luogo, quando non sia possibile che (l'avversario) nel rispondere sciolga (la questione) se non in modo sofistico. Ché, se risponda in questo modo, ossia «che da un lato è, ma da un altro non è», oppure che «alcune cose lo sono, altre no», oppure che «in un senso lo è, in un altro no», si protesta come se fosse in difficoltà. 15

Altrimenti, non si intraprende (a interrogare). Ché, se (l'avversario) si opponga, sembrerà che tu sia stato sconfitto. Infatti, non è possibile porre molte domande, per la debolezza dell'ascoltatore. Per questo occorre anche esporre il più concisamente possibile gli entimemi²⁶⁷.

Si deve rispondere alle (questioni) anfiboliche facendo distinzioni col ragionamento e in maniera non concisa, e portando immediatamente la soluzione, con la risposta, a quelle che sembrano contrarie, prima che (l'avversario) ponga una domanda ulteriore o argomenti sillogisticamente: infatti, non è difficile prevedere in che cosa (sfocia) il discorso. Sia questo che le soluzioni ci sono chiare dai *Topici*²⁶⁸. 25

265. Il successivo esempio chiarisce l'istanza: se l'avversario ha asserito una certa tesi che non può servire da premessa per un entimema inteso a confutarlo (nell'esempio, la tesi di Meleto secondo cui Socrate non credeva negli dèi, ma parlava di un certo demone), ma si è certi che, interrogato su quella tesi, ne asserirà una seconda che svolga tale funzione (si è certi che Meleto converrà che i demoni sono figli di dèi), bisogna porre la domanda. Ottenuta però la risposta desiderata, ossia: ottenuta mediante quella domanda l'informazione necessaria per stabilire la premessa dell'entimema — l'unica di questo tipo di sillogismo — non bisogna porre ulteriori domande, ma trarre la conclusione.

266. Cfr. PLATONE, *Apologia di Socrate*, 27b-e.

267. Cfr. *ante*, 1401a 5-6.

268. Cfr. *Top.*, VIII, 4-10.

E se (l'avversario), quando conclude, produca la conclusione come domanda, (si deve) esporre la ragione (della risposta). Per esempio, Sofocle²⁶⁹, interrogato da Pisandro se gli sembrava opportuno, come agli altri probuli, istituire i Quattrocento²⁷⁰, disse di sì. «E che? Non ti sembrava che queste fossero cose malvagie?». Rispose di sì. «Non è forse che tu
 30 hai compiuto queste cose cattive?». «Sì — rispose — giacché non ve n'erano altre migliori». E come lo Spartano che dava conto della (sua) eforia, interrogato se gli sembrasse che gli altri (efori) erano morti giustamente, disse di sì; e l'interlocutore: «non è forse vero che tu imponesti i medesimi loro (atti)?». Ed egli rispose di sì. «Pertanto — disse (l'avversario) — non moriresti giustamente anche tu?». «Certamente
 35 no — rispose —, giacché essi compirono questi atti prendendo denaro²⁷¹, mentre io no, ma (agii) secondo il mio pensiero». Per questo, né si devono porre domande dopo la conclusione, né si deve interrogare la conclusione, a meno che la parte maggiore (del nostro discorso) non circondi il vero²⁷².
 1419b

Riguardo (alle cose) ridicole, poiché è comunemente ammesso che hanno un uso nei dibattiti e Gorgia, dicendo esattamente²⁷³, ha sostenuto che si deve distruggere la serietà
 5 degli avversari con il riso e il riso con la serietà, nei trattati sulla poetica²⁷⁴ si è detto quante specie di (cose ridicole) si hanno, alcune delle quali sono adatte all'uomo libero, altre no, perché poi si assuma quella che ci è adatta.

L'ironia è cosa più adatta all'uomo libero della buffoneria: giacché il primo crea ciò che è ridicolo finalizzandolo alla sua stessa persona, mentre il buffone a un altro.

269. Non è certo il tragediografo, bensì un politico o un retore che forse coincide con il personaggio citato da Senofonte (*Elleniche*, II, 3, 2) come uno dei Trenta Tiranni e già menzionato *ante*, 1374a 36.

270. Il comitato dei Quattrocento era l'organo che, in seguito alla rivoluzione oligarchica del 411 a. C., cui partecipò Pisandro, avrebbe dovuto designare i cinquemila cittadini più facoltosi ai quali affidare il governo. Esso fu sciolto da Teramene.

271. Cfr. *Pol.*, 1270b 7-17, dove Aristotele presenta gli efori spartani come facilmente corruttibili.

272. Ossia, se non quando l'andamento del discorso ci sia ampiamente favorevole.

273. Cfr. D. K. 82 B 12.

274. È probabile che il passo debba intendersi come riferimento al secondo libro della *Poetica*, andato perduto.

III, 19

〈L'epilogo〉

L'epilogo si compone di quattro 〈elementi〉: del porre 10
l'ascoltatore in una buona disposizione nei propri riguardi e
in una disposizione cattiva verso l'avversario, dell'amplifica-
re o dell'immiserire, del disporre l'ascoltatore verso le passio-
ni e della rammemorazione. Infatti, dopo aver dimostrato che
noi stessi siamo sinceri, mentre l'avversario è falso, è naturale 15
il lodare, il biasimare e il dare gli ultimi ritocchi²⁷⁵ in questo
modo.

Bisogna mirare a uno dei due 〈obiettivi〉: 〈mostrare〉 o che
〈chi parla〉 è un individuo dabbene nell'ambito delle questio-
ni su cui verte il discorso, o che lo è in senso assoluto, oppure
che 〈l'avversario〉 è un individuo cattivo in quell'ambito, o
che lo è in senso assoluto. Quanto agli 〈argomenti〉 dai quali
costituire quest'〈effetto〉, si sono esposti i luoghi da cui si de-
vono rappresentare 〈i soggetti〉 come individui dabbene o co-
me individui malvagi²⁷⁶.

Il momento successivo, una volta operate queste dimostra- 20
zioni, consiste, secondo natura, nell'amplificare o nell'immi-
serire. Infatti, dev'esserci accordo su ciò che è stato compiuto,
se si deve esporne la rilevanza. Ché, anche l'aumento dei cor-
pi deriva da cose preesistenti, e precedentemente si sono posti
i luoghi da cui si deve amplificare e immiserire²⁷⁷.

Dopo questi 〈punti〉, se sono chiari e nella loro qualità e
nella loro importanza, 〈si deve〉 spingere l'ascoltatore alle
passioni. Queste sono la pietà, l'indignazione, l'ira, l'odio,
l'invidia, lo zelo, la contesa. Anche di queste si sono esposti in 25
precedenza i luoghi²⁷⁸, per cui resta da rammemorare ciò che
si è precedentemente detto. Ma conviene farlo non come, par-
lando in modo non esatto, dicono 〈che convenga〉 nei proe-

275. Letteralmente, «dare gli ultimi tocchi di martello»: una metafora già usata da Aristofane in *Nuvole*, 422.

276. Cfr. *Rh.*, I, 9.

277. Cfr. *Rh.*, I, 7, 9, 14; II, 7, 19, 23.

278. Cfr. *Rh.*, II, 1-11 (ma non sono state trattate né l'indignazione [δείνωσις], cui tuttavia si fa cenno in 1417a 13, né la contesa [ἔρις]. Per questo Plebe suppone che possa correggersi in χάρις, la grazia, oggetto di II, 7).

30 mi²⁷⁹: infatti, perché ⟨l'ascoltatore⟩ sia facilitato nel comprendere, consigliano di ripetere più volte. Ebbene, qui si deve esporre il fatto, perché non sfugga l'oggetto del giudizio, mentre nel nostro caso ⟨si devono esporre⟩ per sommi capi gli ⟨argomenti⟩ mediante i quali si è operata la dimostrazione.

L'inizio ⟨consiste nel mostrare⟩ perché si è adempiuto a ciò che si era promesso, per cui si devono enunciare sia questo che la ragione per cui ⟨vi si è adempiuto⟩. Lo si espone a partire da un confronto con la ⟨tesi⟩ contraria: confrontare
 35 tutto ciò che l'una e l'altra hanno sostenuto riguardo al medesimo ⟨argomento⟩, oppure senza porle²⁸⁰ una di fronte all'altra («ma costui ⟨afferma⟩ queste ⟨tesi⟩ riguardo a
 1420a quest'⟨argomento⟩, io invece queste altre, e per queste ragioni»), o muovendo da un'ironia (per esempio «ché, costui ha sostenuto queste ⟨tesi⟩, io invece queste altre», e «che cosa avrebbe fatto se non avesse dimostrato queste, ma non quelle?»), o muovendo da una domanda («che cosa, dunque, è stato dimostrato?», oppure «che cosa costui ha dimostrato?»). Ebbene, ⟨si deve procedere⟩ o in questo modo, muo-
 5 vendo da un confronto, oppure secondo natura, come ⟨gli argomenti⟩ sono stati enunciati: così i propri e, ancora, se lo si voglia, quelli del discorso contrario, in modo separato.

Come conclusione dell'elocuzione, è confacente l'asindeto, affinché si abbia un epilogo, ma non un ragionamento: «l'ho trovato, l'avete ascoltato, lo possedete, giudicate»²⁸¹.

279. Il riferimento polemico è forse a Isocrate. Così Spengel.

280. Allontanandomi da Spengel e Ross, mantengo qui la lezione μή dei manoscritti.

281. Cfr. LISIA, *Contro Eratostene*, 12, 100.

SOMMARI

LIBRO PRIMO

CAPITOLO PRIMO: <I> la retorica è un controcanto della dialettica, giacché, come questa, (1) ha per oggetto certe nozioni comuni che (a) tutti conoscono e (b) non sono oggetto di nessuna scienza; (2) tutti la praticano (dovendo o valutare un discorso, o sostenere una tesi, o difendersi, o accusare), ma o con metodo, ossia con conoscenza delle cause della persuasione, o per mera consuetudine. <II> Si criticano le attuali opere di retorica: esse trascurano le cause del persuadere, disinteressandosi delle argomentazioni tecniche e, tra queste, dell'entimema, e mirano invece a suscitare emozioni, mentre non si dovrebbe condizionare emotivamente il giudice. Peraltro, il nomoteta deve lasciare decidere al giudice soltanto se il fatto sia o no avvenuto, non i criteri con cui valutarlo: perché (1) è più facile che uno solo stabilisca buone leggi di molti; (2) le leggi sono il frutto di lunghe meditazioni, mentre i giudizi sono più estemporanei; (3) la legge prescrive, in universale, su cose future, mentre il giudice decide su casi particolari ed è perciò maggiormente condizionabile da sentimenti e interessi personali. Preoccupate, dunque, di suscitare emozioni, quelle opere curano soltanto come devono essere i proemi, le narrazioni e le altre parti del discorso. Ciò spiega perché trattino prevalentemente dei discorsi giudiziari, nei quali è più facile ricorrere a elementi estranei all'argomento (giacché il giudice, chiamato a decidere su fatti altrui, ascolta i contendenti in funzione del proprio personale interesse e del proprio piacere), e assai di meno dei discorsi davanti al popolo,

dove, dovendosi giudicare di cose proprie, è più difficile usare tali elementi. (III) Si precisa quindi che il metodo tecnico consiste nel costruire «persuasioni», ossia dimostrazioni retoriche, di cui quella più importante è l'entimema. Questo è un certo tipo di sillogismo, che, al pari di quello dialettico, procede da opinioni notevoli. Per cui, sapere come si costruiscono i sillogismi, nonché la differenza tra il sillogismo retorico e quello categorico, rende abili nel campo degli entimemi; parallelamente, saper ragionare bene in rapporto a opinioni notevoli, rende abili a scorgere il verisimile (così come saper individuare le premesse delle dimostrazioni scientifiche rende atti a scorgere il vero). Ed è identica la facoltà che fa scorgere il vero e quella che fa scorgere il verisimile. (IV) Indi si chiariscono gli usi della retorica. Essa è utile perché (1) mette in condizione di persuadere sul vero e sul giusto, che sono connaturati negli uomini più dei loro contrari (se perciò nelle discussioni si è sconfitti perché si sono mal costruite le persuasioni, si è causa del proprio insuccesso); (2) procedendo da nozioni comuni, permette di persuadere, nei pubblici dibattiti e nei dibattimenti giudiziari, anche chi è refrattario alla scienza (che è invece atta all'insegnamento); (3) come la dialettica, e differentemente dalla scienza, permette di argomentare a favore di entrambe le tesi contrarie (il che non significa che se ne debba fare un uso cattivo, sostenendo indifferentemente l'una o l'altra tesi, ma che, conoscendo come si persuade sul falso, si può meglio confutare la relativa argomentazione); (4) è assurdo ritenere vergognoso il non sapersi difendere fisicamente, ma non con il ragionamento, che è la facoltà più propria dell'uomo e che, se usata ingiustamente, può procurare i danni più gravi. (V) Si inizia a definire lo statuto della retorica: essa, (1) al pari della dialettica, non è relativa a un determinato genere di realtà; (2) non riguarda il persuadere, bensì i mezzi appropriati a persuadere (come ogni altra arte: la medicina, per esempio, non ha per oggetto il sanare, ma come sanare, tanto che si può curare bene anche chi non guarirà mai); (3) studia sia le persuasioni reali che quelle apparenti, come alla dialettica compete studiare sia i sillogismi reali che quelli apparenti; (4) come la dialettica non

si distingue dalla sofistica per la facoltà, ma per l'intenzione di chi le pratica, così anche la buona retorica si distingue da quella cattiva per l'intenzione e non per la facoltà; ma in campo dialettico si chiama «sofista» chi parla con l'intenzione di ingannare e «dialettico» chi parla con l'intenzione di argomentare correttamente, invece in campo retorico si dà il nome di «retore» sia a chi parla con l'intenzione di costruire false persuasioni, sia a chi parla con l'intenzione di costruire persuasioni reali.

CAPITOLO SECONDO: si prosegue a definire lo statuto della retorica. Ribadito che le sue argomentazioni non concernono un ambito determinato e che per questo si distingue dalle altre arti, si precisa che (I) sono (1) persuasioni non tecniche quelle che non costruiamo noi, ma troviamo già esistenti (come le testimonianze, i documenti scritti, le dichiarazioni rese sotto tortura, ecc.). Di esse bisogna soltanto servirsi; (2) persuasioni tecniche quelle che possiamo procurare noi stessi, mediante l'uso di un metodo. Tali persuasioni vanno invece trovate. (II) Tra le seconde, quelle dovute al discorso si basano (1) o sul carattere dell'oratore: se parla in modo da mostrare di essere degno di fede; (2) o sul disporre l'uditore in un certo modo: se il discorso lo spinge a una certa passione; (3) o sul discorso stesso: se si mostra il vero o il vero apparente movendo da ciò che persuade su ogni argomento. (III) Poiché le persuasioni si costruiscono con questi elementi, (1) la loro formulazione richiede che si conosca che cosa sono i caratteri, le virtù e le passioni; (2) e poiché lo studio di tali argomenti appartiene, complessivamente, alla politica, la retorica partecipa, oltre che della dialettica, anche di questa. (IV) Come in campo dialettico si distinguono (1) l'induzione (mostrare che è così a partire da molti casi simili), (2) il sillogismo (poste alcune cose, ne segue un'altra, per il solo fatto che quelle sono state poste) e (3) il sillogismo apparente, così le argomentazioni retoriche sono (1) l'esempio o induzione retorica, (2) l'entimema o sillogismo retorico, (3) l'entimema apparente. Gli esempi sono altrettanto persuasivi degli entimemi, ma questi ultimi riscuotono maggiormente l'applauso. (V) Posto

che (1) ciò che è persuasivo, lo è per qualcuno, (2) può essere o immediatamente tale, o persuasivo in virtù di un ragionamento (esempio o entimema), (3) neppure la retorica e la dialettica (come nessun'altra arte) vertono sull'individuale, ne consegue che (1) le opinioni notevoli usate da entrambe sono tali per certi individui, non per un solo individuo, (2) la dialettica procede da premesse che richiedono un ragionamento, mentre la retorica (a) procede da premesse che corrispondono a ciò che si è soliti consigliare; (b) argomenta (i) su temi che sono oggetto di deliberazione (ossia che possono essere diversamente da come sono) e (ii) per ascoltatori che non sono in grado di scorgere tutti i passaggi di un ragionamento che muova da lontano. <VI> Di conseguenza, poiché un'inferenza sillogistica o induttiva che giustifichi le premesse con altri sillogismi è difficile a seguirsi, mentre si suppone che il giudice sia una persona semplice, e d'altro canto, se non giustifica le premesse o queste non siano opinioni notevoli, non persuade, gli entimemi e gli esempi debbono costruirsi con un numero di premesse minore delle corrispondenti inferenze dialettiche, evitando di enunciare quelle che sono note all'ascoltatore e lasciando che sia questi a porle. <VII> L'entimema usa premesse che sono (1) o verisimili (2) o segni. (1) La premessa verisimile è un'enunciazione universale su cose contingenti, che però si verificano quasi sempre in un determinato modo (dove la loro distinzione dal «per lo più in senso assoluto», il quale è invece assai prossimo al necessario riguardando, per esempio, la generazione di un uomo da un uomo), enunciazione che, applicata a casi singolari, permette di sussumerli nel genere delle cose che predica. (2) Il segno è qualcosa che attesta qualcos'altro. Aristotele ne distingue tre tipi: (a) la prova, ossia il segno che da un universale inferisce un individuale ed è vero, sì da essere necessario, permettere cioè un'inferenza sillogistica e costituire una sorta di dimostrazione (per esempio, che quell'individuo è malato perché ha la febbre: infatti, l'avere la febbre comporta irrefutabilmente l'esser malati; oppure che quella donna ha partorito perché ha il latte nelle mammelle, in quanto l'avere il latte nelle mammelle comporta irrefutabilmente d'avere partori-

to). Gli altri due tipi di segno non sono necessari, ossia non sono sillogistici, e per questo sono refutabili anche nel caso che siano veri: (b) uno di essi funziona come inferenza di un universale da un individuale: per esempio, che «Socrate era sapiente e giusto» come segno del fatto che i sapienti sono giusti; (c) l'altro come inferenza di un individuale da un universale: per esempio, il respirare affannosamente come segno dell'avere la febbre. <VIII> L'entimema può dunque costruirsi con prove o verisimili o segni, ma quello epistemologicamente più forte procede da prove. <IX> L'esempio è un'induzione per la quale si procede da un caso particolare compreso entro un certo genere a un altro caso particolare appartenente allo stesso genere. <X> Posto che i sillogismi retorici e dialettici si costruiscono sulla base dei luoghi, (1) si distinguono (a) i luoghi propri (o specie di luoghi), ossia schemi di ragionamento applicabili a temi concernenti un determinato genere (come per esempio temi di giustizia o di fisica) e (b) i luoghi comuni (o semplicemente «luoghi»), ossia schemi di ragionamento applicabili a ogni tema (a temi di etica non meno che di fisica). (2) Si precisa che (a) quanto più dai luoghi propri si ricavano premesse entimematiche che si avvicinino ai principi propri di una scienza, si cesserà, senza avvedersene, di praticare la retorica e si praticherà quella scienza; (b) i luoghi comuni, non riguardando nessun genere determinato, non rendono sapienti in nessun genere; (c) la maggior parte degli entimemi si costruisce sulla base di luoghi propri (muove cioè da «specie» di premesse, ossia da premesse relative a un determinato genere) e solo un numero minore sulla base di luoghi comuni.

CAPITOLO TERZO: <I> si determinano tre specie di retorica, in base al seguente ragionamento: gli elementi del discorso sono chi parla, la cosa di cui parla e l'ascoltatore. Quest'ultimo, che rappresenta il fine del discorso stesso, può essere (a) spettatore (b) o uno che giudica: (b) se giudica, decide (1) o sul futuro, come fa il membro dell'assemblea, per cui il relativo discorso è deliberativo, (2) o sul passato, come fa il magistrato dei processi, donde il discorso giudiziario; (a) se è

spettatore, (3) decide sul talento dell'oratore, e il discorso corrispondente è quello epidittico. <II> Si mostra che (1) il discorso deliberativo ha come sue parti l'incoraggiamento e lo scoraggiamento, come suo tempo proprio il futuro, come suo fine primario il vantaggioso e il dannoso; (2) parti del discorso giudiziario sono l'accusa e la difesa, suo tempo proprio il passato, suo fine primario il giusto e l'ingiusto; (3) parti del discorso epidittico sono la lode e il biasimo, suo tempo principale il presente, suo fine primario il bello e il turpe. <III> In tutti e tre i generi di retorica, per formulare adeguatamente le premesse delle argomentazioni (siano esse costituite da verisimili, da segni o da prove), è necessario conoscere i luoghi concernenti (1) la possibilità e l'impossibilità di una cosa; (2) se qualcosa sia accaduto o non sia accaduto; (3) se sarà o non sarà; (4) la grandezza e la piccolezza; (5) il maggiore e il minore.

CAPITOLO QUARTO: si indicano <I> gli argomenti fondamentali su cui verte il genere deliberativo e <II> le conoscenze che deve possedere chi consiglia. <I> Quanto agli argomenti, premesso che (1) oggetto di consiglio non possono essere né i beni necessari, né i beni impossibili, ma quei beni contingenti che dipendono da noi; (2) eccede dal compito e dalla natura della retorica fornire definizioni e classificazioni rigorose di tali argomenti, si precisa che i temi più importanti del discorso deliberativo sono (1) le risorse, (2) la guerra e la pace, (3) la difesa del territorio, (4) le importazioni e le esportazioni, (5) la promulgazione delle leggi. <II> Quanto alle cognizioni, per poter consigliare adeguatamente (1) in merito alle risorse, si devono conoscere (a) le entrate e (b) le spese della propria città, onde intervenire opportunamente se qualcuna delle prime venga meno o qualcuna delle seconde sia superflua. Nella qual cosa si è agevolati se ci si informa di quanto è stato fatto da altri popoli; (2) in merito alla guerra e alla pace, si devono conoscere (a) la quantità e (b) la natura della potenza che la propria città possiede attualmente, (c) la potenza che essa può ulteriormente acquisire, (d) quali guerre ha combattuto e come, (e) la potenza, attuale e possibile, delle città limitrofe e le

guerre che esse hanno combattuto; (3) in merito alla difesa del territorio, si devono conoscere (a) il modo di attuarla, (b) la natura delle fortificazioni e (c) gli avamposti dei corpi di guardia; (4) in merito alle importazioni e alle esportazioni, si devono conoscere (a) i generi alimentari di cui la città ha bisogno, (b) quali essa produce e quali invece deve importare e da quali popoli, (c) quali poi può esportare; (5) in merito alla promulgazione delle leggi, si devono conoscere (a) i tipi di costituzione, (b) che cosa è vantaggioso a ciascuna e da che cosa ciascuna è corrotta, o per rilassamento o per eccessiva tensione. Per il che è fondamentale la conoscenza del passato.

CAPITOLO QUINTO: poiché il fine in rapporto al quale si incoraggia a compiere scelte o ad astenersi, o si scoraggia, è la felicità, si procede a definirla, indicando quali elementi concorrono a realizzarla e da che cosa derivano. (I) Tutti ritengono che la felicità consiste in una o in alcune delle seguenti condizioni: nella buona condotta unita a virtù, o nell'autosufficienza di vita, o in una vita piacevole e sicura, o nella prosperità degli averi e del corpo, unitamente alla capacità di conservarli e di usarli bene. (II) Sue parti, ossia suoi elementi costitutivi sono pertanto i beni «interni», concernenti sia l'anima (come la virtù) che il corpo (quali salute, bellezza, forza, grandezza, capacità agonistica e, inoltre, buona fortuna) e i beni «esterni», come buona nascita, abbondanza di amici, eccellenza di amici, ricchezza, buona figliolanza, abbondante figliolanza, buona vecchiaia, fama, onore. (III) (1) Elementi costitutivi della buona nascita sono, per una stirpe, (a) l'appartenenza alla regione che abita, (b) l'antica origine, (c) l'avere come capostipiti illustri generali, (d) con una discendenza illustre e numerosa; per un individuo, (a) la legittimità di nascita sia da parte paterna che materna, (b) l'essere persona in vista o per virtù, o per ricchezza o per altre condizioni che danno onore, (c) l'appartenenza, in linea paterna o materna, a una discendenza che annoveri molti uomini illustri. (2) Una buona e abbondante figliolanza consiste, per la città, (a) nell'avere molti giovani, (b) dotati di virtù fisiche (di grandezza e bellezza, la gioventù femminile;

di queste e, in più, della forza e della capacità agonistica, la gioventù maschile) e di virtù dell'anima (di moderazione e amore del lavoro, le fanciulle; di questi e del coraggio i giovani). Identiche doti caratterizzano anche la buona e abbondante figliolanza per l'individuo. (3) Fattori della ricchezza sono il possesso e, soprattutto, l'uso (a) di un'ingente quantità di denaro e di terra, (b) di possedimenti agricoli numerosi, grandi e belli, (c) di suppellettili, (d) di schiavi e (e) di bestiame numeroso e di qualità. Questi fattori (a) determinano una condizione di proprietà, definita dal fatto che l'alienazione del bene (si tratti di donazione o di vendita) dipende dal soggetto; (b) danno sicurezza, la quale consiste nell'avere immediatamente a disposizione e nell'usare come si crede; (c) sono utili, tali essendo le cose capaci di arrecare frutti, ossia di portare entrate e (d) sono liberali, prerogativa di ciò che ha per fine di dare godimento, vale a dire di ciò il cui uso non ha altro valore che l'uso stesso. (4) Elementi della buona fama, (a) esser ritenuto da tutti persona dabbene; (b) avere doti che tutti, o i più, o i buoni o i sapienti vogliono avere. (5) L'onore (a) è segno dell'aver fama di benefattore. (b) Si beneficia in rapporto alla salvezza e, in generale, a tutto ciò da cui dipende l'esistenza, alla ricchezza o a beni che è difficile possedere, in senso assoluto o in una data circostanza. (c) L'onore è attestato da sacrifici, dal ricordo, in versi o in prosa, da privilegi, da santuari, da presidenze, da tombe, da effigi, da pranzi pubblici, tra le pratiche barbariche dalle genuflessioni e dalla cessione del posto, e anche da doni. (6) Virtù del corpo è la salute, individuata in quello stato del corpo che permette di utilizzarlo senza ammalarsi. (7) La bellezza è diversa secondo le età: (a) quella del giovane è data dall'avere il corpo adatto alle fatiche della corsa e degli esercizi di forza, risultando in questo piacevole a vedersi; (b) quella dell'uomo nel vigore degli anni, dall'avere un corpo adatto alle fatiche della guerra e che lo renda piacevole e assieme terribile; (c) quella del vecchio, dall'avere un corpo adatto alle fatiche strettamente necessarie e, per altro verso, privo di malattie. (8) La forza si esprime nella capacità di muovere qualcosa trascinandolo o spingendolo o sollevandolo o pressandolo o comprimendolo.

(9) La grandezza del corpo consiste nell'avere altezza, lunghezza delle membra e larghezza di spalle superiori alla maggior parte delle persone, ma senza risultare più lenti nei movimenti. (10) La valentia agonistica è definita dalla grandezza del corpo, dalla forza e dalla velocità. (11) La buona vecchiaia consiste nell'invecchiare lentamente e dipende sia dalla valentia del corpo che dalla fortuna. (12) Che cosa siano l'avere molti amici e amici utili è chiaro se si tien conto che l'amico è colui che è incline a compiere ciò che ritiene utile per l'amico. (13) La buona fortuna si verifica nell'attuarsi di quei beni di cui è causa la sorte. Questa interviene come causa sia nel campo dei prodotti delle arti (per esempio, la salute), sia nel campo della natura (per esempio, la bellezza o la grandezza fisica). Complessivamente, sono dovuti alla buona fortuna i beni che suscitano invidia. (14) Quanto infine alla virtù, che costituisce il luogo più proprio dell'elogio, la si definirà quando si tratterà di quell'argomento.

CAPITOLO SESTO: (I) al fine di definire i luoghi del discorso deliberativo, dal momento che esso ha per scopo il vantaggioso e questo si riconduce al bene, si precisano innanzitutto i significati di questo termine. (1) « Bene » significa: (a) ciò che si sceglie per se stesso, mentre il resto si sceglie in vista di esso; (b) ciò cui tendono tutti gli esseri, o per lo meno quelli provvisti di sensazione e intelletto, o ciò cui tenderebbero se ne fossero provvisti; (c) ciò che l'intelletto, esercitato in senso generale, attribuisce a ciascuna cosa; (d) ciò che le attribuisce, esercitato specificamente su di essa; (e) ciò la cui presenza fa stare bene e dà autosufficienza; (f) ciò che è autosufficiente; (g) ciò che è capace di produrre e conservare queste condizioni; (h) ciò cui esse conseguono; (i) ciò che elimina le condizioni contrarie. (2) A proposito dei significati (g) e (h) si precisa che « conseguire » si dice (*) come conseguire attualmente (per esempio, « vivere » consegue attualmente a « essere in buona salute ») e (**) come conseguire successivamente (per esempio, il sapere consegue successivamente all'imparare); che « atto a produrre » si dice (*) o come l'essere in buona salute produce la salute, (**) o come la producono i cibi, (***) o

come la producono gli esercizi ginnici. (3) La precisazione dei significati di «bene» (punto 1) e le osservazioni del punto (2) permettono di dire che, in senso complessivo, sono un «bene» (a) l'assunzione di un bene, (b) la reiezione di un male, (c) l'assunzione di un bene maggiore, (d) l'assunzione di un male minore, (e) le virtù, (f) ciò che è piacevole, (g) ciò che è moralmente buono. <II> Si specificano quindi, una a una, le cose che chi consiglia deve assumere come «beni». Si tratta (1) della felicità, (2) delle singole virtù (come la giustizia, il coraggio, la moderazione, la magnanimità), (3) della salute e della bellezza, (4) della ricchezza, (5) dell'amico e dell'amicizia, (6) dell'onore e della fama, (7) della facoltà di parlare e di agire, (8) della buona natura, provvista di qualità come la memoria, la facilità nell'apprendimento e la perspicacia, (9) delle scienze e delle arti, (10) della vita, (11) di ciò che è giusto. <III> Si indicano infine i luoghi delle persuasioni sui beni: è bene (1) ciò il cui contrario è un male; (2) ciò il cui contrario giova ai nemici; (3) ciò che non è eccessivo (invece è male ciò che è più grande di quanto dovrebbe essere); (4) ciò che per essere raggiunto richiede molte fatiche e molte spese; (5) ciò cui tendono i più; (6) ciò che può essere oggetto di contesa; (7) ciò che è degno di lode; (8) ciò che lodano i nemici e i perversi; (9) ciò che hanno giudicato preferibile i sapienti e gli uomini e le donne illustri della tradizione; (10) ciò che si verifica come si desidera; (11) ciò che è unicamente personale, che nessuno possiede e che è superfluo; (12) ciò che è adeguato al soggetto; (13) ciò che si compie agevolmente; (14) ciò che fa piacere agli amici e che rende odiosi i nemici; (15) ciò che sceglie di compiere chi si ammira; (16) ciò rispetto a cui si è di buona natura ed esperti; (17) ciò che non compie nessuna persona perversa; (18) ciò che si desidera casualmente; (19) ciò che ama soprattutto chi ama quel determinato genere di cose.

CAPITOLO SETTIMO: premesso che (1) «sopravanzante» si attribuisce a ciò che possiede una quantità pari alla cosa che sopravanza e un'altra ancora; (2) «sopravanzato», a ciò che è contenuto nella cosa che lo sopravanza; (3) «maggiore» e «di numero superiore» si dicono in riferimento al minore;

(4) «grande», «piccolo», «molto», «poco» si dicono in riferimento alla grandezza media delle cose; «grande» e «molto» sopravanzano, mentre «piccolo» e «poco» sono sopravanzati, si definiscono i seguenti luoghi, utili ad argomentare che qualcosa è un bene maggiore: (1) stante che «bene» significa più cose (quelle precisate nel capitolo precedente), un numero di beni superiore a un unico bene, non compreso in esso, o a un numero inferiore di beni, a loro volta non compresi in esso, se gli si aggiungono anche quell'unico bene o quel numero inferiore di beni, costituisce un bene maggiore: infatti, con quest'aggiunta sopravanza il numero iniziale dei beni. (2a) Se l'elemento più grande di un genere supera l'elemento più grande di un altro genere, anche gli elementi del primo superano quelli del secondo; (2b) se tutti gli elementi di un genere superano tutti gli elementi di un altro genere, anche quello più grande del primo supera quello più grande del secondo. (3) È superiore ciò che consegue — o contemporaneamente, o successivamente, o in potenza — a qualcos'altro, senza che quest'altro consegua a esso: giacché l'uso di ciò che consegue è implicito in ciò a cui consegue; (4) ciò che supera con alcunché di maggiore rispetto a ciò che supera con alcunché di minore; (5) ciò che è atto a produrre un bene maggiore; (6) ciò che è oggetto della capacità produttiva di una cosa maggiore; (7) ciò che è preferibile per se stesso, (8) il fine; (9) ciò che non ha bisogno di alcuna aggiunta; (10) ciò che per essere o generarsi non ha bisogno di altro; (11) il principio e la causa; (12) ciò che discende dal principio maggiore e dalla causa maggiore; (13) il principio di ciò che è maggiore e la causa di ciò che è maggiore; (14) ciò che è più raro (anche se, in un altro senso, costituisce un bene maggiore ciò che è più abbondante); (15) ciò che è più difficile; (16) ciò il cui contrario e la cui privazione sono maggiori; (17) la virtù rispetto a ciò che non è virtù e il vizio rispetto a ciò che non è vizio; (18a) ciò il cui effetto è più bello, o più turpe; (18b) gli effetti di ciò la cui virtù o il cui vizio è maggiore; (19) ciò la cui superiorità è preferibile e più bella; (20) l'eccesso della cosa migliore; (21) ciò il cui desiderio è più bello e migliore; (22) il desiderio di ciò che è più bello e migliore; (23) l'oggetto della scienza

migliore; (24) la scienza di ciò che è migliore; (25) ciò che i saggi — o tutti, o i più, o la maggior parte, o i più valenti — giudicano o possono giudicare un bene maggiore; (26) ciò che appartiene alle persone migliori; (27) ciò che sceglierebbe la persona migliore; (28) ciò che è più piacevole, ossia ciò che è maggiormente privo di dolore o ciò che è piacevole più a lungo; (29) ciò che è più bello; (30) ciò di cui tutti vogliono essere causa per sé o per gli amici; (31) ciò che dura per un tempo maggiore; (32) ciò che appartiene a una serie di termini migliori o è flessione di un termine migliore; (33) ciò che scelgono tutti; (34) ciò che sceglie la maggior parte; (35) ciò che scelgono gli avversari di un dibattito, i nemici, i giudici o quelli che sono giudicati; (36) talvolta, ciò di cui tutti partecipano e, talvolta, ciò di cui non partecipa nessuno o di cui partecipano pochi; (37) ciò che è più degno di lode; (38) ciò che comporta un onore maggiore; (39) ciò la cui perdita è più rilevante; (40) ciò che, per comune riconoscimento o in tutta evidenza, è la cosa più grande fra una serie di cose grandi. (41) La cosa, divisa nelle sue parti, risulta più grande. (42) Il riunire e l'accumulare danno luogo a un bene maggiore. (43) Le cose sono ingrandite anche dal momento opportuno, dall'età, dal luogo e dalla possibilità. (44) È inoltre un bene maggiore ciò che è innato; (45) la parte più grande di una cosa grande; (46) ciò che risulta utile in una necessità maggiore; (47) ciò che è più vicino al fine; (48) ciò che è bene per la persona rispetto a ciò che è bene in senso assoluto; (49) ciò che è possibile rispetto a ciò che è impossibile; (50) ciò che è radicato nel fine della vita; (51) ciò che ha rapporto con la verità rispetto a ciò che ha rapporto con l'opinione; (52) ciò che si vuole che sia rispetto a ciò che si vuole che sembri essere; (53) ciò che è più utile in rapporto a molte cose; (54) ciò che maggiormente è privo di dolore e vicino al piacere; (55) ciò che, unito a una stessa cosa, rende maggiore l'intero; (56) ciò la cui presenza non passa inosservata; (57) ciò che è amabile, sia da solo che in unione con altra cosa.

CAPITOLO OTTAVO: poiché chi pratica il discorso deliberativo deve dare consigli vantaggiosi per lo stato, ed è vantag-

gioso ciò che salva la costituzione, è essenziale per questo genere di retorica conoscere ⟨I⟩ le costituzioni, ⟨II⟩ i costumi e gli usi legali di ciascuna, ⟨III⟩ le autorità, ossia le cariche, in esse vigenti. ⟨I⟩ Quanto alle costituzioni e ⟨III⟩ alle cariche, si distinguono: (1) la democrazia, in cui le cariche sono distribuite mediante sorteggio; (2) l'oligarchia, nella quale le cariche sono assegnate in rapporto al censo; (3) l'aristocrazia, in cui le cariche sono date in rapporto all'educazione, conforme a sua volta agli usi sanciti dalle leggi; (4) la monarchia, dove comanda uno solo, distinta a sua volta (a) nel regno, in cui il potere è esercitato secondo un ordinamento, e (b) nella tirannide, dove non c'è regola. ⟨II⟩ I costumi e gli usi legali, di cui è indispensabile tener conto nel formulare le persuasioni basate sul carattere, si determinano in rapporto al fine di ciascuna costituzione. Ebbene, (1) il fine della democrazia è la libertà; (2) dell'oligarchia, la ricchezza; (3) dell'aristocrazia, l'educazione e gli usi legali stessi; (4) della tirannide, la protezione del tiranno.

CAPITOLO NONO: tratta del discorso epidittico. In relazione al quale si fa presente l'importanza di parlare della virtù e del vizio, ossia di ciò che è moralmente bello e moralmente turpe. Essi infatti, da un lato costituiscono lo scopo della lode e del biasimo, dall'altro concorrono a qualificare il carattere dell'oratore, assumendo così rilevanza in ordine al secondo tipo di persuasioni tecniche. ⟨I⟩ Definito ciò che è moralmente bello come ciò che, per il fatto di essere per se stesso degno di scelta, è lodevole e come ciò che è piacevole in quanto bene, si conclude che il moralmente bello è la virtù, perché presenta queste prerogative. ⟨II⟩ Indi, definita a sua volta la virtù come capacità di procurare e conservare i beni e come capacità di compiere molti, grandi benefici, e precisato che parti di essa sono la giustizia, il coraggio, la moderazione, la magnificenza, la magnanimità, la liberalità, la saggezza, la sapienza, si sottolinea che, in conformità con la seconda definizione, sono virtù massime quelle che rendono i soggetti utili agli altri. Si nominano (1) la giustizia (possedere le proprie cose nei limiti in cui prescrive la legge) e l'ingiustizia (possedere le

cose altrui contrariamente a quanto prescrive la legge); (2) il coraggio (compiere azioni moralmente belle nei pericoli, secondo che comanda la legge) e la vigliaccheria (agire in modo contrario); (3) la moderazione (disporsi verso i piaceri fisici come comanda la legge) e l'intemperanza (il contrario); (4) la liberalità (agire bene nel campo dei beni materiali) e l'avarietà (il contrario); (5) la magnanimità (capacità di compiere grandi benefici) e la pusillanimità (il contrario); (6) la magnificenza (capacità di compiere grandi spese per opere degne) e la meschinità (il contrario). <III> Si indicano pertanto i segni con cui l'oratore epidittico deve provare che un'azione è virtuosa: (1) innanzitutto il carattere moralmente bello (eccezione, il subire un atto di giustizia: il subirlo giustamente è turpe, mentre è moralmente bello il subirlo ingiustamente); (2) l'onore come premio; (3) l'onore invece di beni materiali; (4) l'assenza di vantaggi per chi ha agito; (5) l'essere un bene in senso assoluto; (6) l'esser stata compiuta per la patria; (7) l'essere un bene naturale; (8) il non costituire un bene per chi l'ha compiuta; (9) l'aver realizzato qualcosa che appartiene più a chi è morto che a chi è vivo; (10) l'essere finalizzata agli altri; (11) l'aver riguardato gli altri; (12) i benefattori; (13) l'esser stata benefica; (14) contraria a ciò di cui si prova vergogna; (15) l'avervi anelato chi l'ha compiuta; (16) l'essere virtù o effetto della virtù di ciò che per natura è eccellente; (17) virtù la cui pratica genera piacere negli altri; (18) il costituire una vendetta verso i nemici; (19) l'aver riportato vittoria e il conseguente onore; (20) l'esser degna di ricordo; (21) l'aver conseguito qualcosa che non si ottiene da vivi; (22) o l'onore; (23) o alcunché di superfluo; (24) o che appartiene a uno solo; (25) o un guadagno privo di frutto; (26) o qualcosa che è caratteristica peculiare di una comunità umana; (27) o che una comunità umana ritiene lodevole; (28) il non essere un lavoro da operaio; (29) l'esser conforme alla peculiarità del soggetto che la compie; (30) e a una peculiarità che l'oratore deve presentare nel suo aspetto migliore; (31) il tipo di soggetti dinanzi ai quali è lodata; (32) l'essere onorevole presso i soggetti che la ritengono tale; (33) il rilievo che assume rispetto a ciò che è moralmente bello l'aspetto per cui

è onorevole; (34) o quello per cui è moralmente conveniente al soggetto; (35) o quello per cui, pur non essendo moralmente conveniente, ha tuttavia di mira il meglio; (36) l'esser degna di lode perché compiuta per scelta deliberata (giacché questa è la peculiarità della persona dabbene), il che può comprovarsi sottolineandone la somiglianza ad alcuni esempi indiscutibili in tal senso; (37) o perché manifesta la grandezza della virtù. (38) Si fa inoltre presente che, anche se l'encomio riguarda le opere e non la virtù (cui invece s'addice la lode), tuttavia, poiché le opere sono segni dell'abito morale di chi le compie, si può lodare anche la persona che si ritiene capace di compiere opere encomiabili, onde persuadere della sua virtù; (39) a tal fine le si può attribuire anche l'esser felice e l'esser beata, giacché questa seconda prerogativa coincide con la prima, la quale comprende in sé tanto l'esser degni di lode, e dunque virtuosi, quanto l'esser encomiabili; (40) per lodare si possono usare le stesse premesse che servono a dare consigli, ma mutate nell'espressione; (41) utili mezzi per lodare sono anche quelli con cui si amplifica (come l'aver agito da soli, o per primi, o assieme a pochi, o molto intensamente, o considerazioni sul tempo e sulla circostanza dell'azione, o sul successo che ha avuto, o l'esser stata motivo di onorificenze per chi l'ha compiuta, o additata come esempio di sprone per altri, o emergenze contrarie a queste), anche comparando il soggetto con personaggi illustri; (42) l'amplificazione è sempre utile per lodare perché manifesta superiorità e per questo, non potendo eseguirsi mercé il paragone con uomini illustri, va effettuata tramite quello con altri uomini; (43) essa è più adatta al genere epidittico, mentre l'esempio a quello deliberativo e l'entimema a quello giudiziario.

CAPITOLO DECIMO: inizia la trattazione del genere giudiziario, precisando che le persuasioni difensive e accusatorie richiedono di conoscere <I> le cause del commettere ingiustizia, <II> la condizione di chi la commette, <III> il tipo di individui contro cui si commette. Questi due ultimi aspetti saranno trattati nel capitolo dodicesimo. <I> Circa le cause, che il difensore dovrà mostrare essere assenti nell'imputato, men-

tre l'accusatore che gli sono presenti, (1) innanzitutto Aristotele le individua nel vizio e nell'incontinenza, secondo il ragionamento seguente: commettere ingiustizia è danneggiare volontariamente contro la legge, sia quella particolare (vale a dire, le norme scritte che regolano una comunità politica) che quella comune (vale a dire, le regole non scritte che tutti riconoscono). La volontarietà che interviene nel commettere ingiustizia non comporta soltanto la conoscenza di quello che si compie, ma anche la scelta deliberata di esso, e ciò per cui si sceglie deliberatamente di commettere ingiustizia sono, per l'appunto, il vizio e l'incontinenza. (2) Indi le determina in rapporto ai fattori che spingono l'uomo ad agire. Tre di essi non sono dovuti al soggetto, bensì (a) alla fortuna, (b) alla natura e (c) alla violenza che può subire — gli ultimi due specificando complessivamente una costrizione; quattro invece sono dovuti al soggetto: (d) l'abitudine, (e) il calcolo (il quale rende razionale l'appetito e determina così la volontà, che è, per l'appunto, appetito razionale del bene), (f) l'ira, indicata anche come espressione di animosità e (g) la brama. Ira, ossia animosità, e brama costituiscono appetiti irrazionali e sono passioni. (3) Avviene tuttavia che, se tali fattori determinano la costituzione di certi abiti, questi a loro volta, quando si siano costituiti, fanno compiere azioni di un certo tipo; ond'è che l'oratore giudiziario deve conoscere quali cose è indotto a compiere chi ha un determinato abito. (4) Indi Aristotele definisce le nozioni precedentemente usate: (a) deriva dalla fortuna ciò che si origina per una causa indeterminata, non è finalizzato e non avviene né sempre né per lo più; (b) è per natura ciò che ha in se stesso la causa della sua generazione, una causa ben definita, per cui è sempre o per lo più; (c) è per violenza ciò che si produce contro il desiderio e il calcolo di chi lo subisce; (d) per abitudine, ciò che si compie per aver compiuto molte volte; (e) per calcolo, ciò che si compie per il fatto di essere vantaggioso, o come fine o come mezzo per il fine; (f) per brama, ciò che appare piacevole (ancorché sia piacevole anche ciò che è abituale o acquisibile per abitudine). (5) Chiarisce infine che, in senso riassuntivo, sono dovute al soggetto e volontarie le cose che si compiono perché

costituiscono un bene o un bene apparente, un piacere o un piacere apparente — intendendosi per bene anche la liberazione da un male, o da un male apparente, o un male minore rispetto a uno maggiore; per piacere, anche la liberazione da un dolore, o da un dolore apparente, o un dolore minore rispetto a uno maggiore.

CAPITOLO UNDICESIMO: espone i luoghi sul piacere (che connota l'atto dovuto al soggetto e volontario, assieme al bene e al vantaggioso, già definiti nel cap. sesto). Posto che il piacere è un movimento dell'anima verso la restaurazione completa e sensibilmente percettibile della natura del soggetto, si precisa che sono piacevoli (1) andare verso ciò che è secondo natura, (2) le abitudini (in quanto alcunché di simile alla natura), (3) ciò che non è violento (giacché ciò che è violento è contro natura e dunque doloroso), (4) ciò di cui vi è desiderio (o irrazionale, come i desideri fisici, o razionale); (5) ciò che si ricorda o che si spera (dal momento che il piacere consiste in una sensazione e nel ricordo e nella speranza è presente l'immaginazione, ossia una sensazione sbiadita, passata o futura); (6) il non avere un male, (7) la sensazione che si ricorda d'aver provato o quella che si spera di provare quando si ha un desiderio, (8) vendicarsi, (9) vincere, (10) i giochi che comportano una gara, (11) l'onore e la buona reputazione, (12) gli amici, (13) essere oggetto di ammirazione, (14) essere adulati e adulare, (15) ripetere molte volte le medesime azioni, (16) mutare, (17) ciò che attraversa il tempo, (18) apprendere, (19) beneficiare e ricevere benefici, (20) correggere chi ci sta accanto e perfezionare ciò che è imperfetto, (21) ciò che (come la pittura e la poesia) imita qualcosa e ciò che è imitato bene, (22) le peripezie e il salvarsi di stretta misura, (23) ciò che ci è congenere e simile, (24) l'amare se stessi, (25) le proprie cose, (26) dar compimento a ciò che è imperfetto, (27) l'aver fama d'essere sapiente, (28) ciò che suscita il riso.

CAPITOLO DODICESIMO: indaga <A> le condizioni in cui versa chi commette ingiustizia, contro chi e <C> con che

tipo di azioni la commette. (A) Chi commette ingiustizia ritiene di poterlo fare (I) o perché è convinto che non sarà scoperto, (II) oppure che, se lo fosse, o sfuggirebbe la pena, o ne subirebbe una inferiore al vantaggio derivatogli. (II) Verifica la seconda condizione (1) chi è abile nel parlare, o ha pratica, o è esperto di processi, (2) chi ha amici, o servitori o soci che possiedono dette qualità, (3) o chi è amico di colui che ha subito ingiustizia o del giudice. (I) Si verifica la prima condizione se (1) i soggetti hanno un aspetto incompatibile con l'accusa (come un soggetto debole per l'accusa di maltrattamento o un uomo povero e brutto per quella di adulterio), (2) le azioni sono molto in vista, (3) hanno grandezza e natura tale da essere credute impossibili a compiersi, (4) il soggetto non ha alcun nemico (perché ritiene di non essere soggetto da cui stare in guardia) o ne ha molti (perché fa affidamento sulla comune convinzione che non lo crede così stolto da intraprendere azioni contro chi ne sta in guardia e perché potrebbe addurre a sua difesa che non ne avrebbe mai intraprese contro tali individui), (5) ha la capacità di nascondere il proprio atto, (6) ha la capacità di sfuggire il processo, o di ritardarlo, o di corrompere i giudici, (7) è capace di sfuggire la punizione, o di ritardarla, (8) è così indigente da non avere nulla che possa perdere, (9) il vantaggio è cospicuo ed evidente, mentre la pena è piccola e lontana, (10) non è pari al vantaggio (come nel caso della tirannide), (11) l'atto ingiusto reca un guadagno, mentre la pena si risolve in un semplice biasimo, (12) l'atto arreca lode, mentre la punizione intacca il patrimonio o comporta l'esilio, (13) spesso il soggetto non è stato scoperto o non è stato punito o, non avendo avuto successo nella sua azione, vuole ripeterla, (14) il piacere o il vantaggio dell'atto ingiusto sono immediati, mentre il dolore e la pena della punizione saranno a distanza di tempo, (15) oppure a un dolore attuale fanno riscontro un duraturo piacere e un duraturo vantaggio futuri, (16) il soggetto riesce a far credere di aver sbagliato, ma non di commettere ingiustizia, (17) riesce a ottenere clemenza, (18) è bisognoso o del necessario (come i poveri) o del superfluo (come i ricchi), (19) gode di ottima fama (perché è convinto che non lo si crede persona capace di

commettere ingiustizia) o è molto disistimato (perché è convinto di non poterlo essere di più). Si commette ingiustizia verso (1) soggetti che posseggono ciò di cui si è privi (si tratti del necessario o del superfluo, di soggetti vicini o lontani), (2) soggetti inclini a fidarsi, (3) soggetti che mancano di cura, (4) soggetti che provano vergogna a contendere per il denaro, (5) soggetti che hanno subito molte ingiustizie ma non sono ricorsi ad azioni giudiziarie, (6) soggetti che o non hanno mai ricevuto ingiustizie, o ne hanno ricevute molte (giacché entrambi sono incapaci di difendersi), (7) soggetti facilmente attaccabili, (8) soggetti dei quali si può pretestuosamente dire che essi stessi, o i loro amici, o i loro parenti hanno fatto del male, (9) soggetti amici (perché verso costoro l'ingiustizia è facile) o nemici (perché verso costoro l'ingiustizia è piacevole), (10) soggetti che non hanno amici, (11) soggetti incapaci di parlare e di agire, (12) soggetti che non hanno convenienza a dedicare il loro tempo a seguire un processo o il pagamento di un'ammenda, (13) soggetti che subiscono le medesime ingiustizie che sogliono commettere, (14) soggetti che hanno fatto del male, o che hanno voluto o vogliono farne, o che lo faranno, (15) soggetti ai quali questi individui risultano graditi, (16) soggetti da cui si ottiene clemenza, (17) soggetti che si sono biasimati e dai quali ci si è separati, (18) soggetti che stanno per ricevere ingiustizia e che a loro volta non la commettono, (19) soggetti nei cui confronti si possono poi compiere molti atti di giustizia, a titolo di riparazione. <C> Gli atti con cui si commette ingiustizia sono (1) quelli che sogliono compiere tutti o molti (nella supposizione che per essi si è perdonati), (2) quelli esercitati su oggetti che è facile nascondere, (3) che è facile camuffare, (4) far sparire, (5) che sono assai simili a quelli di proprietà di chi commette ingiustizia, (6) atti concernenti cose che l'offeso si vergogna di far sapere (come le offese alla moglie o ai figli), (7) cose di piccola entità per le quali l'offeso si vergognerebbe di intentare un processo.

CAPITOLO TREDICESIMO: si forniscono alcune classificazioni degli atti d'ingiustizia. <I> Quanto alla legge, si commet-

te ingiustizia (1) o rispetto a una legge particolare (ossia a una legge, scritta o non scritta, che regola i rapporti tra i membri di una comunità), (2) o alla legge comune (ossia a quella legge naturale che rispecchia una nozione di giusto che tutti riconoscono per natura, come per una sorta di divinazione, e che avrebbe valore anche se non esistessero alcuna comunità umana o alcuna convenzione). (II) Quanto alle persone, si commette ingiustizia (1) o rispetto a un singolo individuo, (2) o rispetto all'intera comunità. E poiché subire ingiustizia è subire atti compiuti volontariamente, perché compiuti con cognizione, e anche il danno è volontariamente arrecato, perché è un male e il male, come il bene, è volontario, in quanto comporta consapevolezza, ne consegue che le accuse vanno distinte (1) in rapporto alla comunità o al singolo soggetto, (2) a seconda che siano rivolte a chi ha agito (a) involontariamente, ossia inconsapevolmente, (b) o volontariamente, ossia con cognizione e, in tal caso, (b1) per scelta deliberata o (b2) per passione. (III) Vanno definite le fattispecie nelle quali rubricare gli atti ingiusti (che cos'è furto, tracotanza, adulterio, ecc.), giacché spesso capita che il soggetto riconosca d'aver commesso una colpa, ma non che essa ricade nella tipologia di atto ingiusto che gli viene ascritto. In ogni caso, tutte le tipologie dell'ingiustizia prevedono che l'atto sia stato compiuto per scelta deliberata. (IV) Questi tipi di atti ingiusti, come i corrispondenti tipi di azioni giuste, riguardano leggi (particolari) scritte. Ma altre azioni giuste e ingiuste riguardano leggi non scritte. Alcune di tali azioni sono dovute a un eccesso di virtù o di vizio, altre si definiscono in rapporto all'equo. Questo è quel giusto che va al di là della legge, ma non perché ne sia in contrasto, ma perché, pur conformandosene, non è stato determinato dai nomoteti: o involontariamente, perché il caso è loro sfuggito, o per loro stessa volontà, in quanto il caso non poteva essere interamente definito, stante che la legge enuncia in generale, o in quanto ammette un numero sterminato di variazioni. Si precisano pertanto quali azioni sono eque: (1) il perdonare, (2) il non applicare identica punizione a errori e atti d'ingiustizia, né a errori e atti sfortunati, (3) il badare più al nomoteta che alla legge,



Ritratto di Aristotele. Affresco di Taddeo di Bartolo
(1362 ca. - 1422 ca.)
(Siena, Palazzo Pubblico).

ossia a ciò che egli ha pensato piuttosto che alla espressione che ha usato, (4) alla scelta deliberata e non all'azione in sé e per sé, (5) all'intero e non alla parte, (6) al tipo d'uomo che uno è sempre stato e non a quello che è attualmente, (7) ricordare i beni piuttosto che i mali ricevuti, (8) i beni ricevuti piuttosto che quelli arrecati, (9) voler contendere con le parole più che con i fatti, (10) preferire l'arbitrato piuttosto che il giudizio di un tribunale.

CAPITOLO QUATTORDICESIMO: si indicano i luoghi con cui argomentare il grado di colpevolezza di un atto d'ingiustizia. (1) L'atto è tanto maggiormente colpevole quanto maggiore è l'ingiustizia da cui deriva (per cui anche i fatti più piccoli possono costituire un'ingiustizia massima); (2) è maggiormente colpevole l'atto per il quale nessuna punizione è adeguata, (3) l'atto la cui riparazione è difficilissima, (4) l'atto per il quale l'offeso non può ricevere giustizia in ambito giudiziario, (5) l'atto che induce chi l'ha subito a infliggersi una grande pena, (6) l'atto commesso da soli o per primi o assieme a pochi, (7) l'atto commesso molte volte, (8) l'atto per il quale si sono dovuti reperire mezzi adeguati per punirlo, (9) l'atto di ingiustizia più bestiale, (10) l'atto che maggiormente deriva da una premeditazione, (11) l'atto che ingenera in chi lo ode terrore più che pietà. Le amplificazioni retoriche toccano questi motivi: (a) che l'imputato ha violato molti obblighi, (b) che ha commesso ingiustizia proprio là dove la si punisce, (c) un'ingiustizia di cui ci si deve vergognare moltissimo, (d) un'ingiustizia nei confronti di chi gli ha fatto del bene. (12) È maggiormente colpevole l'atto che trasgredisce la giustizia non scritta.

CAPITOLO QUINDICESIMO: si enunciano i luoghi delle persuasioni non tecniche, le quali consistono <I> nelle leggi, <II> nelle testimonianze, <III> nei patti, <IV> nelle dichiarazioni sotto tortura, <V> nei giuramenti. <I> Quanto alle leggi, (1) se quella scritta è sfavorevole al caso di specie, si deve ricorrere alla legge comune e alle ragioni dell'equo, facendo valere che (a) usare la legge nel suo senso migliore comporta

il non usare completamente quella scritta; (b) le leggi scritte mutano, mentre quella comune e l'equo permangono; (c) la legge scritta non realizza ciò che è vero e ciò che è vantaggioso, (d) il giudice deve discernere l'autentico giusto dal giusto inautentico, (e) è proprio della persona migliore far ricorso alle leggi non scritte in luogo di quelle scritte. (f) Si deve inoltre accertare se il dettato della legge scritta non contrasti con quello di un'altra legge scritta, (g) o se sia ambiguo nell'espressione, (h) o se le circostanze per le quali è stata promulgata quella legge non sussistano più, per cui la legge è desueta. (2) Se invece la legge scritta è favorevole al caso di specie, bisogna far valere che (a) il ricorso allo «spirito migliore» della legge non è finalizzato a eludere ciò che essa prescrive, ma a evitare di spergiurare, stante che non se ne conosce il dettato; (b) la scelta deliberata non verte sul bene assoluto, ma su quello che è bene per il soggetto; (c) non usare la legge è come non averla promulgata; (d) come nelle arti non è bene disattendere le prescrizioni del competente, giacché, se anche sbaglia, l'errore è meno grave di quello che si commetterebbe non dandogli retta, così è anche per la legge; (e) le leggi migliori vietano proprio che si cerchi di essere più sapienti della legge. (II) Quanto alle testimonianze, (A) si distinguono (1) i testimoni antichi, individuati (a) nei poeti e in tutti coloro che abbiano pronunciato sentenze chiare, per ciò che riguarda il passato, (b) negli interpreti degli oracoli, per ciò che riguarda il futuro e (c) nei proverbi; (2) i testimoni recenti, i quali possono (a) o essere del tutto estranei al processo, (b) o esserne implicati e rischiare una condanna nel caso in cui dicano il falso. Essi possono soltanto testimoniare sull'esistenza o meno del fatto, ma non sulla sua qualità morale. I testimoni venuti da lontano sono più credibili, ma più credibili in senso assoluto sono quelli antichi. (B) Nel caso in cui non si disponga di testimoni, si deve far valere che (1) la verisimiglianza è elemento di prova e a essa ci si riferisce invocando «lo spirito migliore» della legge; (2) la verisimiglianza non può essere corrotta, (3) né colta in flagrante a rendere falsa testimonianza. (C) Se invece si dispone di testimoni, mentre l'avversario non ne ha, si deve far valere che

(1) la verisimiglianza non ha valore processuale, (2) se bastassero le arringhe delle parti per giudicare, non ci sarebbe bisogno di testimonianze. (D) Poiché le testimonianze non riguardano un solo argomento ma si estendono sia al soggetto, sia al suo avversario, sia al fatto, sia al carattere, se si manca di alcune bisogna far ricorso alle altre. (E) I medesimi luoghi degli entimemi servono per enunciare anche altri elementi relativi al testimone, quali il suo essere amico, o nemico, o indifferente, o persona che gode di buona reputazione, o che è disistimata, o che ha una reputazione intermedia. (III) Quanto ai patti, premesso che il discorso può amplificarne o eliminarne l'importanza, renderli credibili o non credibili, si precisa che (1) i luoghi per argomentarne la credibilità o la non credibilità sono gli stessi di quelli inerenti ai testimoni (giacché un patto è credibile se è credibile chi lo sottoscrive); (2) se sono convenienti bisogna amplificarli, facendo valere che (a) il patto è una legge privata, per cui sopprimere un patto è come sopprimere una legge; (b) i contratti si stipulano con patti, per cui, vanificando i patti, si vanificano i rapporti tra gli uomini; (c) con ogni altro mezzo; (3) se invece sono sfavorevoli, bisogna (a) usare i luoghi con cui combattere una legge: (a1) è assurdo credere che una legge, se ingiusta, può essere violata, ma non si può violare un patto iniquo; (a2) il giudice, che è arbitro del diritto, non deve guardare al patto, ma se esso sia giusto; (a3) il giusto, essendo per natura, non può essere stravolto con un inganno o una costrizione, mentre alcuni patti comportano inganno e costrizione; (b) accertare se il patto non sia contrario a una legge particolare o a quella comune; (c) o ad altri patti, precedenti o successivi; (d) considerare se il patto si oppone all'interesse dei giudici; (e) usare ogni altro argomento di tal genere. (IV) Quanto alle dichiarazioni fatte sotto tortura (che costituiscono un certo tipo di testimonianze e che alcuni considerano credibili per via della costrizione), (1) se sono favorevoli le si deve amplificare; (2) se invece sono sfavorevoli, si deve far presente che (a) sotto tortura si dice il falso non meno del vero; (b) portare casi che lo comprovano, ben noti ai giudici; (c) sotto la tortura, i vili e i timidi fanno denunce ancor prima di vedere gli strumenti di

costrizione. (V) Quanto ai giuramenti, (1) se si impedisce all'avversario di giurare, bisogna sostenere che (a) si spergiura facilmente; (b) chi ha giurato non concede che l'avversario giuri a sua volta. (2) Se ci si rifiuta di giurare, bisogna affermare che (a) il giuramento vien fatto in cambio di beni pecuniariamente apprezzabili; (b) se si fosse perversi, si giurerebbe il falso per avere qualcosa, per cui è per virtù che ci si rifiuta di giurare. (3) Se si accetta di giurare, bisogna giustificarlo dicendo che (a) si crede nel giuramento, non nell'avversario; (b) se l'empio (l'avversario) concede che si giuri e la persona pia (il soggetto in questione) accetta di giurare, si realizza una sorta di uguaglianza; (c) è terribile non giurare su ciò che il giudice sentenzia dopo aver giurato. (4) Se si concede all'avversario di giurare, bisogna far presente che (a) è pio chiamare in causa gli dèi; (b) l'avversario non ha bisogno di altri giudici; (c) sarebbe assurdo che egli non volesse giurare su questioni per le quali ritiene giusto impegnare altri col giuramento. (5) I motivi con cui giustificare situazioni che risultano dalla combinazione di quelle testé dette (si accetta di giurare e si nega all'avversario di farlo, gli si consente di giurare ma si rifiuta di farlo a nostra volta, gli si concede e si accetta di giurare, né gli si concede né si accetta di farlo) sono quelli che separatamente riguardano i due momenti delle situazioni. (6) Se si è giurato qualcosa che contraddice una precedente affermazione, bisogna far valere che non si tratta di uno spergiuro, giacché quell'affermazione è stata proferita per errore o per costrizione, dunque involontariamente. (7) Se infine è l'avversario a contraddire col giuramento una sua precedente affermazione, bisogna sostenere (a) che si cancella tutto se non si resta saldi in ciò che si è giurato; (b) che l'avversario non persevera nei giuramenti ai quali ritiene giusto che i giudici si tengano saldi per poter giudicare; (c) altre amplificazioni di questo genere.

LIBRO SECONDO

CAPITOLO PRIMO: <I> per riuscire persuasivo, il discorso retorico deve anche far apparire l'oratore di una certa qualità e porre l'uditore in una certa disposizione d'animo. Infatti, sia il consiglio che il processo comportano un giudizio, e il giudizio è influenzato dai suddetti fattori. In particolare, far apparire l'oratore di una certa qualità è più utile a chi consiglia, mentre porre l'uditore in una certa disposizione lo è nei processi. <II> I motivi che, indipendentemente dall'argomentare, fanno apparire persuasivo chi parla sono la sua saggezza, la sua virtù e la sua benevolenza. Per la saggezza e la virtù, valgono le precisazioni precedenti; per la benevolenza e l'amicizia, quelle che concernono le passioni (e che saranno date nel capitolo quarto). <III> S'intende per «passioni» tutte quelle affezioni (come l'ira, la pietà, la paura) che fanno cambiare parere nel giudicare e alle quali conseguono piacere e dolore. In rapporto a ciascuna di esse bisogna specificare (1) la condizione in cui si versa quando la si prova; (2) le persone verso cui e (3) le cose per cui la si prova. Se non si indica uno di questi elementi, non si può parlare della relativa passione.

CAPITOLO SECONDO: stabilisce i luoghi sull'ira, definita come desiderio di vendetta che s'accompagna al dolore per un disprezzo manifesto e gratuito nei riguardi di se stessi o di qualcuna delle proprie cose. <I> Ne consegue che (1) ci si adira sempre con una persona determinata, (2) perché ha agito o

intendeva agire contro di noi o qualcuna delle nostre cose; (3) all'ira segue il piacere della vendetta sperata, giacché è piacevole sia pensare di raggiungere un esito possibile, e chi è irato mira a una vendetta che è nelle sue possibilità attuare, sia trascorrere il tempo a rappresentarsi la vendetta. <II> Il disprezzo, che è esercizio di un'opinione su qualcosa ritenuto degno di nulla, ha tre forme: (1) la disistima, che si ha per le cose considerate degne di nulla, (2) la vessazione, che è un impedimento all'altrui volontà, finalizzato non ad avere qualcosa per se stessi, ma a evitare che l'abbia l'altro, e (3) la tracotanza, che consiste nel compiere o nel dire cose che provocano vergogna a chi le subisce, per il solo fine di provarne piacere (un provar piacere che deriva dalla convinzione di eccellere maggiormente agendo male, com'è tipico dei giovani e dei ricchi); come tale, la tracotanza comporta disonore, e il disonore è espressione di disprezzo. <III> Si ritiene di dover essere rispettati (1) da coloro che sono inferiori (a) per stirpe, (b) per potenza, (c) per virtù, (d) in senso complessivo, in ciò in cui il soggetto è molto superiore; (2) da coloro che hanno ricevuto benefici. <IV> Da tutto questo è chiaro (1) in quali condizioni versa chi si adira: provando dolore; (2) per quali motivi si adira: (a) se qualcuno gli è d'ostacolo, direttamente o indirettamente, (b) se agisce in senso contrario, (c) se non collabora, (d) se lo ostacola in qualcosa di cui ha necessità, (e) se è malato, (f) se è in guerra, (g) se ama, (h) se ha sete, (i) in generale, se ha un desiderio che non riesce a realizzare, (l) se ottiene il risultato contrario, (m) per l'altrui dimenticanza verso di sé; (3) contro chi si adira: (a) contro chi disprezza la condizione in cui si trova (per esempio, la malattia, se egli è malato, la miseria, se è povero), (b) contro chi lo irride, lo motteggia, se ne prende gioco, in generale, gli usa tracotanza in qualunque cosa, (c) contro chi parla male e disprezza le cose che gli stanno a cuore, (d) contro gli amici più che contro i nemici, (e) contro coloro che per solito lo onorano e se ne prendono cura, se cambiano atteggiamento, (f) contro coloro che non ricambiano il beneficio ricevuto, (g) contro gli inferiori che agiscono in senso a lui contrario, (h) contro coloro che, senza essere di alcuna considerazione, lo disprezzano,

(i) contro gli amici, se non agiscono bene, o se fanno il contrario, o non si accorgono di lui che ne ha bisogno, (l) contro chi gode delle sue disgrazie, (m) contro chi non si preoccupa se prova dolore, (n) contro chi sta a udire o a vedere le sue eventuali manchevolezze, (o) contro chi lo disprezza di fronte a persone (α) che amano l'onore, (β) o che egli ammira, (γ) dalle quali vuol essere ammirato, (δ) o delle quali ha vergogna, (ϵ) o che innanzi a lui provano vergogna, (p) contro chi lo disprezza in cose rispetto alle quali ritiene vergognoso non venire in aiuto, (q) contro chi non restituisce un favore, (r) contro chi usa ironia verso persone che gli stanno a cuore, (s) contro coloro che inclinano a beneficiare altre persone, ma non anche lui.

CAPITOLO TERZO: stabilisce i luoghi sulla mitezza, che è il contrario dell'ira, e precisamente un ritorno al giusto mezzo e una calma dall'ira. (I) Per cui la si esercita verso persone disposte in modo contrario a quelli che si odiano, e precisamente verso (1) coloro che non disprezzano o che disprezzano involontariamente; (2) coloro che volevano il contrario di quello che hanno fatto; (3) coloro che riconoscono l'errore e si pentono; (4) coloro che si manifestano miseri e non controbattono; (5) coloro che sono pieni di premure verso chi è premuroso con noi; (6) coloro che elargiscono favori maggiori; (7) coloro che sono bisognosi e domandano; (8) coloro che non sono tracotanti, dispregiatori e beffardi verso alcuno e, soprattutto, verso le persone degne di onore; (9) coloro che si temono e dei quali si ha vergogna; (10) coloro che, pur avendo motivo di adirarsi, non lo fanno; (11) coloro che hanno vergogna di noi. (II) Si è miti quando si versa in una condizione contraria a quella per la quale ci si adira, in particolare (1) nel gioco, nel riso, nella buona sorte, nel successo, nella pienezza, in generale nel piacere e nell'assenza di dolore; (2) quando è trascorso molto tempo senza adirarsi; (3) quando, vedendo un altro ricevere una punizione, si dismette un'ira ancor maggiore per un altro; (4) quando si è ridotto qualcuno in proprio potere; (5) se le persone con cui adirarsi hanno patito un male maggiore di quello commesso; (6) quando si ritiene di aver

commesso ingiustizia e di patire giustamente; (7) quando si pensa che il soggetto punito non si accorge di esserlo a opera nostra.

CAPITOLO QUARTO: stabilisce (A) i luoghi sull'amicizia e sull'amare, dopo aver caratterizzato la prima in base alla reciprocità dell'amore (amico è chi ama ed è contraccambiato nell'affetto), il secondo come volere le cose che si ritengono buone per qualcuno, avendo per fine costui e non se stessi, e l'essere potenzialmente capaci di compierle. (I) Per cui si debbono considerare amici (1) coloro che sono uniti nelle gioie e nei dolori; (2) coloro che, essendo amici delle stesse persone o nemici delle stesse persone, condividono le stesse cose come buone o cattive; (3) coloro che hanno fatto del bene o a noi o alle persone a noi care, o quelli che si crede vogliano beneficiare; (4) gli amici degli amici; (5) coloro che sono amati dalle persone che amiamo; (6) i nemici dei nostri nemici, nonché coloro che odiano le persone che odiamo; (7) le persone inclini a beneficiare in materia di denaro e di salvezza; (8) i moderati; (9) coloro che non trattano affari; (10) coloro con i quali vogliamo essere amici, se anch'essi lo vogliono; (11) coloro con i quali è piacevole trascorrere la vita; (12) coloro che sanno beffeggiare e accettano di essere beffeggiati; (13) coloro che lodano le buone qualità presenti negli altri; (14) le persone raffinate nell'aspetto, nel vestito e nell'intera vita; (15) coloro che non sono propensi a rinfacciare né gli errori né i benefici concessi; (16) coloro che non portano rancore, ma sono inclini a riconciliarsi; (17) coloro che non sono maldicenti; (18) coloro che non cercano di opporsi a chi è irato, né se ne danno cura; (19) coloro che nutrono interesse nei confronti degli altri, ammirandoli o considerandoli persone dabbene e piacenti; (20) coloro che si occupano delle stesse cose; (21) coloro che desiderano le stesse cose; (22) coloro nei cui confronti non ci si vergogna di cose che mettono in gioco la reputazione, pur senza disprezzarla; (23) coloro nei cui confronti ci si vergogna di cose che mettono in gioco la verità; (24) coloro con i quali rivaleggiano in onore e da cui vogliono essere emulati; (25) coloro con i quali collaborano nella ricerca del bene;

(26) coloro che amano in ugual misura chi è presente e chi è assente; (27) coloro che amano intensamente gli amici; (28) coloro che non fingono nei nostri riguardi; (29) coloro che non sono temibili. <II> Specie dell'amicizia sono l'associazione di compagni, l'appartenenza a una stessa famiglia, a una stessa stirpe, e simili. <III> Sono adatti a creare amicizia, la grazia e l'intervenire senza che sia richiesto. I luoghi sull'inimicizia e l'odio: <I> sono atti a produrre inimicizia, (1) l'ira, (2) la diffamazione, (3) il sospetto. <II> Rispetto all'ira, l'inimicizia si distingue per questi aspetti: (1) la prima sorge da atti ostili verso la persona, la seconda anche in assenza di essi; (2) la prima è sempre relativa a singole circostanze, la seconda può riguardare anche generi di persone; (3) la prima è curabile col tempo, la seconda è incurabile; (4) la prima è desiderio di sofferenza, la seconda desiderio di male; (5) la prima s'accompagna a dolore, la seconda no; (6) la prima ammette pure pietà al verificarsi di certe circostanze, la seconda non lo comporta.

CAPITOLO QUINTO: stabilisce i luoghi <A> sulla paura e sul coraggio. <A> Poiché la paura è una sorta di dolore o di turbamento che deriva dalla rappresentazione di un male imminente, tale da distruggere o da recare dolore, <I> sono temibili le cose che hanno questa capacità, nonché i loro segni, in particolare (1) l'inimicizia e l'ira di persone che possono procurare qualche male; (2) l'ingiustizia congiunta a potenza; (3) la virtù oltraggiata che abbia la potenza di vendicarsi; (4) la paura di fronte a chi può fare del male (paura che induce chi la prova a prepararsi a farne a sua volta); (5) l'avvertire di dipendere da un altro; (6) coloro che hanno subito un'ingiustizia o che ritengono d'averla subita (perché possono vendicarsi); (7) coloro che hanno commesso ingiustizia e temono di subirne una a loro volta; (8) coloro che contendono per le stesse cose che vogliamo anche noi e che non possono appartenere contemporaneamente anche a loro; (9) coloro che possono incutere paura a persone più potenti di noi; (10) coloro che la incutono a tali persone; (11) coloro che le hanno tolte di mezzo; (12) coloro che se la prendono con per-

sone più deboli di noi, in quanto o fanno già paura o la faranno quando siano diventati più potenti; (13) quei nemici, quegli avversari e quelle persone offese che non si manifestano pronti a infuriarsi, ma miti, ironici e furbi; (14) le cose che chi ha sbagliato non può correggere; (15) le cose contro cui non ci sono soccorsi, o sono difficili; (16) le cose che suscitano compassione quando accadono ad altri. <II> Provano paura le persone che ritengono (1) di poter patire qualche male, (2) di poterlo patire da persone che reputano in grado di arrecarlo loro, (3) di poter patire cose che possono effettivamente patire, (4) in un momento in cui ritengono di poterle patire. Ne consegue che non versano in condizioni di timore (1) né i soggetti che godono o credono di godere grande fortuna, (2) né i soggetti che, convinti d'aver già patito ogni male, sono indifferenti di fronte al futuro. Servendosi di questi luoghi, quando sia conveniente che gli ascoltatori provino paura, occorre mostrare loro che persone della loro condizione hanno patito cose che non credevano di poter patire, da parte di soggetti e in un tempo per loro impensati. Posto che l'essere animoso è il contrario dell'essere temibile e che l'ardimento è il contrario della paura, ossia speranza che le cose salutari siano vicine e che quelle temibili siano lontane, <I> sono capaci di infondere ardimento (1) la lontananza di cose terribili e la vicinanza di quelle salutari; (2) la possibilità di rimediare e di avere aiuti; (3) il non aver né subito, né commesso ingiustizia; (4) il non avere antagonisti; (5) l'aver antagonisti poco potenti; (6) l'aver come antagonisti persone potenti, ma amiche, o che ci hanno fatto del bene o che ne hanno ricevuto; (7) il fatto che molte persone, o persone potenti, condividano i nostri interessi. <II> Sono animosi (1) coloro che ritengono di aver avuto successo in molte cose e di non aver patito; (2) coloro che spesso volte hanno evitato cose terribili; (3) coloro che si trovano in una situazione risultata non temibile per soggetti loro simili, o più deboli; (4) coloro che ritengono di avere qualità che li rendono superiori e temibili (come la ricchezza, la forza fisica, la potenza degli amici, o della loro terra, o dei preparativi di guerra); (5) coloro che non hanno commesso ingiustizia, o che l'hanno commessa in danno di

persone delle quali non possono avere paura; (6) coloro che possono contare sull'aiuto divino, quale appare dai segni e dagli oracoli; (7) coloro che ritengono di avere successo, o di non dover patire nulla nelle cose che intraprendono.

CAPITOLO SESTO: stabilisce i luoghi <A> sulla vergogna e sulla mancanza di pudore. <A> Posto che la vergogna è una sorta di dolore e di turbamento per mali — presenti, passati o futuri — che sono ignominiosi, <I> la si prova per (1) aver gettato lo scudo; (2) aver sottratto un deposito; (3) aver avuto rapporti carnali illeciti; (4) aver tratto guadagno da cose di piccola entità o turpi, o da persone incapaci o povere, o dai morti; (5) non aver portato aiuto economico, pur potendolo fare, o averlo portato in misura inferiore alle proprie possibilità; (6) essersi fatti aiutare da persone meno facoltose; (7) aver ricevuto un prestito di denaro e dar l'impressione di chiederlo, (8) chiedere denaro e far apparire di reclamarne la restituzione; (9) reclamarne la restituzione e far apparire di chiederlo; (10) lodare cose per far sembrare di chiederle; (11) continuare a chiedere ciò che non si è ottenuto; (12) non sopportare fatiche che sopportano anche gli anziani o chi, a diverso titolo, ne è incapace; (13) ricevere benefici, riceverli spesso, o rinfacciare quelli fatti; (14) far conoscere tutto ciò che riguarda se stessi e far apparire come propri i meriti altrui; (15) dar mostra di opere e segni che assomigliano ad altri vizi del carattere; (16) non compiere quelle azioni decorose che compiono tutti, o tutti i propri simili, o la maggior parte di loro. <II> Si prova vergogna (1) dinanzi a coloro che si tengono in conto, ossia (a) a coloro che ci ammirano, (b) a coloro che ammiriamo, (c) a coloro dai quali si desidera essere ammirati, (d) a coloro rispetto ai quali si vuole essere onorati, (e) a coloro la cui reputazione ci interessa. Sono tali (a) le persone dotate di qualche bene degno d'onore, (b) quelle che possiedono qualcosa di cui abbiamo bisogno, (c) i saggi, nella supposizione che dicano il vero, (d) i vecchi e (e) chi ha ricevuto un'educazione. Si prova poi maggiormente vergogna (2) dinanzi a coloro che sono sempre presenti e che ci osservano, perché in entrambi i casi si è sotto i loro occhi;

(3) a coloro che non si sono resi colpevoli di cose per le quali proviamo vergogna; (4) a coloro che non sono inclini a perdonare chi ha commesso un errore; (5) a coloro che tendono a divulgare le cose altrui, chi ha subito ingiustizia e le malelingue; (6) a coloro che passano il tempo a commentare gli errori altrui, come i beffeggiatori e i commedianti; (7) a coloro in presenza dei quali non si è mai fallito. Si prova inoltre vergogna dinanzi (8) a coloro che per la prima volta chiedono un favore: tale chi vuol essere amico e, tra le persone conosciute da lungo tempo, chi non è mai stato complice di alcun male; (9) ai segni dei comportamenti vergognosi (per esempio, ai segni d'aver commesso adulterio); (10) a coloro che rendono noto il nostro comportamento alle persone predette, come dinanzi ai loro servitori e ai loro amici; (11) in senso complessivo, dinanzi a coloro che si conoscono, per quanto attiene alla verità di ciò che viene detto e dinanzi a coloro che non si conoscono, per quanto attiene alla legittimità giuridica dei comportamenti riferiti. <III> I soggetti che provano vergogna sono soggetti che (1) si rapportano a chi sta loro di fronte come alle persone predette; (2) hanno compiuto opere o azioni che recano disonore o a loro, o ai loro antenati, o a coloro con cui hanno relazione di parentela; (3) si trovano di fronte alle persone suddette; (4) stanno per essere visti o per aggirarsi all'aperto con testimoni. I luoghi per argomentare la mancanza di pudore, sono il contrario di questi.

CAPITOLO SETTIMO: stabilisce i luoghi sulla benevolenza, definita come soccorso prestato a chi ha bisogno, a suo esclusivo vantaggio. Si determinano innanzitutto le persone, le circostanze e la disposizione d'animo in cui si manifesta: si esercita benevolenza là dove il bisogno è grande; comportano un grande bisogno quegli appetiti che, se non soddisfatti, arrecano dolore e sono tali (1) i desideri d'amore, (2) quelli che si provano in stato di indigenza fisica e (3) nei pericoli. Dunque, <I> per argomentare che si è usata benevolenza bisogna mostrare che (1) i soggetti versavano in queste condizioni di necessità e (2) che sono stati resi loro servigi per sopperirvi, (3) in modo disinteressato. <II> Al contrario, per argomentare

che non si è usata benevolenza (1) bisogna mostrare che (a) non sono stati resi tali servigi, (b) o che sono stati resi in modo interessato; (c) o per caso e non intenzionalmente, (d) o per costrizione, (e) o per contraccambio di un favore ricevuto; (2) e bisogna esaminare queste condizioni in rapporto a tutte le categorie: per esempio, (in rapporto alla sostanza) se il servizio non sia un contraccambio, o (in rapporto all'agire) se non sia stato reso anche ai nemici, o (in rapporto alla quantità) se non ne siano stati resi loro di identici o uguali o maggiori, o (in rapporto alla qualità) se non si risolva in una cosa insignificante.

CAPITOLO OTTAVO: stabilisce i luoghi sulla compassione. Posto che essa è un dolore per un grande male patito da chi ne è immeritevole e che pensiamo di poter patire noi stessi o i nostri cari, vedendolo imminente, si precisa che (I) non si trova nella condizione di poter provare pietà né (1) chi è andato completamente in rovina, (2) né chi è massimamente felice ed è tracotante, ma (1) chi ha già patito, (2) chi è già sfuggito ai mali, (3) il vecchio, (4) il povero, (5) chi teme più di quanto dovrebbe, (6) chi sa ben calcolare, (7) chi ha genitori o figli o moglie, (8) chi da un lato versa in una condizione intermedia tra il provare passioni coraggiose (quali l'ira e l'animosità) e sentimenti di tracotanza, dall'altro non ha eccessivo timore, (9) chi è convinto dell'esistenza di persone dabbene, (10) chi considera che alcune disgrazie sono toccate o potranno capitare a lui o ai propri cari. (II) Suscitano compassione (1) eventi atroci e capaci di distruggere, come (a) la morte, (b) le sevizie dei corpi, (c) i maltrattamenti, (d) la vecchiaia, (e) le malattie, (f) la mancanza di nutrimento; (2) quelli che procurano la morte, (3) mali di rilevante entità dovuti alla sorte, come (a) la mancanza di amici, (b) pochi amici, (c) la bruttezza, (d) la debolezza, (e) l'infermità, (f) l'accadere di un male mentre era logico aspettarsi un bene, (g) il ripetersi di una tale circostanza, (h) il verificarsi di un bene dopo l'aver patito un male, (i) il non verificarsi di alcun bene, (l) il non poter godere dei beni verificatisi. (III) Si prova compassione (1) per le persone che si conoscono e alle quali non si è legati

da vincoli di parentela, (2) per le persone simili a noi per età, stato sociale, costumi, principi, stirpe. <IV> Chiudono il capitolo due rilievi: (1) l'oratore, per suscitare maggiormente la compassione dell'uditorio, deve accompagnare le parole con un'opportuna mimica, fatta di gesti, di intonazione di voce e di vesti appropriate; (2) suscita compassione anche il mostrare dei segni, come le vesti di coloro che hanno patito.

CAPITOLO NONO: stabilisce i luoghi sullo sdegno. <I> Innanzitutto si caratterizza questo sentimento: (1) esso è opposto alla compassione, essendo dolore per gli altrui successi immeritati, mentre la compassione è dolore per gli altrui insuccessi immeritati. Comunque, l'uno e l'altra sono tipici di un carattere onesto. (2) È diverso dall'invidia, che è dolore semplicemente e puramente per il successo altrui e prescinde dal merito. (3) Tuttavia, tanto lo sdegno che l'invidia sono mossi dalla considerazione esclusiva del vicino, non da quella del possibile danno che ci può derivare dal suo successo. Il che li distingue dalla paura. (4) Allo sdegno e all'invidia conseguono i sentimenti contrari: allo sdegno, in specie, ossia al dolore per l'altrui, immeritato insuccesso, tien dietro il piacere, o quanto meno l'assenza di dolore, per l'altrui meritato insuccesso: per esempio, il piacere per la punizione dei parricidi. (5) L'uno e l'altro sentimento sono propri del medesimo carattere, mentre quelli contrari lo sono del carattere contrario: in specie, chi gioisce dell'altrui male è anche invidioso, ossia si addolora dell'altrui successo. Per cui l'uno e l'altro servono a provare la mancanza di compassione. <II> Indi si precisa che (1) non tutti i beni suscitano sdegno, ma (a) quelli che spetterebbero soltanto ai buoni, come la ricchezza e la potenza, e (b) i beni di natura, quali una buona nascita, la salute e la bellezza; (2) lo sdegno è maggiore se i soggetti hanno acquisito il bene di recente che se lo possiedono da lunga data (sul presupposto che ciò che è antico è prossimo a ciò che è per natura e che, dunque, un bene anticamente posseduto è in un certo senso un bene che propriamente compete alla persona, mentre uno che le appartiene da poco quasi non è suo): per esempio, ci si sdegna di più con i nuovi ricchi e i nuovi

potenti che con i ricchi e i potenti di antica tradizione; (3) sono inclini a sdegnarsi (a) coloro che sono degni dei massimi beni e li possiedono; (b) gli individui dabbene e virtuosi; (c) gli amanti dell'onore; (d) coloro che si ritengono meritevoli delle cose di cui non reputano meritevoli gli altri; (4) da queste considerazioni è parimenti chiaro per quali sfortune e per quali soggetti che non hanno successo è opportuno gioire o non addolorarsi.

CAPITOLO DECIMO: stabilisce i luoghi sull'invidia, già definita come quel sentimento di dolore per il successo di chi ci è simile, suscitato dalla persona in quanto tale e non dalla possibilità che la sua affermazione ci rechi danno. (I) Sono inclini a provare invidia (1) le persone di condizione simile ad altre; (2) quelle che possiedono quasi tutto; (3) quelle fatte oggetto di un onore che le distingue, soprattutto se sono onorate per la loro sapienza e la loro felicità; (4) quelle amanti dell'onore rispetto a quelle che non lo sono; (5) quelle che ritengono di essere sapienti; (6) quelle che amano la fama, rispetto a ciò per cui vogliono essere famose; (7) quelle pusillanimi. (II) Sono oggetto d'invidia (1) le azioni che danno rinomanza e onore, (2) i beni con i quali si aspira alla fama, (3) i beni della sorte, (4) quelli cui si aspira e che si ritiene di dover avere, (5) quelli per i quali si eccelle di poco o si è inferiori di poco. (III) Si invidiano (1) le persone che ci sono vicine, o per il tempo, o per il luogo, o per l'età, o per la fama; (2) quelle in rapporto alle quali si desidera essere onorati, ossia, propriamente, gli antagonisti e i rivali in amore; (3) quelle che, con i loro guadagni e i loro successi, costituiscono motivo di biasimo per le nostre incapacità; (4) quelle che possiedono o hanno acquisito ciò che ci era conveniente e che una volta possedevamo; (5) quelle che hanno conseguito celermente un bene che ci siamo procurati a fatica, o non ci siamo procurati. (IV) Queste considerazioni chiariscono anche per quali cose, per quali persone e con che stato d'animo gioiscono gli invidiosi.

CAPITOLO UNDICESIMO: stabilisce i luoghi sull'emulazione, definita come il sentimento di dolore che si prova di fronte

al fatto che altri, di condizione pari alla nostra, possiedono beni che teniamo in gran conto, dolore che si prova non per il fatto che li possiedono altri, ma perché non li possediamo noi. Ond'è che l'emulazione è moralmente apprezzabile, mentre l'invidia è sconveniente. (I) Sono inclini all'emulazione (1) coloro che si ritengono meritevoli di beni che non possiedono ma che potrebbero avere; (2) coloro che possiedono beni (come la ricchezza, molti amici, cariche pubbliche) tali da annoverarli tra le persone molto stimate; (3) coloro che gli altri ritengono meritevoli; (4) coloro che appartengono a un casato o a una città molto stimati. (II) Sono oggetto di emulazione le virtù e tutto ciò per cui si può beneficiare e arrecare godimento ai vicini. (III) Si emulano (1) coloro che hanno acquisito i beni anzi indicati; (2) coloro ai quali molti vogliono essere simili, o noti, o amici, nonché coloro che sono ammirati da molti e quelli che costoro ammirano; (3) coloro per i quali i poeti scrivono lodi ed encomi. (IV) Al contrario, si disistimano le persone contrarie a quelle sopradette, nonché quelle che hanno sì fortuna, ma mancano di quei beni che si tengono in gran conto.

CAPITOLO DODICESIMO: dopo alcuni chiarimenti terminologici (che cosa s'intende per «passione», «stato», «età», «sorte»), Aristotele inizia la trattazione dei caratteri, tratteggiando quello dei giovani. Vengono richiamati i seguenti tratti: essi (1) sono propensi alle brame e soprattutto a quella amorosa, fino a essere intemperanti; (2) bramano con intensità, ma in modo volubile; (3) tendono all'impetuosità e all'ira; (4) amano l'onore e soprattutto la vittoria, non la ricchezza; (5) sono di buon carattere, (6) facili da convincere, (7) pieni di speranze, (7) facilmente ingannabili, (8) coraggiosi, (9) portati a vergognarsi, (10) magnanimi, (11) propensi a scegliere ciò che è moralmente bello più di ciò che è vantaggioso, (12) amanti dell'amicizia e del vivere assieme, (13) inclini a sbagliare per eccesso, (14) convinti di conoscere tutto, (15) ingiusti per tracotanza e non per malvagità, (16) inclini alla compassione, (17) amanti del riso e dello scherzo.

CAPITOLO TREDICESIMO: tratteggia il carattere dei vecchi. Esso è opposto a quello dei giovani e si delinea secondo questi tratti: essi (1) sono scoraggiati e indecisi sia nell'agire che nell'esprimere opinioni; (2) di cattivo carattere; (3) sospettosi e increduli; (4) incapaci sia di amare che di odiare intensamente; (5) pusillanimi; (6) illiberali; (7) vili e inclini a temere anticipatamente ogni cosa; (8) attaccati alla vita; (9) amanti di sé oltre il dovuto (10) e per questo attenti a ciò che è vantaggioso più che a ciò che è bello; (11) più inclini all'impudenza che alla vergogna; (12) difficilmente propensi a sperare; (13) vivono soprattutto di ricordi e narrano a lungo le loro vicende; (14) sono spenti nelle brame e per questo inclini alla moderazione; (15) seguono più il calcolo che il loro carattere; (16) commettono ingiustizie per malvagità, non per tracotanza; (17) sono inclini alla compassione, ma non per filantropia, come i giovani, bensì per debolezza; (18) propensi a lamentarsi e mal disposti verso il riso e lo scherzo.

CAPITOLO QUATTORDICESIMO: delinea il carattere dell'uomo nel vigore dell'età, ossia tra i trenta e i trentacinque anni quanto all'efficienza fisica, dai trenta fino ai quarantanove anni quanto alle facoltà psichiche. Tale carattere presenta tratti che stanno a mezzo tra quello del giovane e quello del vecchio ed è essenzialmente definito dall'abbandono sia dell'eccesso che del difetto, che marciano invece le espressioni, rispettivamente, dell'età giovanile e avanzata. Così l'uomo maturo (1) né è temerario, né teme oltre misura; (2) né è credulone, né manca di fiducia; (3) giudica secondo il vero e per questo né vive esclusivamente in funzione del bello, né esclusivamente in funzione dell'utile; (4) né è sordido, né è prodigo, ma giustamente liberale; (5) né eccede, né difetta nelle brame e negli ardimenti, ma è moderato e coraggioso.

CAPITOLO QUINDICESIMO: inizia la trattazione dei caratteri in rapporto ai beni della sorte, stabilendo i luoghi sulla buona nascita. (1) Chi la possiede, acquisisce un carattere che gli fa amare di più l'onore (2) e lo rende propenso a disistimare anche le persone simili ai suoi antenati. (3) La buona

nascita riguarda la semplice appartenenza a una stirpe illustre, mentre la nobiltà richiede in più di mantenere inalterata la buona natura dei progenitori; per questo, le persone ben nate spesso non sono anche nobili, giacché (4) le stirpi degenerano: (a) quelle di buona natura verso l'esaltazione, mentre (b) quelle posate verso la rozzezza e l'indolenza.

CAPITOLO SEDICESIMO: stabilisce i luoghi sulla ricchezza in rapporto al carattere. Le persone ricche sono (1) tracotanti e burbanzose, giacché sono portate a credere di possedere ogni bene e che tutto possa essere acquistato; (2) inoltre sono voluttuose, per il genere di vita che conducono, fanfarone e incivili, per il fatto di poter ostentare la loro felicità e ritenere che tutti le emulino. (3) È naturale che pensino così, giacché pensano di dover comandare. (4) Hanno il carattere tipico di chi è felice senza intelletto. (5) Nei nuovi arricchiti i vizi della ricchezza sono più acuti che nei ricchi di lunga data.

CAPITOLO DICIASSETTESIMO: (A) stabilisce i luoghi (I) sulla potenza e (II) sulla buona fortuna. (I) I potenti hanno i medesimi caratteri dei ricchi, ma migliorati: (1) di essi sono più amanti dell'onore e più virili, (2) più zelanti; (3) inoltre, sono più maestosi che gravi. (II) La buona fortuna (1) ha parti che corrispondono alla buona nascita, alla ricchezza e alla potenza, e ciascuna influenza il carattere secondo le prerogative di questi beni; (2) dà vantaggi rispetto a una buona figliolanza e ai beni del corpo; (3) se può rendere più insolenti e più irrazionali verso gli uomini, rende però pieni di gratitudine e di amore per gli dèi. (B) I caratteri del povero, dello sfortunato e della persona non potente sono il contrario di quelli del ricco, del fortunato e del potente.

CAPITOLO DICIOTTESIMO: (I) dichiarata conclusa la trattazione dei luoghi propri di ciascun genere di retorica e di quelli con cui costruire discorsi conformi ai caratteri, fa presente la necessità per l'oratore di usare anche luoghi comuni a tutti e tre i generi. (II) Si tratta (1) del luogo concernente il possibile e l'impossibile, (2) di quello concernente il futuro e

il passato; (3) dell'amplificare e dello sminuire. <III> Ribadisce (cfr. I, 9) che l'amplificare è particolarmente adatto ai discorsi epidittici, che il luogo concernente il passato lo è ai discorsi giudiziari, quello concernente il futuro e il possibile ai discorsi deliberativi.

CAPITOLO DICIANNOVESIMO: tratta dei luoghi concernenti <A> il possibile e l'impossibile, l'esser stato e il non esser stato, <C> il futuro, <D> l'amplificare e lo sminuire. <A> <I> È possibile (1) un contrario, se lo è l'altro; (2) una cosa simile, se lo è quella alla quale è simile; (3) ciò che è più facile, se lo è ciò che è più difficile; (4) l'originarsi di una cosa in senso assoluto, se lo è il suo originarsi in modo accurato e bello; (5) la fine di un fenomeno, se lo è il suo inizio; (6) l'inizio di un fenomeno, se lo è la fine; (7) il verificarsi di ciò che è anteriore, se lo è il verificarsi di ciò che è ultimo per essenza o per generazione; (8) ciò che si ama e che si desidera; (9) l'esistere o l'originarsi di ciò che è oggetto delle scienze e delle arti; (10) ciò il cui principio di generazione risiede in qualcosa che possiamo costringere o persuadere; (11) (a) l'intero di ciò di cui sono possibili le parti e, per lo più, (b) le parti di ciò di cui è possibile l'intero; (12) l'originarsi (a) della specie, se è possibile l'originarsi del genere e (b) del genere, se è possibile l'originarsi della specie; (13) uno dei relativi, se lo è l'altro; (14) qualcosa prodotto con arte e cura, se lo si può produrre anche senz'arte e preparazione; (15) ciò cui mettono mano le persone migliori e più assennate, se è possibile anche a quelle peggiori e più stolte. <II> Per l'impossibile, vigono i luoghi contrari di quelli concernenti il possibile. <I> È venuto all'essere (1) ciò che per natura ha maggiore possibilità di originarsi, se è venuto all'essere ciò che ha minore possibilità; (2) ciò che si origina per primo, se è venuto all'essere ciò che solitamente si origina per ultimo; (3) ciò che era possibile e si voleva; (4) ciò che era possibile e non era ostacolato da nulla di esterno; (5) ciò che era possibile e il soggetto era irato; (6) ciò che era possibile e il soggetto bramava; (7) ciò che si era in procinto di compiere; (8) ciò che per natura è posteriore e il fine, se è venuto all'essere ciò che per natura gli è anteriore ed è finalizzato a esso;

(9) ciò che per natura è anteriore ed è finalizzato a qualcosa, se è venuto all'essere questo qualcosa. <II> Per il «non esser stato», vigono i luoghi contrari. <C> Esisterà in futuro (1) ciò che è possibile e si vuole; (2) il possibile che si desidera, o si calcola, o si prefigura in stato di ira; (3) ciò che per natura è posteriore, se già esiste ciò che per natura gli è anteriore; (4) il fine, se già esiste ciò che è finalizzato a esso. <D> I luoghi per amplificare e sminuire sono chiari dalle analisi sulla grandezza maggiore o minore di un bene (I, 7), tenendo conto che il vantaggioso è il bene del discorso deliberativo, il giusto quello del discorso giudiziario e il bello è il bene del discorso epittico.

CAPITOLO VENTESIMO: premesso che persuasioni comuni a tutti e tre i generi di retorica sono l'esempio e l'entimema, di cui è parte la massima, tratta dell'esempio. <I> Esso è simile all'induzione e come tale è un principio. Ve ne sono due specie: (1) richiamare fatti passati e (2) inventarli. Quest'ultima comprende (a) le parabole, quali i discorsi socratici e (b) le favole, come quella di Stesicoro su Falaride e quella di Esopo sul demagogo. Esse sono discorsi tenuti dinanzi al popolo, e permettono di sopperire con episodi inventati alla difficoltà di reperire episodi realmente accaduti, simili al caso da trattare. Debbono usarsi, come le parabole, solo se si è in grado di cogliere la somiglianza; al che aiuta la filosofia. Argomentare mediante favole è più facile, ma all'oratoria deliberativa è più utile argomentare ricorrendo a fatti accaduti. <II> Se si può costruire un entimema, conviene usare l'esempio come testimonianza, esponendolo cioè in epilogo all'entimema stesso, non come dimostrazione, posta all'inizio: nel qual caso il discorso, per essere persuasivo, richiede molti esempi, mentre uno solo basta se l'esempio è usato come testimonianza.

CAPITOLO VENTUNESIMO: tratta della massima. <I> Essa è un'enunciazione su cose universali che sono oggetto d'azione e coincide con la premessa o con la conclusione di un entimema. Se ne distinguono quattro specie: (1) massime che non abbisognano di un epilogo (ossia di una dimostrazione) per-

ché previamente conosciute; (2) massime che non abbisognano di un epilogo perché evidenti di per se stesse; (3) massime che sono parte di un entimema; (4) massime che non sono parte di un entimema, ma hanno carattere entimematico. Queste ultime sono le più apprezzate. È conveniente usare la terza e la quarta specie di massime in merito ad argomenti dibattuti e paradossali, mentre su argomenti non paradossali ma oscuri vanno proferite massime della prima e della seconda specie, aggiungendo succintamente il perché. A tali argomenti si confanno anche (1) gli apoftegmi laconici, ossia brevi ed efficaci, e (2) i detti in forma di enigma. (II) Si precisa che (1) proferire massime s'adatta (a) ai vecchi, (b) in merito agli argomenti di cui hanno esperienza. (a) Che le proferisca chi non è di tale età, è sconveniente; (b) che le proferiscano i vecchi, ma su argomenti di cui sono inesperti, è stolto. (2) Se l'argomento non è universale, si può parlare in universale (ossia enunciare una massima) in caso (a) di indignazione o (b) di una sciagura. La massima va pronunciata o all'inizio o dopo la dimostrazione. (3) Se è utile, si deve ricorrere anche a massime trite e comuni. (4) Sono massime anche taluni proverbi. (5) La massima va opposta ai detti di largo dominio (come «conosci te stesso» e «nulla di troppo»), o per far apparire migliore il carattere dell'oratore, o quando la massima è proferita in modo patetico. (6) Nel pronunciare la massima, si deve contemporaneamente manifestare la propria convinzione modulando *ad hoc* l'espressione, o aggiungendo un epilogo che ne spieghi il motivo. (7) Le massime servono soprattutto per gli uditori rozzi, i quali si compiacciono di sentire espresso in forma universale qualcosa che in parte opinano o suppongono. Per cui la scelta delle massime deve tener conto di ciò che essi ritengono. (8) Le massime hanno inoltre la prerogativa di manifestare il carattere di chi le pronuncia, rendendo così il discorso conforme ai caratteri.

CAPITOLO VENTIDUESIMO: tratta dell'entimema. (I) Posto che esso è un sillogismo nel quale la conclusione non deve essere dedotta (a) né movendo da lontano, ossia da opinioni, com'è proprio della retorica, che siano a loro volta dedotte,

mediante prosillogismi, sì da giustificare tutti i passaggi (pena l'oscurità dell'argomentazione), (b) né da qualunque generica opinione, ma soltanto da alcune determinate, come quelle ammesse da coloro che giudicano o da coloro la cui autorità è indiscussa (pena la mera loquacità), (c) né da sole premesse necessarie, ma anche da premesse valide per lo più, si precisa che (1) è necessario essere informati sul tema intorno a cui si sillogizza: per esempio, conoscere la potenza militare degli Ateniesi, quale quella navale e quale quella terrestre, i loro alleati, i loro nemici e così via, per consigliare loro di intraprendere o non intraprendere una guerra; conoscere le loro imprese per lodarli e le loro malefatte per biasimarli; (2) ciò comporta che per ciascun soggetto si deve disporre di una serie di argomenti selezionati tra i fatti possibili e più opportuni; (3) argomenti che non siano indeterminati, ossia comuni a più soggetti (come per esempio lodare Achille perché prese parte alla spedizione militare contro Troia ed era un semidio, giacché essi si adatterebbero anche a Diomede), ma propri al soggetto (per esempio, lodare Achille perché uccise Ettore e Cicno); (4) cercando di reperirne (a) quanti più possibile e (b) quanto più attinenti al soggetto stesso. (II) I criteri suddetti permettono di costruire gli entimemi — sia quelli dimostrativi, i quali concludono a partire da premesse su cui si è d'accordo, sia quelli confutativi, con i quali si traggono conclusioni su cui non c'è accordo — selezionando gli argomenti secondo il modo dei «luoghi» propri, ossia degli «elementi» propri, stante che «luogo» ed «elemento» sono la stessa cosa. E lo studio che si è effettuato sulle premesse degli entimemi in ciascun genere di discorso, sui caratteri, sulle passioni e sugli abiti, consente di dire che possediamo pressoché tutti i luoghi propri utili e necessari. Ma vi è un altro modo di costruire gli entimemi: procedere da luoghi che valgono per tutti gli entimemi. Il programma comporta che si definiscano (1) tali luoghi, sia rispetto agli entimemi dimostrativi che a quelli confutativi; (2) i luoghi degli entimemi apparenti; (3) gli argomenti con cui opporsi agli entimemi, al fine di distruggere una tesi e di obiettarvi.

CAPITOLO VENTITREESIMO: (I) enuncia i luoghi comuni degli entimemi: (1) luogo dei contrari: (a) per affermare una tesi, argomentare che il predicato contrario appartiene al soggetto contrario; (b) per negarla, argomentare che non appartiene. (2) Luogo delle flessioni simili: (a) per affermare una tesi, argomentare che una flessione simile del predicato appartiene a una delle determinazioni comprese nell'estensione del soggetto; (b) per negarla, argomentare che non appartiene. (3) Luogo dei rapporti reciproci: (a) per affermare una tesi, argomentare che il predicato appartiene anche alla determinazione reciproca del soggetto, per esempio a chi ha patito, eseguito o acquistato, se il soggetto ha agito, ordinato o venduto; (b) per negarla, argomentare che non appartiene. Si precisa la necessità (a) di distinguere la relazione di reciprocità tra patire/agire e tra paziente/agente, (b) di argomentare in riferimento al termine reciproco della relazione opportuna (c) e di non estendere anche al termine reciproco dell'altra relazione ciò che si attribuisce al termine reciproco della prima, pena l'incorrere in un paralogismo. (4) Luogo del più e del meno: (a) per affermare una tesi, argomentare che, se un predicato appartiene a un soggetto cui appartiene in misura minore, apparterrà anche al soggetto cui appartiene in misura maggiore; (b) per negarla, argomentare che, se un predicato non appartiene a un soggetto a cui non appartiene in misura maggiore, non apparterrà neppure al soggetto cui non appartiene in misura minore. (5) Luogo del tempo: far valere che è assurdo concedere qualcosa nel momento in cui si chiede un servizio e ritirarlo dopo averlo ricevuto. (6) Se l'accusatore è soggetto di levatura morale inferiore, far valere che, se l'accusa non s'addice neppure a lui, a maggior ragione non s'addice a colui al quale la muove. (7) Luogo della definizione: (a) per affermare che una certa determinazione morale compete a qualcuno, far valere che il suo comportamento risponde alla definizione di quella determinazione; (b) per negarlo, far valere che non vi risponde. (8) Luogo della distinzione dei sensi: distinguerli e individuare in quale di essi si dice correttamente la cosa. (9) Luogo della divisione: indicare gli scopi e le cause per cui tutti compiono una data cosa e

mostrare che nessuno di essi è possibile per il soggetto in questione. (10) Luogo dell'induzione: provare la tesi adducendo casi analoghi. (11) Luogo del giudizio già dato: (a) sia per affermare (b) che per negare una tesi, riferire il caso di specie a uno identico o simile o contrario sul quale hanno espresso un giudizio persone autorevoli. (12) Luogo delle specie: (a) per affermare che una certa cosa è una certa altra, indicare quale specie di quest'altra cosa è; (b) per negare, far valere che il soggetto non può essere nessuna delle specie del predicato. (13) Luogo delle conseguenze: poiché la maggior parte dei fatti ha conseguenze buone e cattive, (a) per consigliare, per difendere e per lodare chi lo ha compiuto, muovere da quelle buone; (b) per sconsigliarlo, per accusare e per biasimare, muovere da quelle cattive. (14) Luogo delle conseguenze contrarie usate in chiasmo: per incoraggiare o scoraggiare in ordine a due cose contrarie (A e B), a ciascuna delle quali conseguono un bene e un male (C e D), attribuire in senso incrociato ciascuna delle due conseguenze contrarie a ciascuna delle cose contrarie (D ad A e C a B; C ad A e D a B). (15) Luogo delle conseguenze pubbliche e private: poiché in pubblico si loda il giusto, in privato si tende a lodare il vantaggioso, dedurre da uno dei due tipi di cose, l'altro. È il principale paradosso. (16) Luogo dell'analogia: alla tesi secondo cui A connotato della qualità B è C, opporre che, pertanto, C connotato del contrario di B è A; oppure che A, connotato del contrario di B è il contrario di C (per esempio, se i fanciulli [A] di grande statura [B] sono da chiamarsi uomini [C], allora gli uomini [C] di statura piccola [opposto di B] sono da chiamarsi fanciulli [A]; oppure, se i mercenari [A] che agiscono equamente [B] sono da ritenersi cittadini [C], allora i mercenari [A] che agiscono scelleratamente [opposto di B] sono da ritenersi fuggiaschi [opposto di C]). (17) Luogo dell'identità della conclusione: far valere, a seconda dell'opportunità, che, (a) se la stessa conclusione deriva da due premesse, esse sono identiche; (b) la conclusione che deriva da due premesse diverse è identica. (18) Luogo della scelta opposta in tempi diversi: far valere che, se prima di un certo fatto si sceglie una certa cosa, dopo si può scegliere quella contraria. (19) Luogo

del fine possibile e reale: far valere che la possibile causa finale di un fatto presente o passato, ne è la causa finale effettiva. (20) Luogo dei motivi: sia coloro che disputano, sia coloro che consigliano devono individuare i motivi che incoraggiano o scoraggiano e quelli che, con la loro presenza o assenza, determinano la necessità di agire o di non agire. (21) Luogo della verisimiglianza dell'incredibile: far valere che (a) ciò che secondo l'opinione comune è accaduto, ma è incredibile, non sarebbe comunemente creduto se non fosse esistito; (b) anzi, il suo grado di esistenza risulta ancor più verisimile se si considera che proprio ciò che è verisimile ed esiste, è comunemente ammesso; (c) una cosa incredibile e inverisimile può essere vera, dal momento che, per converso, non per il fatto di essere verisimile e credibile è ritenuta esistente. (22) Luogo delle discordanze: per confutare una tesi, ricercare le discordanze nell'avversario, nell'oratore e in entrambi. (23) Luogo dell'eliminazione di un sospetto: chiarire le ragioni che ne hanno consentito l'originarsi. (24) Luogo della causa: far valere che, se sussiste, sussiste anche il fatto, ma se non sussiste, non può sussistere il fatto. (25) Luogo del modo migliore: per discolpare, far valere che era possibile agire in modo migliore, e lo si sapeva. Il luogo, tuttavia, non è sempre valido. (26) Luogo delle azioni contrarie: per giustificare l'imminente compimento di un atto contrario a un altro precedentemente compiuto, esaminarli assieme. (27) Luogo degli errori commessi: sia per accusare che per difendere, far valere che il soggetto, nel compiere l'atto, ha commesso un errore. (28) Luogo del nome: far valere che l'atto è consono con il significato del nome di chi lo ha compiuto. <II> Precisa che (1) gli entimemi confutativi riscuotono maggiore considerazione di quelli dimostrativi; (2) riscuotono soprattutto l'applauso (a) gli entimemi che, senza essere superficiali, si può prevedere come concluderanno; (b) quelli che si comprendono appena pronunciati.

CAPITOLO VENTIQUATTRESIMO: espone i luoghi degli entimemi apparenti: (1) giocando sull'espressione (a) fare enunciazioni concise che sembrano costituire un entimema senza

esserlo, meglio ponendo assieme i punti essenziali di molti sillogismi; (b) far uso dell'omonimia. (2) Assumere (a) in senso composto termini separati (b) o in senso separato termini composti. (3) Usare l'esagerazione, sia per costruire che per demolire una tesi, amplificando il fatto (se ad amplificarlo è l'accusato, sembra che non l'abbia compiuto; se è l'accusatore, sembra che l'abbia compiuto). (4) Costruire l'argomentazione su segni; (5) su un accidente del soggetto; (6) derivando l'antecedente dal conseguente; (7) assumendo il rapporto prima/poi come rapporto di causa/effetto; (8) trascurando di dire il *quando* o il *come* di qualcosa; (9) assumendo ciò che è verisimile per un certo aspetto come verisimile in senso assoluto.

CAPITOLO VENTICINQUESIMO: enuncia i luoghi per dissolvere gli entimemi. <A> Lo si può fare <I> o con un entimema che concluda in senso opposto, o <II> con un'obiezione. <I> Gli entimemi con conclusione opposta si costruiscono secondo i luoghi già esaminati, a partire da opinioni notevoli contrarie. <II> Le obiezioni si portano in quattro modi: (1) dall'argomento stesso, opponendo (a) o un'affermazione universale, (b) o un caso particolare; (2) dall'argomento contrario, mostrando che per il soggetto contrario non vige il contrario; (3) dall'argomento simile, mostrando che ciò che si attribuisce al soggetto vige anche per il soggetto contrario; (4) o adducendo giudizi contrari di uomini noti. Indi, posto che (1) gli entimemi si costruiscono mediante (a) verisimili, se sono costituiti da proposizioni per lo più, (b) esempi, se argomentano per induzione da uno o più casi simili, (c) prove, se muovono da ciò che è necessario, ossia che è sempre, (d) segni, se muovono da universali o particolari non necessari, supposti come esistenti o non esistenti; (2) ciò che è verisimile non è sempre, ma per lo più, si mostra che <I> (1) è sempre possibile dissolvere con un'obiezione gli entimemi costruiti su verisimili, (2) ma l'obiezione può non essere vera, bensì solo apparente: se oppone che l'argomento non è necessario, non che non è verisimile. <II> Di conseguenza, (1) chi difende è in una situazione di superiorità rispetto a chi accusa: giacché chi accusa

argomenta per verisimili e dunque si espone all'obiezione; (2) ma per non cadere (e non far cadere il giudice) in un paralogismo, non basta opporre che ciò che è detto nell'accusa non è necessario, ma bisogna opporre che non è verisimile; (3) il che comporta che l'obiezione sia un'enunciazione per lo più, tale cioè che ciò che dice sia valido (a) in un certo tempo, (b) per un certo numero di fatti, (c) o — possibilmente — per un determinato tempo e per un determinato numero di fatti. (III) Per la dissoluzione dei segni e degli entimemi basati su segni si rinvia a I, 2. (III) Gli entimemi basati sull'esempio si dissolvono (a) portando un caso contrario, (b) oppure, se non esiste, dicendo che quello addotto ad esempio nell'entimema è dissimile, o non procede in modo simile, o presenta qualche differenza. (IV) Le prove e gli entimemi basati su prove, poiché sono procedimenti asillogistici, non si possono dissolvere, ma (a) se l'esistenza di ciò che enunciano non è evidente, si può dire che non sussiste; (b) se invece è evidente, non c'è modo alcuno di contrastare l'entimema.

CAPITOLO VENTISEIESIMO: precisa che (1) l'amplificare e il diminuire non sono luoghi o (il che è lo stesso) elementi degli entimemi, ma argomenti intesi a mostrare che qualcosa è grande o piccolo, buono o cattivo, giusto o ingiusto, e così via; (2) gli entimemi confutativi non costituiscono una specie particolare di entimemi, essendo argomenti che usano i medesimi luoghi per dimostrare la tesi opposta; (3) l'obiezione non è un entimema, bensì l'enunciazione di un'opinione con la quale rendere chiaro (a) o che non si è costruito un entimema, (b) o che lo si è costruito, ma a partire da una premessa falsa.

LIBRO TERZO

CAPITOLO PRIMO: (1) fa presente la necessità di trattare, dopo le persuasioni, anche l'elocuzione, intesa sia come disposizione delle parti del discorso che come declamazione oratoria, giacché anche questi aspetti concorrono a che il discorso risulti persuasivo, e osserva che (a) la priorità data allo studio delle persuasioni segue l'ordine naturale della trattazione, (b) l'azione oratoria, ossia la declamazione, ha enorme efficacia, ma è argomento che, pur competendo alla retorica come alla poetica, nella prima disciplina non è stato ancora indagato a livello tecnico; del resto, su di esso si concentrò tardivamente l'attenzione anche nella tragedia e nella rapsodia, giacché all'inizio erano gli stessi tragediografi a recitare le loro composizioni. (2) L'azione oratoria concerne (a) l'intonazione della voce, (b) l'uso dei toni e (c) dei ritmi. La relativa indagine deve occuparsi del volume, dell'armonia e del ritmo. (3) Benché una trattazione tecnica dell'elocuzione passi per argomento futile, e non a torto, essa risulta però necessaria a motivo della corruzione degli uditori, che prestano più attenzione a essa che agli argomenti. Inoltre, una tale trattazione ha importanza, ancorché ridotta, anche nel campo dell'insegnamento, rivestendo un qualche rilievo pure l'intonare in un certo modo o in un altro l'esposizione delle tesi. (4) L'attitudine a declamare è dono di natura, ma l'elocuzione è una questione tecnica. Trasimaco ne ha trattato un poco nelle *Compassioni*. (5) I primi a manifestare l'importanza dell'elocuzione furono i poeti, che grazie a essa acquisivano fama,

pur narrando cose di poco conto. Ed è naturale che sia stato così: la poesia è imitazione, i nomi sono prodotti dell'imitazione e la voce, nel cui uso consiste l'azione oratoria, è l'organo che più di ogni altro è adatto a imitare. Nacque perciò, innanzitutto, l'elocuzione poetica, che però è inadeguata al discorso in prosa, cui conviene invece un altro tipo di elocuzione. Lo prova lo stesso uso, nella tragedia, del giambo in luogo tetrametro trocaico, giacché il giambo è il ritmo più adatto al discorso parlato, nonché la soppressione da parte dei tragediografi maturi di quei nomi distanti dal linguaggio corrente con i quali i primi compositori di tragedie abbellivano le loro creazioni. (6) Al trattato di retorica compete lo studio tecnico dell'elocuzione in prosa, mentre alla poetica compete quello dell'elocuzione in poesia.

CAPITOLO SECONDO: tratta delle virtù dell'elocuzione in prosa. (1) Essa dev'essere (a) chiara e (b) adeguata all'oggetto, ossia né misera, né eccedente il suo valore. (2) I nomi e i verbi usati in senso proprio producono chiarezza, mentre quelli usati in senso traslato rendono l'espressione solenne. I secondi convengono alla poesia, mentre i primi alla prosa. Tuttavia, anche in poesia occorre temperare adeguatamente l'amplificazione e la diminuzione, dando a vedere di esprimersi non in modo costruito, ma in modo naturale e modulando la voce a misura del tipo di personaggio. (3) Occorre far uso raramente di glosse, nomi doppi e neologismi, adoperare invece i nomi nel significato comune, nomi appropriati e metafore. (4) Gli omonimi servono ai Sofisti, i sinonimi ai poeti. (5) La cura per il discernimento tra sinonimi e omonimi, nonché per la scelta di metafore appropriate dev'essere tanto maggiore nella prosa quanto meno essa si vale dei sussidi disponibili per la poesia. (6) La metafora, se appropriata, conferisce al discorso il massimo di chiarezza, di piacevolezza e di esotismo, ed è appropriata se si regge sull'analogia; il che vale anche per gli epiteti. Altrimenti l'espressione risulta sconveniente, giacché i contrari, posti l'uno accanto all'altro, hanno il massimo risalto. Per esaltare, la metafora va costruita sull'analogia tra le cose migliori comprese entro il medesi-

mo genere; per biasimare, tra quelle peggiori. (7) La metafora è mal costruita se le sillabe non esprimono un suono piacevole. (8) Nel denominare cose che non hanno nome, occorre usare metafore tratte da realtà dello stesso genere e di specie simili. (9) Si possono trarre metafore adeguate da enigmi ben formulati, nonché da parole belle nel suono e nel significato. (10) È falso ritenere, come faceva Brisone, che nessuno usa il turpiloquio, dal momento che non fa differenza proferire una parola o un'altra se il loro significato è il medesimo: infatti, (a) ogni termine ha una differente capacità di significare la cosa e, di conseguenza, un diverso grado di proprietà; (b) due termini, anche se significano che una cosa è di una certa qualità, non significano però in che misura lo è, oppure lo significano in grado diverso. (11) Le metafore vanno tratte da cose gradevoli per il loro nome o per l'effetto o per qualche sensazione. (12) Similmente, è possibile trarre gli epiteti da cose sgradevoli o migliori. (13) Il diminutivo va usato badando alla giusta misura.

CAPITOLO TERZO: tratta della freddezza dell'elocuzione. Essa è prodotta (1) dai nomi doppi (i quali sono utili per designare cose che non hanno un nome e la cui nozione può facilmente comporsi; inoltre sono utili ai compositori di diti-rambi, mentre le glosse lo sono ai poeti epici e le metafore ai diti-rambografi); (2) dalle glosse; (3) dagli epiteti lunghi, o intempestivi, o frequenti; (4) dalle metafore sconvenienti, (a) o perché ridicole, (b) o perché troppo solenni e tragiche.

CAPITOLO QUARTO: studia la similitudine. (1) Essa è assai simile alla metafora, e perciò va costruita come la metafora, ma ne differisce per il fatto di dire che il soggetto «è come» una data cosa (per esempio, che Achille si scagliò sul nemico come un leone), mentre la metafora attribuisce al soggetto l'essere una determinata cosa (per esempio, Achille era un leone). (2) La similitudine è un elemento poetico, e per questo è raramente utile nella prosa. (3) È possibile tradurre la similitudine in metafora e viceversa: (a) le metafore che riscuotono l'approvazione sono anche similitudini e (b) le similitudini so-

no metafore che vanno spiegate. (4) A una metafora costruita su un'analogia deve sempre corrispondere un'altra metafora basata sull'analogia tra termini del medesimo genere.

CAPITOLO QUINTO: tratta del parlare correttamente greco. (I) Esso consiste in cinque elementi: (1) nell'esatto uso delle congiunzioni, che si ha: (a) rispettando l'ordine naturale di successione che alcune richiedono; (b) facendole corrispondere in modo da ricordare la prima; (c) non separandole con un lungo intervallo; (d) non introducendone un'altra prima di quella richiesta. (2) Nell'uso di nomi appropriati e non di perifrasi. (3) Nel non adoperare espressioni ambigue, a meno che non lo si voglia, per supplire all'assenza di cose da dire. Infatti le circonlocuzioni, se sono lunghe, confondono; esse sono usate dai poeti e dagli indovini, i quali parlano in termini generali giacché così, mancando di precisione, possono più facilmente evitare di essere smentiti. (4) Nel dividere i nomi in maschili, femminili e neutri. (5) Nel corretto uso del plurale e del singolare. (II) In senso complessivo, (1) è richiesto che lo scritto sia facilmente leggibile e facilmente pronunciabile; prerogative che non possiedono né le espressioni con molte congiunzioni, né quelle che per la loro oscurità è difficile separare con la virgola. (2) Quest'ultimo caso dà luogo anche al solecismo, ossia all'attribuire a due termini una parola che conviene soltanto a uno. (3) Si genera oscurità inserendo molti termini intermedi a ciò che si intende enunciare.

CAPITOLO SESTO: studia la maestosità dell'elocuzione. Essa è data: (1) dall'usare un discorso in luogo di un nome; (2) dall'usare il nome se il discorso è un turpiloquio, il discorso se il nome è turpe; (3) dal chiarire con una metafora o un epiteto, ma senza scadere nel poetico; (4) dall'usare il plurale in luogo del singolare, come fanno i poeti; (5) (a) dall'evitare di congiungere i termini, ma connettere a ciascuno il suo articolo; (b) o dal congiungerli, se si vuole essere concisi; (6) (a) dall'usare la congiunzione; (b) o dal non usarla, se si vuole essere concisi, senza però fare asindetì; (7) dall'enunciare ciò che il soggetto non ha, giacché così si può amplifi-

care all'infinito. È una tecnica (a) applicabile anche al caso dei beni e dei mali, (b) usata dai poeti, (c) utile nelle metafore per analogia.

CAPITOLO SETTIMO: tratta dell'elocuzione conveniente. <I> Essa è tale se (1) è capace di suscitare sentimenti; (2) di esprimere caratteri; (3) proporzionata ai fatti. (3) È proporzionata ai fatti se si evita di parlare grossolanamente di cose maestose e solennemente di cose ordinarie; (1) è capace di suscitare sentimenti se è tipica del soggetto che si trova in una certa situazione (per esempio, di un soggetto adirato o sdegnato, se si è di fronte a casi di tracotanza o di empietà e turpitudine); (2) è capace di esprimere caratteri se è adeguata al genere e allo stato del soggetto in causa. <II> Si precisa inoltre che (1) anche un'elocuzione appropriata convince l'uditore che il fatto esposto dall'oratore è credibile, perché gli fa provare il medesimo sentimento; (2) gli uditori sono impressionati anche da espressioni quali «chi non sa», «tutti quanti conoscono», perché si vergognano di sentirsi diversi dagli altri; (3) un uso opportuno o inopportuno delle parole è comune a tutti i generi di retorica; (4) rimedio di un'esposizione che tende a ingigantire è che il retore rimproveri in anticipo se stesso; (5) non si devono usare contemporaneamente tutti i mezzi analoghi (per esempio, un'espressione severa va pronunciata con tono dolce); (6) i nomi doppi, gli epiteti frequenti e le espressioni straniere sono adatte all'oratore che vuole suscitare sentimenti.

CAPITOLO OTTAVO: studia la forma dell'elocuzione. <I> Essa non dev'essere (1) né metrica, perché in caso contrario (a) apparirebbe artificiosa e dunque non persuaderebbe, (b) distoglierebbe l'attenzione dal discorso, rivolgendola alla cadenza, (2) né priva di ritmo, giacché in caso contrario mancherebbe di un limite e come tale sarebbe sgradevole e strutturalmente inadatta a far conoscere. <II> Ciò significa che la prosa deve avere un ritmo che non sia però un metro, deve cioè avere un ritmo non preciso, ed è tale quello che si avverte fino a un certo punto. Questo non può essere (1) né il ritmo eroico, che

è solenne e non si confà alla conversazione; (2) né quello giambico, che esprime il discorso usuale, mentre il discorso retorico deve avere anche solennità e commuovere; (3) né il trocheo, che è adatto alla danza comica; (4) ma è il peone, il quale, differenziandosi da tutti i precedenti e scandendosi come rapporto di tre a due, (a) non marca un metro pur esprimendo un ritmo, (b) e passa quasi inavvertito. <III> Vi sono due specie di peone: (1) uno, adatto all'inizio, incomincia con una lunga e termina con tre brevi, (2) l'altro incomincia con tre brevi e termina con una lunga, ed è adatto alla conclusione, ma in tal caso lo si deve troncare con una lunga.

CAPITOLO NONO: studia la composizione dell'elocuzione.

<I> Essa è (1) continua, se termina per la fine del racconto e non di per se stessa. Come tale, è sgradevole; (2) o compatta, se ha marcati in se stessa l'inizio e la fine e, di conseguenza, consente di abbracciare il periodo con lo sguardo. Come tale, (a) è piacevole e (b) permette all'ascoltatore di apprendere facilmente il periodo, perché gli consente di ricordarlo. <II> Un periodo è (1) a membri, se l'elocuzione è (a) compiuta, (b) divisa e (c) tale da potersi esprimere interamente con una sola emissione di fiato; (2) semplice, se è costituito di un solo membro. Comunque, i membri del periodo (e il periodo stesso, se è semplice) non devono essere né troppo corti, altrimenti creano una sorta di inciampo all'ascoltatore, che, già proiettato in avanti verso la conclusione del ritmo, deve tornare indietro perché l'oratore si è arrestato; né troppo lunghi, altrimenti costringono l'uditore a restare sempre indietro rispetto al discorso, costituendo essi stessi un discorso e assomigliando ai preludi. (1) L'elocuzione del periodo a membri può essere (a) divisa, se i due membri sono giustapposti; (b) opposta, se in ogni membro (i) il termine contrario è opposto al termine contrario, (ii) o se lo stesso termine è congiunto ai due termini contrari; (c) una parisosi, se i due membri hanno lo stesso numero di sillabe; (d) una paromoiosi, se i termini estremi di ogni membro sono simili: (i) o quelli iniziali, che debbono essere nomi, (ii) o quelli finali, che possono essere (α) o sillabe, (β) o flessioni del nome, (γ) o lo stesso nome. È altresì possibile (a) che una

stessa frase presenti contemporaneamente antitesi, identico nome, parisosi e omoteleuto; (b) che l'antitesi sia falsa.

CAPITOLO DECIMO: studia le espressioni brillanti, che riscuotono successo. Posto che (a) l'apprendere facilmente è piacevole e, di conseguenza, (b) lo sono anche le espressioni e i procedimenti che fanno apprendere facilmente, saranno queste espressioni e questi procedimenti ad essere brillanti e riscuotere successo. Ora, (1) le glosse sono inconoscibili; (2) le metafore hanno ampia capacità di far conoscere, e soprattutto quelle per analogia; (3) le similitudini fanno conoscere, in quanto costituiscono una sorta di metafora, ma sono meno piacevoli delle metafore, perché si esprimono in modo più lungo; (4) tra gli entimemi, non producono conoscenza (a) né quelli scontati, (b) né quelli che, appena proferiti, si ignorano, ma la producono, e dunque riscuotono successo, (c) quelli che si conoscono non appena proferiti. (5) Quanto all'elocuzione, riscuotono successo (a) le espressioni per antitesi, (b) i nomi che costituiscono una metafora pertinente e non scontata, (c) le elocuzioni che esprimono ciò che dicono come se fosse dinanzi agli occhi.

CAPITOLO UNDICESIMO: prosegue lo studio delle espressioni brillanti e tali da riscuotere successo precisando che (1) fanno apparire «davanti agli occhi» ciò di cui dicono (a) le espressioni che indicano cose in atto e (b) quelle che rendono animate le cose inanimate, come esemplarmente ha fatto Omero, che ha costruito tali espressioni sulla metafora per analogia e sulle similitudini; (2) le metafore vanno costruite cogliendo l'aspetto simile in ciò che è appropriato e che non è evidente; (3) sono brillanti le espressioni metaforiche che alla fine danno all'interlocutore l'impressione di essersi prima sbagliato; (4) gli apoftegmi e (5) gli enigmi sono brillanti se non esprimono ciò che dicono letteralmente, costruendosi sulla base di una metafora e comportando un apprendimento; (6) sono brillanti e piacevoli le espressioni inattese che dicono cose paradossali e non in opposizione con una precedente opinione; (7) le battute scherzose si costruiscono stra-

volgendo il senso letterale grazie al cambio di una lettera; (8) sono altresì brillanti le espressioni brevi che giocano sull'omonimia di un termine una volta affermato e un'altra negato; (9) le similitudini che riscuotono successo sono una sorta di metafore per analogia; (10) i proverbi sono metafore da una specie a una specie; (11) anche le iperboli che riscuotono successo sono metafore; (12) esse hanno carattere giovanile, per l'esagerazione stessa in cui consistono, che è nota propria della gioventù. Per questo non si addicono ai vecchi.

CAPITOLO DODICESIMO: indica le differenze tra i diversi tipi di elocuzione: (1) quella propria del discorso scritto, che si deve conoscere per poter tramandare i pensieri, è più esatta, mentre quella propria del discorso orale, adatta all'oratoria, richiede di parlare correttamente il greco ed è di due specie: una, atta a esprimere il carattere, l'altra, atta a suscitare passioni. Nei discorsi oratori i retori tengono in mano anche opere di poeti adatte alla lettura. (2) Nei dibattiti, i discorsi degli scrittori appaiono poveri, perché privi degli espedienti propri dell'azione oratoria, mentre le orazioni retoriche, adattate ai discorsi scritti, risultano discorsi da profani, perché, eliminata l'azione oratoria, le loro peculiari caratteristiche (quali l'asindeto, la ripetizione, ecc.) li rendono banali. (3) All'elocuzione oratoria si confà il mutare l'espressione del volto. (4) Negli asindetì, per il fatto stesso di eliminare la congiunzione, che ha funzione unificante, si proferiscono contemporaneamente molti discorsi e le cose dette sono molte, per cui anche in questo caso è necessario mutare l'espressione del volto. Essi hanno inoltre funzione di amplificazione. (5) I discorsi dinanzi al popolo richiedono un'elocuzione priva di espressioni esatte (essa è simile ai disegni in ombra e luce: quanto maggiore è il pubblico, tanto più distante e imprecisa ne è la visione) e tale da avvalorare il possesso di una voce squillante, mentre i discorsi giudiziari richiedono un'elocuzione più esatta; ancor più esatta se il giudice è unico, dal momento che gli aspetti retorici sono ridotti al minimo, manca il dibattito tra le parti e meglio risalta ciò che è proprio e ciò che è estraneo alla cosa. (6) Più vicina per esattezza alla scrittura è l'elo-

cuzione propria del discorso esortativo, il cui ufficio è la lettura; al secondo posto si colloca quella propria del discorso giudiziario. (7) Altre divisioni dell'elocuzione, come quella che ne distingue la piacevolezza e la magnificenza, sono superflue alla luce delle virtù dell'elocuzione che si sono precisate; così, un'elocuzione chiara è di per se stessa piacevole.

CAPITOLO TREDICESIMO: studia le parti del discorso. (1) Premesso che esposizione e dimostrazione si implicano vicendevolmente, si individuano le parti di ogni discorso (a) nella protasi e (b) nella persuasione. (2) Si respingono altre distinzioni perché fanno riferimento a parti che sono peculiari di un determinato tipo di discorso soltanto: (a) la narrazione (ossia l'esposizione dettagliata e puntuale dei fatti) e le obiezioni alla parte avversa, di quello giudiziario, mentre mancano nel discorso epidittico e nel discorso dinanzi al popolo; (b) l'epilogo manca nei discorsi epidittici; (c) proemio, confronto e ricapitolazione entrano nel discorso dinanzi al popolo soltanto se vi è stato contraddittorio tra due parti; (d) l'epilogo manca al discorso giudiziario (i) che sia conciso o (ii) che verta su un fatto facile da ricordare. (3) Protasi e persuasione sono parti necessarie e dunque proprie di ogni discorso, ma, oltre queste, nella maggioranza dei discorsi si trovano anche il proemio e l'epilogo. Non possono invece indicarsi come parti specifiche, ricorrenti nella maggioranza dei discorsi, (a) le affermazioni contro l'avversario, perché si conducono alle persuasioni e (b) il confronto perché, essendo un'amplificazione della persuasione, è parte di questa. (4) Le distinzioni poste da Teodoro di Bisanzio e riprese anche da Platone, secondo le quali nel discorso si distinguono la pre-narrazione, la narrazione, la post-narrazione, la confutazione e la post-confutazione, indicano delle specie soltanto col nome, senza precisarne la differenza. Esse si risolvono pertanto in vuoti nominalismi, al modo di quelle proposte da Licimnio: improvvisazione, digressione e ramificazioni.

CAPITOLO QUATTORDICESIMO: studia i proemi, ossia gli inizi dei discorsi. <A> Quelli dei discorsi epidittici <I> sono si-

mili ai preludi della flautistica perché, come in questi il suonatore esordisce con un brano estraneo al tema della suonata, che unisce al motivo iniziale di essa, così in quei proemi l'oratore esordisce con un tema estraneo al discorso, che unisce all'argomento di quest'ultimo. <II> Devono muovere da una lode o da un biasimo. <III> Nel caso in cui l'argomento del discorso sia paradossale, o difficile, o già ampiamente trattato, derivano dai proemi dei discorsi giudiziari l'appello agli uditori, perché siano indulgenti. <IV> Debbono indurre l'uditore a credere di essere lodato: o lui, o la sua stirpe, o le sue abitudini di vita. I proemi dei discorsi giudiziari <I> hanno per scopo principale di dare previamente indicazione della materia. In questo sono simili ai prologhi dei drammi e dei poemi epici (mentre quelli dei discorsi epidittici sono simili ai prologhi dei ditirambi). Anche i proemi delle commedie fanno altrettanto, indicando il fine del discorso. <II> Le loro altre funzioni consistono in una sorta di rimedio nei confronti di certe disposizioni dell'uditore, e in questo sono comuni a tutti i generi di retorica. (1) Possono esplicare queste funzioni (a) movendo (i) dall'oratore stesso o dall'ascoltatore, (ii) dall'oggetto del discorso o dal suo contrario, (b) trattando del soggetto in questione o dell'avversario, (c) sciogliendo o creando un sospetto: se lo sciolgono, conviene che le relative frasi siano proferite all'inizio, onde sgombrare subito il campo, se invece lo inducono, conviene che siano proferite alla fine, perché così restano più impresse nella mente dell'uditore. (2) Ciò che si dice in riferimento all'uditore può essere finalizzato (a) a renderlo benevolo o a farlo sdegnare, (b) a renderlo attento o a distogliere la sua attenzione: per renderlo attento occorre trattare di cose grandi, o proprie dell'argomento, o meravigliose, o piacevoli; per distoglierne l'attenzione, conviene proferire espressioni scherzose (le quali hanno il vantaggio di far apparire chi le dice una persona recettiva ed equa), o dire che la questione è di poco conto, o non lo riguarda affatto, o che è penosa. (3) Comunque, richiamare l'attenzione dell'uditorio è esigenza che vale per ogni parte del discorso, ed è ridicolo farla valere all'inizio e non in altri momenti, quando gli ascoltatori sono più rilassati. (4) Resta in

ogni caso che questi mezzi sono estranei al discorso. (5) Proferiscono proemi in funzione distraente anche coloro che sanno o opinano che il fatto in oggetto sia malvagio, perché così trattano di altro. <C> I proemi dei discorsi dinanzi al popolo <I> derivano da quelli del discorso giudiziario, ma <II> si usano raramente, perché l'uditorio conosce già l'argomento; <III> sono utili (1) se gli avversari fanno credere che il consiglio non ha l'importanza che l'oratore dichiara, (2) o per abbellimento del discorso.

CAPITOLO QUINDICESIMO: stabilisce i luoghi adatti a dissipare un sospetto: (1) usare gli stessi argomenti adatti a dissipare una presupposizione spiacevole; (2) dire che il fatto (a) non sussiste, (b) o non arreca danno, (c) o non lo arreca al soggetto in questione, (d) o non ha il rilievo conferitogli, (e) o non costituisce ingiustizia, (f) o non costituisce ingiustizia grave, (g) o non è vergognoso, (h) o non ha importanza; (3) dire che sono occorsi (a) un errore, (b) o sfortuna, (c) o una necessità; (4) far presente che chi insinua il sospetto o qualcuno dei suoi è incorso nella medesima accusa; (5) che vi sono incorse altre persone insospettabili; (6) che l'accusatore ha avanzato un sospetto verso altri individui per i quali ogni supposizione era chiaramente infondata; (7) insinuare a propria volta un sospetto verso chi sospetta; (8) asserire che il sospetto è stato dissolto in un precedente giudizio; (9) che esso è grave in quanto innesca altri processi e non presta attenzione al fatto; (10) portare indizi intesi a smentire il sospetto (se ne possono portare però anche per confermarlo); (11) mescolare ciò che è positivo con ciò che è negativo, (a) o biasimando cose molto importanti dopo averne lodato una di poca importanza, (b) o biasimando ciò che ha rilevanza nel caso di specie dopo aver lodato molte cose buone; (12) deridere il fatto, assumendolo nel suo significato peggiore (mentre per convalidare il sospetto bisogna assumerlo nel significato migliore).

CAPITOLO SEDICESIMO: tratta della narrazione. Essa (1) nei discorsi epidittici non deve enunciare i fatti in modo

consecutivo, perché così può essere difficile ricordarli, ma percorrerli secondo le parti di cui è costituito il discorso: (a) una non tecnica, corrispondente al prender atto dei fatti stessi, (b) e una tecnica, consistente nella dimostrazione della loro esistenza, se appaiano incredibili, e della loro natura; (2) deve soltanto rammentare e non diffondersi a esporre le azioni note; (3) deve attenersi a giusta misura, enunciando tutto ciò che ha importanza per comprovare (a) l'esistenza del fatto, (b) la sua natura, (c) la sua rilevanza — contrariamente all'opinione dei retori attuali secondo cui la narrazione deve essere rapida; (4) deve enunciare incidentalmente tutto ciò che ha importanza per attestare la virtù di chi parla o il vizio dell'avversario; (5) nel discorso difensivo deve essere succinta e toccare unicamente gli aspetti che si intendono provare: (a) o che il fatto non sussiste, (b) o che non ha arrecato danno, (c) o che non è ingiusto, (d) o che non ha grande importanza; (6) deve enunciare fatti passati che a udirsi comportano pietà o indignazione, ma che nel momento in cui accadono non comportano questi sentimenti; (7) deve rendere manifesto un carattere, mettendo in luce (a) il tipo di scelta deliberata che lo sorregge, (b) elementi comportamentali o (c) segni che lo evidenziano; (8) aggiungere (a) la causa del fatto, se sembri incredibile, (b) oppure, se non si conosce la causa, la precisazione di non ignorare che sembra tale; (9) enunciare (a) situazioni che suscitano sentimenti e (b) conseguenze note all'uditorio, relative sia allo stesso oratore che all'avversario; (10) introdurre, ma senza dare a vedere, elementi che mostrano la qualità dell'oratore e dell'avversario; (11) non deve incominciare sempre dal principio; (12) manca nei discorsi dinanzi al popolo; (13) se il fatto sia credibile, deve enunciare la promessa (a) di indicarne immediatamente la causa e (b) di disporre il discorso come l'uditorio desidera.

CAPITOLO DICIASSETTESIMO: tratta delle persuasioni.

(1) Nel genere giudiziario esse devono impegnarsi a dimostrare soltanto quello dei quattro punti del dibattimento che interessa la causa, ossia (a) o l'esistenza del fatto, (b) o il suo carattere dannoso, (c) o l'entità del danno che ha arrecato,

(d) o il suo carattere ingiusto. (2) Nel genere epidittico sono fondamentalmente amplificazioni del carattere moralmente bello del fatto, mentre le dimostrazioni servono soltanto se (a) esso sembri incredibile, (b) o se ne sia responsabile un altro. (3) Nel genere deliberativo devono mostrare (a) o che i fatti quali pretende l'avversario non avranno luogo, (b) oppure che, se avverranno, non saranno giusti, o utili, o di grande importanza; (c) oppure che l'avversario ha mentito su altre cose, per cui può mentire anche sui fatti in oggetto. (4) Gli esempi sono più adatti ai discorsi deliberativi perché, essendo dotati di una necessità meno stringente, meglio si confanno alla trattazione di fatti futuri, che costituiscono l'oggetto di questo genere di retorica, mentre gli entimemi, essendo una sorta di dimostrazione, sono provvisti di maggiore necessità, e i fatti passati, oggetto dei discorsi giudiziari, esprimono, in quanto passati, una stabilità che è prossima alla necessità. (5) Non si devono enunciare entimemi (a) uno di seguito all'altro, (b) su argomenti più noti delle premesse, (c) nei discorsi intesi a ingenerare sentimenti, (d) o a mostrare un carattere. In quest'ultimo caso sono utili invece le massime, da usarsi sia nella narrazione che nelle persuasioni. (6) Parlare dinanzi al popolo, comportando (a) di parlare su cose future e dunque non ancora conosciute, (b) poco tempo per soffermarsi sull'avversario o sulla propria persona, o per rendere il discorso atto a suscitare sentimenti, è più difficile che parlare in tribunale, ove (a) si discute di cose passate e dunque già note e (b) si dispone della legge come base del discorso. (7) Le persuasioni del genere epidittico devono intercalare lodi, introdotte in riferimento a personaggi illustri della tradizione. (8) In senso complessivo, (a) se si possono costruire entimemi si deve usare sia il discorso che mostra i caratteri che quello apodittico; (b) se non è possibile costruirne, solo quello che mostra i caratteri. (9) Gli entimemi confutativi riscuotono maggior successo di quelli dimostrativi, giacché il carattere sillogistico della confutazione risalta maggiormente. (10) Le obiezioni alle tesi dell'avversario fanno parte delle persuasioni, e alcune si possono eliminare con un'obiezione, altre con una confutazione. (a) Se si parla per primi, in consiglio o in

tribunale, (i) innanzitutto si devono esporre i propri argomenti e poi controbattere le tesi dell'avversario; (ii) a meno che esse non presentino molte istanze, nel qual caso vanno risolte prima di proporre i propri argomenti. (b) Se si parla per ultimi, ci si deve innanzitutto opporre alle tesi dell'avversario, perché conviene sgombrare subito il campo dai sospetti che esse inducono nell'animo dell'uditore e disporlo ad accogliere senza prevenzioni il proprio discorso. (11) Nel mostrare un carattere, conviene far prendere la parola a un altro, giacché parlare di se stessi genera invidia o logorrea o una disputa e parlare di un altro dà l'impressione di diffamazione o di rozzezza. (12) Talvolta conviene trasformare gli entimemi in massime.

CAPITOLO DICIOTTESIMO: stabilisce <I> quando conviene interrogare l'avversario, <II> come rispondere a domande ambigue, <III> come far uso del ridicolo. <I> È opportuno porre una domanda all'avversario (1) quando abbia già affermato la sua tesi e con quella domanda essa risulti ridicola; (2) quando abbia sostenuto una tesi che non serve ancora da premessa per un entimema inteso a confutarlo ma si è certi che, interrogato su quella tesi, darà una risposta che funge a tale scopo; (3) quando si voglia mostrare che l'avversario cade in contraddizione o sostiene un assurdo; (4) quando egli non può rispondere alla domanda se non in modo sofistico, così da poter essere accusato di essere in difficoltà. <II> (1) Alle domande ambigue bisogna rispondere (a) ponendo distinzioni logiche, (b) chiaramente scandite e (c) risolvendo i punti che sembrano comportare contraddizione prima che l'avversario ponga ulteriori domande o argomenti sillogisticamente contro. (2) Se la domanda costituisce la forma in cui l'avversario pone la conclusione, si deve rispondere spiegando la ragione della risposta. (3) Comunque, non si devono porre domande dopo la conclusione, né si deve interrogare la conclusione se non quando l'andamento del discorso ci sia ampiamente favorevole. <III> Quanto all'uso del ridicolo nei dibattiti, (1) si rinvia alla distinzione delle specie di ridicolo fatta nella *Poetica* (nel libro secondo?), onde si decida quale

nella circostanza è la più adatta. (2) Si chiarisce che l'ironia è più adatta all'uomo libero della buffoneria.

CAPITOLO DICIANNOVESIMO: studia l'epilogo. Esso ha quattro funzioni: (1) porre gli ascoltatori in una buona disposizione nei propri confronti e in una disposizione cattiva nei confronti dell'avversario, mostrando (a) se stesso come persona credibile nella questione in oggetto o in senso assoluto, (b) oppure l'avversario come persona non credibile o nel caso di specie o in senso assoluto; (2) amplificare o immiserire, in accordo con quanto si è argomentato, per darvi rilevanza; (3) suscitare passioni nell'ascoltatore, come la pietà, l'indignazione, l'ira, l'odio, l'invidia, lo zelo; (4) rammemorare ciò che si è detto, ma senza ripetere, come taluni (Isocrate?) sostengono che si debba fare nei proemi, bensì ricapitolando per sommi capi gli argomenti. In particolare, (a) iniziare l'epilogo enunciando ciò che si era promesso di mostrare e la ragione per cui lo si è fatto: (i) confrontando la propria tesi e quella avversaria su uno stesso punto, (ii) o senza porle una di fronte all'altra, (iii) o movendo da un'affermazione ironica, (iv) o da una domanda; (b) chiuderlo con un'espressione asindotica.

POETICA

I. LA CONDANNA PLATONICA DELLA POESIA

1. *Le nozioni di imitazione e di immagine in Platone*

La condanna platonica della poesia è espressa dal giudizio che la relega, al pari della pittura, a imitazione (μίμησις) di «ciò che appare così come appare» (τὸ φαινόμενον ὡς φαίνεται), opposto a «ciò che è così come è» (τὸ ὄν ὡς ἔχει)¹. E poiché nell'ordine del conoscere a «ciò che è così come è» corrisponde la verità (ἀλήθεια), ne consegue che le imitazioni poetiche e pittoriche sono opposte al vero o — come dice il filosofo — «lungi da esso» (598b 6: πόρρω [...] τοῦ ἀληθοῦς).

Occorre subito far presente che non l'imitazione (μίμησις) in quanto tale implica per Platone assenza di verità², bensì quell'imitazione che

1. *Resp.*, 598b 1-4: «proprio questo si deve indagare: per quale delle due cose viene eseguita la pittura in ordine a ciascun oggetto? Forse per imitare ciò che è (così) come è, o per (imitare) ciò che appare (così) come appare, essendo imitazione di apparenza o di verità?». La disgiunzione (ἢ) ha qui valore chiaramente esclusivo. E poiché la risposta alla domanda è che la pittura è imitazione di apparenza (598b 5: φαντάσματος, ἔφη), risulta per ciò stesso escluso che possa essere anche imitazione del vero, ossia che possa imitare, oltre a «ciò che appare così come appare», anche «ciò che è così come è». Il giudizio platonico è altresì estendibile alla poesia e alla musica.

2. Già nel *Cratilo* l'imitazione (μίμησις) viene accreditata della prerogativa di decidere la «correttezza (ὀρθότης) di ogni nome» (422c 7-8), a partire da quelli primitivi. Posto infatti che la «correttezza dei nomi» risiede nella capacità di «manifestare (δηλοῦν) qual è ciascuno degli enti» (422d 1-3; anche 428e 1: «diciamo che questa è la correttezza del nome, quella che indicherà (ἐνδείξεται) qual è la cosa»), in un crescendo di precisazioni il filosofo dapprima ipotizza che il «nome è [...] imitazione con la voce (μίμημα φωνῇ) della cosa che viene imitata (μιμεῖται) e che colui che imita (ὁ μιμούμενος), nomina con la voce ciò che imiti (ὃ ἂν μιμήται)» (423d 9-11), configurando una situazione in cui la voce, la lingua e la bocca rappresentano, in ordine alla capacità imitativa del nome, una sorta di mezzo analogo alle mani portate verso l'alto o verso il basso per manifestare (δηλοῦν) imitativamente cose che stanno in quelle posizioni e sono leggere e pesanti, o agli atteggiamenti fatti assumere dal corpo per manifestare nell'identico modo oggetti in movimento (423a 1-b 2). Indi, chiarito che il semplice imitare con la voce non basta a offrire la determinazione formale del nome, pena il dover ammettere che «nominano» (ὀνομάζειν) le pecore o i galli o altri animali coloro che con la voce ne imitano (οἱ μιμούμενοι) i suoni, Platone precisa che è onomastico (ὀνομαστικός), ossia è «atto a nominare»,

si risolve in mera apparenza (φάντασμα), che perde cioè ogni corrispondenza con ciò che è. Certamente l'imitazione, in quanto produzione di un'immagine o copia, che è realtà ontologicamente depotenziata rispetto al modello, comporta un distacco dal grado di verità di quest'ultimo: in virtù del parallelismo tra i gradi dell'essere e i gradi del conoscere quale si attesta in *Resp.*, VI. Ma se tale distacco vieta che l'imitazione abbia il medesimo grado di verità del modello³, dall'altro non impedisce che possa essere vera. Ciò accade quando l'immagine riproduce le fattezze della cosa pienamente esistente e in questo modo ne lascia intravedere la natura. L'immagine vera è l'εἰκών, la quale rap-

chi «sia in grado di imitare ciascuna cosa nella sua essenza con lettere e sillabe» (μιμεῖσθαι δύναιτο ἕκαστον, τὴν οὐσίαν, γράμμασι τε καὶ συλλαβαῖς) (423e 7-424a 6). L'operazione qui delineata prevede pertanto, da un lato, di scomporre la voce nei suoi elementi o suoni elementari, enucleando così le vocali, le semivocali e le mute; dall'altro, di distinguere le cose da nominarsi e, se possibile, rintracciarne alcune «alle quali, come ad elementi, riferirle tutte» (424c 5-d 4). L'imitazione onomastica compiuta dagli Antichi consiste allora nel riportare gli elementi vocali alle cose, sulla base della somiglianza di quelli alle caratteristiche elementari di queste. E a ciascuna cosa si dovranno riferire o un solo elemento vocale, o più elementi vocali mescolati assieme, così da formare le sillabe, e con esse i nomi e i verbi, e quindi il discorso (424d 4-425a 5). In questi passi è dunque ben riconoscibile il carattere positivo che Platone annette all'imitazione in ordine alla sua possibilità di riproporre fedelmente i caratteri e persino l'essenza stessa della cosa imitata. All'imitazione in quanto tale compete questa possibilità. Va tuttavia osservato che già in questo contesto l'imitazione musicale e pittorica, benché non caratterizzate da alcuna nota di infedeltà, vengono tuttavia giudicate da Platone inadeguate a manifestare la cosa nella sua essenza, nella misura in cui sono inadatte a dare il nome (ὀνομάζειν), e proprio questa, come abbiamo visto, dev'essere la prerogativa dell'imitazione onomastica. Precisa infatti il filosofo che non si avrebbero nomi «se imitassimo così come imitiamo le cose con la musica [...]; inoltre, [...] se anche noi imitassimo le cose che imita la musica [...]. Intendo dire questo: le cose possiedono, ciascuna, voce e figura (σχῆμα), e molte anche colore [...]. Ebbene, mi sembra che l'arte onomastica non sussista se qualcuno imiti queste cose, né che abbia a che fare con queste imitazioni. Queste, infatti, costituiscono per un verso la musica, per un altro la pittura» (423d 1-9). Insomma, la musica e la pittura non mancano certo di fedeltà nell'imitare certi aspetti e determinati caratteri delle cose, ma si tratta di aspetti e caratteri non inerenti alla loro essenza. Rispetto a questi, l'imitazione della musica e della pittura non hanno alcuna capacità.

3. In *Cratilo*, 432a 1-432d 9 Platone sottolinea espressamente che, a differenza di quanto avviene nel caso dei numeri, per i quali un'aggiunta o una sottrazione anche minima li rende diversi, la correttezza «di una qualità e di un'immagine totale» (τοῦ ποιῶν τινος καὶ συμπάσης εἰκότος) non richiede affatto la riproduzione della cosa rappresentata tale quale essa è, in tutti i suoi particolari (πάντα ἀποδοῦναι οἷόν ἐστιν ὃ εἰκάζει). Al contrario, la correttezza di un'immagine non soltanto ammette una qualche alterità (432a 3: ἕτερόν τι) dalla cosa, ma la esige, strutturalmente (432b 4: εἰ μέλλει εἰκὼν εἶναι): ché, se l'immagine (εἰκών) fosse in tutto e per tutto identica alla cosa, non sarebbe più immagine, ma costituirebbe un doppio della cosa stessa e si avrebbero, per esempio, due Cratili, così da non poter più distinguere la cosa in se medesima dall'immagine.

presenta una delle due specie di immagine (εἶδωλον) di cui l'altra, quella falsa, è il φάντασμα.

Questa divisione, che prosegue poi con ulteriori dicotomie del φάντασμα, si riscontra nel *Sofista*⁴. E poiché Platone iscrive l'εἶδωλον sotto la μίμησις, l'intera articolazione delle immagini è una complessa organizzazione dell'Idea di imitazione. Posto infatti che questa è «un certo tipo di produzione (ποίησις τις)», e precisamente produzione «di immagini (εἰδώλων)» (*Soph.*, 264b 1-2), il filosofo dapprima divide il fare produttivo (ποιεῖν) in (1) divino e (2) umano; indi divide ciascuna di queste due specie di produzione in rapporto all'oggetto prodotto, a

4. Essa è indotta dalla sesta definizione del sofista come imitatore (μιμητής). In *Soph.*, 233c 10-12 questo pseudosapiente è detto possedere «una scienza apparente (δοξαστικήν) su ogni cosa ma non la verità (οὐκ ἀλήθειαν)». A partire da ciò il filosofo dapprima pone in chiaro che l'onniscienza di un tale individuo è pari alla vanteria di chi si gloriasse di saper produrre rapidamente (234a 4-5: ταχύ ποιήσας) piante e animali e uomini e cielo e terra e dèi, insomma di «esser capace di fare tutto con una sola arte» perché realizza «imitazioni e cose omonime alle realtà (μιμήματα καὶ ὁμώνυμα τῶν ὄντων) con l'arte pittorica (τῇ γραφικῇ τέχνῃ)» (233e 9-234b 7). Indi qualifica una tale attitudine a imitare (τὸ μιμητικόν) uno scherzo (παιδία; 234b 1-2). Sottolinea poi che simile a essa è quell'«arte dei discorsi» con la quale si possono «incantare (γοητεύειν) ... coloro che stanno lontano dalla verità delle cose (πόρρω τῶν πραγμάτων τῆς ἀληθείας ἀφεστῶτας), mostrando loro intorno a ogni cosa immagini espresse con parole» (εἶδωλα λεγόμενα) (234b 2-c 6). Definisce infine il sofista come «uno degli incantatori (τῶν γοητῶν τις)» e «un imitatore delle cose (μιμητὴς τῶν ὄντων)» (235a 1). Questa definizione apre la strada alla divisione (cfr. *Soph.*, 235b 8: διαφεῖν; c 3: διαφροῦντας; c 8: κατὰ δὴ τὸν παραληλυθότα τρόπον τῆς διαφρέσεως) delle immagini e, più in generale, dell'Idea di imitazione; con maggiore esattezza, alla divisione dell'arte immaginativa o del produrre immagini (εἰδωλοποιική τέχνη) e dell'arte mimetica o del produrre imitazioni (μιμητική). Ed è degno di nota il fatto che Platone apertamente qualifichi questo metodo della divisione, orientata *ex professo* in senso discendente (235b 9: καταβάνας), «discorso regio» (235c 1: ὑπὸ τοῦ βασιλικοῦ λόγου). Quanto alla definizione del sofista, merita di essere sottolineata l'analogia con *Resp.*, X, 596c 4-9. Lo stesso riferimento al pittore sul quale si sviluppa il passo della *Repubblica*, come nel *Sofista* si parla espressamente di arte pittorica, ruota intorno all'ironico paragone di questo produttore di false immagini a un mirabile operaio «in grado di fare ogni sorta di mobili, ma anche tutti i prodotti della terra» e di creare «tutti gli esseri viventi e per di più se stesso, e poi [...] terra, cielo, dèi e tutto il mondo celeste e sotterraneo dell'Ade». Si tratta infatti di oggetti apparenti (*Resp.*, 597a 1: [κλίνην] φαινομένην), ossia di pure imitazioni e di mere immagini, al pari di quelle prodotte da chi, ruotando «uno specchio da ogni lato», rapidamente crei «il sole e gli astri celesti e poi (se) stesso e gli altri esseri viventi, i mobili, le piante e tutti gli oggetti che dicevano or ora» (*Resp.*, 596d 9-e 3). Anche il rapporto tra il discorso ingannevole del sofista e l'immagine falsa — che nel caso di specie Platone torna a designare col termine εἶδωλον, riferendosi al genere di cui il φάντασμα è una delle due parti, come chiarisce subito appresso — richiama il rapporto tra le parole e le false immagini pittoriche che campeggia nella figurazione fortemente icastica di *Resp.*, X, 601a 4-6, dove si dice che il poeta compie le sue imitazioni spandendo i nomi e i verbi di ciascun'arte come il pittore spande i colori sulla tela. Sotto questo profilo gli εἶδωλα λεγόμενα di *Soph.*, 234c 5-6 riprendono il χρώματα ἅττα ἐκάστων τῶν τεχνῶν τοῖς ὀνόμασι καὶ ῥήμασι ἐπιχρωματίζειν del passo della *Repubblica*.

seconda che sia costituito da cose reali o da immagini. Ne risulta pertanto che (1a) il fare divino che produce cose reali è la natura (φύσις), e l'oggetto di questa produzione sono gli enti naturali: «tutti gli animali mortali, e così anche le piante e quanto sulla terra sorge da seme o da radice, quanto senz'anima sta entro la terra, corpi che si possono o non si possono fondere» (*Soph.*, 265c 1-3), mentre (1b) dalla produzione divina di immagini, ossia dalla mimesi divina, derivano quei φαντάσματα costituiti sia dalle visioni o immagini oniriche (τά τε ἐν ὕπνοις), sia dalle ombre (σκιαί) delle cose, pensate come immagini che si generano da sé (αὐτοφυῆ) per effetto o di un'oscurità che scende su un fuoco, o dell'unitario convergere della luce di due lampade su superfici lucide e lisce (*Soph.*, 266b 9-c 4). Le une e le altre — le visioni oniriche e le ombre — significativamente denominate φαντάσματα perché entrambe sono immagini che distorcono le reali fattezze delle cose. Parallelamente, (2a) la produzione umana di cose reali concerne i manufatti artigianali, mentre (2b) la produzione umana di immagini, ossia la mimesi umana, riguarda l'intera gamma degli εἰδῶλα, suddivisi a loro volta in immagini fedeli della realtà (εἰκόνες) e in immagini che la falsano (φαντάσματα).

La stessa divisione vale per le corrispondenti arti. Poiché infatti l'arte (τέχνη), com'è chiaro dal *Gorgia* (463b 4; 465a 2-3) e costituisce una costante del pensiero platonico, comporta un'effettiva competenza dell'oggetto⁵, se l'oggetto riguarda il produrre allora essa chiama in causa un'attività razionale finalizzata a far venire all'essere la cosa. In tal senso l'arte del fare produttivo (ποιητική τέχνη) è «ogni potenza (δύναμις) che divenga causa per le cose che prima non sono, di essere poi» (*Soph.*, 265b 8-10). E, propriamente, l'arte mimetica (μιμητική τέχνη) o del produrre immagini (εἰδωλοποιική τέχνη) e l'arte del produrre cose reali costituiscono le due specie in cui a loro volta sono divise (1) l'arte produttiva divina e (2) l'arte produttiva umana, nelle quali diaireticamente si partisce l'arte del produrre. Ecco pertanto darsi, per Platone, (1a) un'arte che guida la produzione divina delle cose reali, vale a dire la natura, arte che è essa stessa divina (cfr *Soph.*, 265e 3: «le cose che si dicono essere per natura sono prodotte da un'arte divina [θεία τέχνη]»)⁶. (1b) Un'arte divina che sorregge la produzione

5. In proposito G. CAMBIANO, *Platone e le tecniche*, Torino, Einaudi 1973.

6. È questa un'istanza che merita un particolare rilievo perché, essendo l'arte, come s'è detto, attività razionale e comportando un'effettiva conoscenza, permette di accertare che per il filosofo la natura è pervasa di razionalità e nel suo fare dispiega una scienza, l'una e l'altra da ascriversi alla divinità (*Soph.*, 265c 7-9: «la natura genera queste cose a partire da una causa spontanea [αὐτοματή] e che produce senza

dei sogni e dell'ombra delle cose. (2a) Un'arte che guida il produrre umano di cose reali, vale a dire i manufatti e (2b) un'arte che guida la produzione umana delle immagini (εἰδωλοποιική τέχνη). Ebbene, una specie di quest'ultima è l'arte «icastica» (εἰκαστική), vale a dire l'arte atta a produrre εἰκόνες o immagini vere, l'altra l'arte «fantastica» (φανταστική), ossia atta a produrre φαντάσματα o immagini false (*Soph.*, 235c 6-7)⁷.

Ora, si è in presenza dell'arte icastica «quando si porti a compimento la generazione dell'imitazione in conformità con le simmetrie del modello in lunghezza, larghezza e profondità, e ancora, oltre a ciò, attribuendo a ciascun tipo di imitazioni i colori convenienti» (*Soph.*, 235d 7-e 2). Si tratta dunque di costruire l'immagine (ovvero di effettuare l'imitazione) secondo le medesime proporzioni e le stesse fattezze cromatiche del modello. Tale per l'appunto l'εἰκών, nella sua somiglianza al vero (*Soph.*, 236a 8: εἰκός γε ὄν). Per contro, la mera apparenza dell'immagine falsa (φάντασμα) è dovuta al mancato rispetto delle proprietà del modello, come prova l'esempio addotto dal filosofo: «ciò che attraverso la vista che non deriva dall'autentica bellezza pare assomigliare (φαινόμενον εἰκέναι) alla cosa bella ma, se si possa avere la capacità di osservare adeguatamente le statue di tale grandezza, non è neppure simile (εἰκός) a ciò che si dice che assomiglia» (*Soph.*, 236b 4-6). Ed è rimarchevole che una tale falsa apparenza sia qui attribuita alla pittura (236b 9).

Nel *Cratilo*, dove la classificazione è assai meno articolata, l'immagine (εἰδωλον) non viene divisa in vera (εἰκών) e falsa (φάντασμα), ma l'εἰκών è distinto dall'imitazione (μίμημα) per il fatto di riprodurre soltanto l'impronta (τύπος) della cosa, mentre la seconda ne riproduce l'essenza (οὐσία)⁸. Ma la posizione, pur differente, non contrasta con

pensiero mediato (ἄνευ διανόιας φρούση), la quale s'accompagna sia a un *logos* che a scienza divina [ἐπιστήμη θεία], che deriva da dio»).

7. Le ulteriori diairesi che Platone opera della mimesi icastica (dividendola dapprima in mimesi icastica realizzata con strumenti o senza strumenti e riconoscendo in quest'ultima soltanto i tratti dell'autentica imitazione; dividendo a sua volta la mimesi icastica senza strumenti in due specie, a seconda che sia operata con cognizione o senza cognizione di causa e individuando nella seconda la dossomimetica, vale a dire l'arte che produce immagini sulla base di una mera opinione; dividendo ora la dossomimetica in una specie caratterizzata dall'esercizio in buona fede e in un'altra il cui esercizio è ironico e ritagliando infine nella dossomimetica ironica una parte professata in pubblico, propria dell'oratore popolare, e un'altra professata in privato, propria del sofista) non hanno particolare rilevanza ai fini della nostra ricerca e possono pertanto essere trascurate.

8. Posto infatti, in virtù della predetta alterità che strutturalmente intercorre tra l'immagine — nel caso di specie il nome — e la cosa, che non si deve «costringere» il nome ad «avere tutte le lettere, affinché sia interamente tale quale è la cosa di cui

quella del *Sofista*. «Riproporre l'impronta» e «riproporre l'essenza» esprimono infatti, nella sostanza, le due prerogative che nel *Sofista* specificano la verità dell'εἰκών: il rispetto delle proporzioni e la somiglianza, la prima delle quali dice la stessa cosa dell'essere semplicemente impronta, mentre la seconda si pone sulla medesima linea del manifestare l'essenza. Così, la distinzione dell'εἰκών e del μῖμημα può essere ricompresa entro la caratterizzazione che il *Sofista* prospetta dell'εἰκών e iscriversi perciò nell'articolazione della μῖμησις, quale esibizione delle peculiarità di una sua specie.

Da due passi del *Gorgia* (463d 2; 463e 4) in cui Platone taccia la retorica di essere una contraffazione o una lusinga (κολακεία) e la definisce «immagine falsa (εἰδωλόν) di una parte della politica»⁹, si rica-

è nome» (432e 1-2) e riconosciuto che il nome è effettivamente nome della cosa, ossia che questa risulta effettivamente denominata (ὀνομάζεσθαι), «purché» nel nome «sia presente l'impronta della cosa (ὁ τύπος τοῦ πράγματος)» (432e 5-7), Platone afferma che, «quando questo carattere (τοῦτο) sia presente, anche se (il nome) non possieda tutte le (lettere) che gli convengono, in realtà la cosa sarà stata detta: bene, quando (il nome) le possieda tutte; male, quando ne possieda poche» (433a 4-6). E più oltre ribadisce l'istanza affermando che, da un lato, «il nome è posto bene» se possiede «le lettere che gli convengono», ossia «quelle che sono simili alle cose (τὰ ὅμοια τοῖς πράγμασι)» (433b 9-c 1); dall'altro, «se un (nome) non sia stato dato bene, la maggior parte (di esso) sarà senz'altro costituita da lettere che gli convengono, ossia che sono simili (alla cosa), se davvero (il nome) sarà un'immagine (εἴτερ' εἶσται εἰκών); ma possiederà anche qualche (lettera) che non gli conviene, a causa della quale non sarà un bel nome, né sarà stato ben foggiato» (433c 3-7). Il nome, dunque, è «imitazione» (μῖμημα) dell'essere della cosa o — il che è lo stesso — è «imitazione» della cosa nella sua essenza (οὐσία), in virtù della somiglianza (ὁμοιότης) delle lettere di cui è costituito con le prerogative della cosa imitata; ma se contenga qualche lettera che non possiede questa somiglianza, o se manchi di qualche lettera siffatta, purché, grazie alla somiglianza delle altre lettere, abbia in sé l'impronta (τύπος) della cosa, ne è «immagine» (εἰκών). E nel primo caso il nome è «ben posto», nel secondo è «posto male». Sulla base di queste corrispondenze è possibile affermare che Platone nel *Cratilo* concepisce l'imitazione sia come capace di manifestare (δηλοῦν) in tutto e per tutto l'essere della cosa, sia come esibizione od ostensione di essa in maniera non totale, così da non ridarne (ἀποδοῦναι) più l'essenza (οὐσία), bensì da esserne semplicemente l'impronta (τύπος). Questa imitazione «mal posta» (433c 3-4: μὴ τι καλῶς ἐτέθη), perché parziale ed incompleta, in ogni caso non interamente adeguata, è per l'appunto l'immagine (εἰκών), la quale, come si vede, non manca di mostrare il carattere della cosa, ma in modo limitato: senza raggiungere cioè la possibilità di renderne nota l'essenza, ma, al tempo stesso, senza neppure falsarne la natura.

9. Nello scontro con Polo, che costituisce la seconda parte del dialogo, Platone individua infatti due «arti» (τέχναι) che curano (464c 4: θεραπεύουσῶν) rispettivamente l'anima e il corpo, posti come realtà tra loro distinte (464b 3: δυοῖν ὄντων τῶν πραγμάτων): l'arte relativa al corpo non ha nome e si suddivide in ginnastica (γυμναστική) e medicina (ιατρική), la prima delle quali cura il corpo sano, la seconda quello malato; parallelamente, l'arte che riguarda l'anima è la politica, suddivisa anch'essa in due parti, ossia nella legislazione (νομοθετική), che è l'analogo (ἀντίστροφος) della ginnastica e concerne l'anima sana, e nella giustizia (δικαιοσύνη), che è l'analogo della medicina e concerne l'anima malata (464b 2-8). Si tratta di «arti»

va che con εἶδωλον Platone designa l'immagine che snatura la cosa. E anche questa posizione è perfettamente in linea con la classificazione del *Sofista*, dove nell'εἶδωλον si comprende anche l'immagine falsa.

2. La poesia come imitazione di secondo grado

Alla luce di queste precisazioni si può ben vedere che le imitazioni di cui parla *Resp.*, X a proposito della poesia e della pittura¹⁰ sono produzioni di φαντάσματα, e così le definisce Platone (*Resp.*, 598e 6-599a 3). Il filosofo ne esplica la non verità col fatto di non eseguirsi né in rapporto al modello ideale, né a quell'esemplare unico della cosa, esistente in natura, che presenta i tratti della produzione divina, ma in rapporto all'εἰκών dell'Idea rappresentato dalle produzioni artigianali.

I presupposti dottrinali del giudizio platonico sono, da un lato, l'Idea come «ciò che è», ossia come pienezza di essere o autentica realtà, la quale è unica e funge da modello di ogni produzione artigianale. Proprio quell'idea che all'inizio della trattazione Platone prescrive di postulare, secondo il metodo definito nel *Fedone*¹¹. Questo consiste nel porre l'idea come unità in rapporto a una pluralità di cose cui conviene lo stesso nome¹². Nel caso di specie, le «molte cose» sono le creazioni

sia perché «curano in vista sempre del massimo bene, le une relativamente al corpo, le altre relativamente all'anima» (464c 4-5), sia perché conoscono la natura tanto del soggetto cui si rivolgono quanto delle prescrizioni che gli danno, e possiedono «la causa di ciascuna cosa» (465a 3-5). A queste quattro arti corrispondono quattro contraffazioni o lusinghe (κολακείαι), le quali assomigliano alle prime, ne costituiscono cioè un'immagine, ma un'immagine falsa (εἶδωλον).

10. *Resp.*, 598b 1-4 riportato alla nota n. 1.

11. *Resp.*, 596a 5-7: «quel punto da cui prendevamo le mosse nel condurre l'indagine, a partire dal metodo consueto (ἐκ τῆς εἰωθυίας μεθόδου), ebbene, lo vuoi? Ché, se non erro, eravamo soliti porre una certa idea (εἶδος ... τι) come ciascuna unità (ἐν ἑκάστῳ) concernente ciascuna molteplicità di cose (περὶ ἕκαστα τὰ πολλά) alle quali attribuiamo il medesimo nome (ταὐτόν ὄνομα)».

12. Precisamente a un'unità di questo tipo, caratterizzata dall'essere ciò in rapporto a cui le realtà empiriche si dicono con lo stesso nome, Platone allude in *Fedone*, 78d 10-e 4. Qui egli parla delle «cose che sono costanti (κατὰ ταῦτα ἔχει)» come di determinazioni rispetto a cui è omonima (ἐκείνοις ὁμώνυμα), ovvero si denomina identicamente, la molteplicità di quegli enti (quali «le molte cose belle, per esempio uomini o cavalli o mantelli, o qualunque altra di questo genere, o cose uguali») che, «tutt'al contrario delle prime (πάν τοῦναντίον ἐκείνοις), non sono mai costanti, in nessun modo, né essi con se stessi, né tra loro». Un passo che a giusto titolo sembra dar ragione a quegli studiosi che in esso hanno visto già chiamate in causa o comunque già prefigurate le Idee, il cui atto istitutivo si colloca tuttavia alcune pagine oltre, e precisamente in 99d 4 sgg.; in ogni caso, un passo che sviluppa basilari chiarimenti in ordine alla loro successiva istituzione, enunciando, per l'appunto, quella condizione di immutabilità o di perenne costanza, vale a dire di permanenza, che ne definisce il carattere del «per sé». Esattamente come realtà (78d 1: οὐσία) «per sé» Platone ha poco prima qualificato le «cose che sono costanti», individuandole in

della poesia e della pittura, e l'idea sotto cui tutte si raccolgono, potendosi per questo applicare a tutte lo stesso nome, è quella di imitazione. Così il costruttore di tavoli o di letti «fabbrica l'uno letti, l'altro tavoli

οὐσίαι quali «l'uguale in sé, il bello in sé, l'«in sé» di ciascuna cosa che è, vale a dire il (puro) essere (αὐτὸ τὸ ἴσον, αὐτὸ τὸ καλόν, αὐτὸ ἕκαστον ὃ ἔστι, τὸ ὄν)» (78d 3-4). Inoltre, egli ha precisato che dell'esistenza di queste realtà «noi diamo conto sia formulando domande che rispondendo (λόγον δίδομεν τοῦ εἶναι καὶ ἐρωτῶντες καὶ ἀποκρινόμενοι)» (78e 1-2), vale a dire sul piano del discorso che intorno a esse si viene dialetticamente articolando. Chiara anticipazione o prefigurazione del basilare rilievo di 99e 4-6 secondo il quale, in uno con l'asserita necessità (χρῆναι) per chi indaga la causa delle cose (empiriche) di spostare il piano della ricerca da queste ai λόγοι (εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα), il filosofo afferma (e l'affermazione vale come giustificazione del precedente asserto) che su questo piano è (infatti) possibile «scorgere la verità delle cose che sono (ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν)», ossia delle Idee (tale il significato di «cose che sono») — pensate per l'appunto come λόγοι che bisogna ipotizzare o ipotesi che bisogna porre (100b 5: ὑποθέμενος; 101d 7: ὑπόθεσιν ὑποθέμενος) se si vuol render ragione dell'essere delle cose empiriche — in ordine alla loro effettiva capacità di dar conto di queste ultime, ossia di essere causa della loro intelligibilità. Donde il denominarsi delle cose stesse in rapporto alle Idee. Una situazione — questa della denominazione omonima — che null'altro significa e nella quale null'altro è espresso se non l'intelligibilità che gli enti empirici ricevono dalle Idee.

Com'è agevole scorgere, tra le due istanze sussiste uno strutturale rapporto, chiaro ancor prima di esaminare, da un lato, perché la verità della funzione causante delle Idee appare sul piano del discorso e, dall'altro, quale tipo di causazione esercitata dalle Idee sulle cose fa sì che l'intelligibilità delle seconde si esprima nel ricevere nome dalle prime. Ancor precedentemente a tali chiarimenti, il rapporto tra la denominazione (nel significato che il termine assume nel contesto teorico in cui lo usa Platone) e l'ordine del discorso quale luogo della verità delle Idee (le «cose che sono») risulta dal fatto che la denominazione è di per sé un atto discorsivo, un atto cioè che chiama in causa il λόγος e che per questo, quando viene operato, λόγον δίδοι, «dà ragione»; al pari, per l'appunto, dell'Idea, che «dà conto» dell'intelligibilità delle cose su quel medesimo piano del discorso sul quale si giustifica la sua esistenza (ossia, come s'è visto, se ne «dà conto»). E con ciò si ritrovano i termini del passo della *Repubblica* che enunciava la necessità «metodologica», là dove si sia in presenza di una pluralità di cose che hanno lo stesso nome, di porre, in rapporto a esse, un'unica Idea, ma essendo ora venuto in chiaro che le cose hanno in comune il nome perché tutte lo derivano dall'Idea, si denominano cioè in relazione a essa, e che tutte lo derivano dall'Idea perché in questa risiede la ragione della loro intelligibilità. Ond'è che, per l'appunto, il metodo, ossia la «via per» ricercare sulle cose è la posizione dell'Idea. Esattamente la stessa «via per» indagare la vera causa indicata nel *Fedone*. Ma occorre analizzare singolarmente le due istanze suddette.

1) Che la verità dell'azione causante delle Idee appaia nel discorso, è spiegato da Platone facendo innanzitutto presente che questo permette di accertare se le conseguenze dell'ipotesi che si ritiene essere più valida (100c 3: τὰ ἐξῆς ἐκείνου) sono in accordo con essa, nel qual caso è provata la loro verità in rapporto all'ipotesi, o — il che è lo stesso — è provata la verità dell'ipotesi quale causa di tali conseguenze, o se le conseguenze confliggono con l'ipotesi, il che basta per rifiutarla come falsa rispetto a esse. «Ma in verità — scrive Platone — mossi allora in questo modo e, ipotizzando di volta in volta un λόγος, quello che mi sembri essere il più forte, pongo le cose che mi paiano concordare con esso come se fossero vere, sia per ciò che riguarda la causa che per ciò che riguarda tutte quante le altre (questioni); invece (pongo) quelle che

guardando all'idea (πρὸς τὴν ἰδέαν βλέπων)» del corrispondente oggetto (*Resp.* 696b 6-7).

Il filosofo parla anche di una sorta di letto esistente in natura (587a

non (mi paiano concordare con esso) come non vere» (100a 3-7). Va osservato che l'accordo delle conseguenze con l'ipotesi non comprova quest'ultima in quanto tale, così come il disaccordo non la smentisce in quanto tale; ciò che invece l'accordo comprova e il disaccordo smentisce è la capacità dell'ipotesi di valere come condizione da cui dedurre le conseguenze, ossia di darne conto o di esserne causa. Ché, precisa Platone, dell'ipotesi in quanto tale si dà conto ponendo un'altra ipotesi: anche in questo caso, quella che risulti essere la migliore tra le spiegazioni che si possono postulare a questo secondo, più elevato livello (101d 6-7: ἄλλην αὐτὴν ὑπόθεσιν ὑποθέμενος ἥτις τῶν ἄνωθεν βελτίστη φαίνεται) — ipotesi rispetto alla quale la prima funge da conclusione, così da dar corso al medesimo procedimento di verifica che si attua tra questa e le sue conseguenze; e di quell'altra, a sua volta, con una terza, e così di seguito «sino a giungere a qualcosa di sufficiente (100e 1: ἕως ἐπὶ τι ἱκανὸν ἔλθοις)», vale a dire a un principio che ha in se stesso la sua spiegazione, senza bisogno di postulare altro, e che dunque non è più ipotetico. Quel principio che nella sezione finale del VI libro della *Repubblica* Platone individua determinatamente nel Bene. Con ciò si capisce perché una tale «verità» dell'ipotesi (secondo l'espressione di 99e 5-6 anzi incontrata) non possa che accertarsi sul piano del discorso (e non su quello dei fatti): giacché soltanto nel discorso sono possibili sia la deduzione delle conseguenze, vale a dire la posizione delle cose che mediante l'ipotesi si debbono spiegare come derivanti da questa, sia la verifica del loro accordo con l'ipotesi, cioè della capacità dell'ipotesi di darne conto. E si capisce altresì il motivo per cui una tale verifica, proprio perché deve accertare un accordo, deve cioè confrontare due istanze nei loro aspetti di convergenza e di divergenza, va compiuta «ponendo domande e dando risposte», come abbiamo sentito affermare da Platone a proposito delle «cose che sono costanti», le quali anche sotto questo profilo si confermano prefigurare le Idee, se non addirittura coincidere con esse.

Ora, se le conseguenze sono le cose stesse per dar conto delle quali si pone l'ipotesi, allora quanto sopra abbiamo rilevato, per un verso significa che sul piano del discorso è possibile verificare la capacità dell'ipotesi di spiegare quelle cose, pensate come sue conseguenze; dall'altro, offre un'indicazione di ordine metodologico, ossia che per dar conto di certi fenomeni occorre pensarli come conseguenza di una certa ipotesi e verificare se, posta questa, essi si accordano con essa, ossia ne sono realmente conseguenti. Va infine sottolineato che le ipotesi sono le Idee. Che esse siano state pensate da Platone in queste fattezze è esplicito in 100b 5, dove il filosofo precisa d'«aver ipotizzato che esistono un bello in sé e un buono in sé, un grande in sé e tutte le altre (determinazioni) (ὑποθέμενος εἶναι τι καλὸν αὐτὸ καὶ ἀγαθὸν καὶ μέγα καὶ τὰλλα πάντε)».

Ebbene, l'accordo delle cose (le conseguenze) con le Idee, ossia la capacità di queste seconde di dar conto delle prime, o — detto altrimenti ancora — la verità delle Idee nel loro fungere da causa dell'essere delle cose, sono verificati dal fatto che, «se c'è qualche altra cosa bella oltre il bello in sé (αὐτὸ τὸ καλόν), a causa di nient'altro (οὐδ' ἐν ἄλλο) (essa) è bella se non perché partecipa (μετέχει) di quel bello» (100c 5-6). Qui infatti viene esplicitato che l'essere le cose belle, belle, consegue al loro partecipare del bello in sé o Idea del bello: dunque che la conseguenza (il fatto che alcune cose sono belle) è in accordo con l'ipotesi (l'Idea del bello) che si è posta per darne conto; la quale, per parte sua, risulta comprovata nella verità dell'azione causante esercitata sulle cose belle. Istanza, questa, che si conferma e ulteriormente si precisa in un successivo rilievo col quale Platone indica altre due modalità della causazione esercitata dall'Idea del bello, aggiungendole a quella della partecipazione qui semplicemente allusa — e allargando con ciò, sia pure implicita-

5-6: ἡ ἐν τῇ φύσει (κλίνη)), che qualifica come «letto in sé», ossia come «ciò che è letto» e che dice essere unico (597c 3), di contro ai molti letti fabbricati dai falegnami, perché «fatto sorgere» «dal dio» (597d 1-3: ὁ θεὸς [...] ἔφυσεν). Questa insorgenza viene indicata da Platone anche con due verbi che inequivocabilmente indicano che si tratta di una vera e propria produzione: ἐπεργάσασθαι (597c 2) e soprattutto ἐποίησεν (597c 3). Per cui — ancorché non sia espressamente detto — è logico ritenere che, nel fabbricarlo, anche il dio abbia guardato all'Idea, così com'è del tutto congruo pensare che si tratta di un letto perfettamente rispondente a essa, come si può evincere dal carattere di unicità, che prima di ogni altro lo eguaglia all'Idea; un carattere che Platone riconosce essere dovuto sia alla volontà del dio, sia a una necessità (587c 1). Queste due prerogative della produzione e dell'assoluta rispondenza all'Idea permettono di dire che una tale sorta di letto naturale ha le fattezze dell'εἰκῶν: infatti, in quanto prodotto sul mo-

mente, l'ampiezza dell'accordo tra la conseguenza e l'ipotesi: «non qualcos'altro rende bella la cosa se non o la presenza, o la comunanza di quel bello (*scil.*, il bello in sé), o in qualche altro modo» (100d 4-6).

La conseguenza, dunque, s'accorda con l'ipotesi del bello ideale non soltanto in virtù del rapporto partecipativo, ma anche in virtù della presenza (παρουσία) di ciò che si ipotizza nelle cose o della sua comunanza (κοινωνία) con esse. E, ancor più radicalmente, in virtù del fatto che ciò che si ipotizza e i relativi rapporti di partecipazione, di presenza e di comunanza sono la sola causa della bellezza delle cose.

2) Quanto poi al denominarsi delle cose omonimamente alle Idee e all'essere tale omonima denominazione legata al fatto che le cose partecipano delle Idee, è decisivo il passo di *Fedone* 102b 1-2, nel quale Platone esplicitamente afferma che «esiste ciascuna delle Idee e le altre cose, partecipando (μεταβάλλοντα) di queste, derivano la denominazione (τὴν ὀνομασίαν ἵσχειν) da queste stesse». Qui, in particolare, va osservato che la relazione partecipativa, dalla quale dipende l'identica denominazione, non si esaurisce nel primo dei tre rapporti sopra menzionati, ossia nella partecipazione in senso specifico e tecnico, com'è chiaro dai termini usati da Platone per designare l'una e l'altra: μετέχειν per il partecipare in senso specifico e μεταλαμβάνειν per il generico partecipare. Essa si estende invece a tutti i tre suddetti rapporti e, più in generale, denota il semplice riferirsi delle cose alle Idee, in qualunque modo si determini tale riferimento. Ebbene, la denominazione omonima consegue a questa dipendenza.

Il metodo indicato in *Resp.*, 596a 5-7 coincide dunque con quello definito nel *Fedone* per indagare la vera causa delle cose, e per questo Platone sottolinea che si tratta di un metodo consueto (ἐκ τῆς εἰωθυίας μεθόδου), come abbiamo letto. Posta allora l'idea di imitazione, egli può affermare che il pittore è «imitatore di ciò di cui altri soggetti sono artigiani (*Resp.*, 597e 2: μιμητὴς οὐ ἑκείνοι δημιουργοί)» e che, in questo stesso modo, sono imitatori il tragediografo (*Resp.*, 597e 7) e, in generale, tutti i poeti (*Resp.*, 600e 4-5: πάντας τοὺς ποιητικούς μιμητάς); può cioè ascrivere la poesia e la pittura all'Idea di imitazione e, di conseguenza, attribuire a entrambe il nome di «imitazioni», parlando per l'appunto dell'una e dell'altra come di «arte imitativa» (*Resp.*, 603a 11), distinta da altre specie di arti (per esempio, dall'arte acquisitiva, di cui egli parla nel *Sofista*), in virtù del fatto che ognuna di esse partecipa dell'Idea.

dello dell'Idea ne è copia o immagine e in quanto simile in tutto e per tutto a essa è un'immagine massimamente vera¹³.

Qui interviene il secondo presupposto, costituito dall'essere le opere degli artigiani non «ciò che è, ma qualcosa che è tale quale ciò che è» (597a 4-5). Si tratta insomma di realtà che, pur mancando della pienezza ontologica propria del modello in rapporto a cui sono costruite, si configurano però in conformità a esso e secondo la medesima struttura, rispettandone la disposizione delle parti e le relative proporzioni: esattamente come nel *Cratilo* e nel *Sofista* abbiamo visto definirsi l'εἰκὼν. Anche in questo caso Platone non dice *ex professo* che esse sono copie o

13. Sotto questo profilo si deve concordare con il giudizio di fondo di HALLIWELL, *Aristotle's Poetics*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press; London, Gerald Duckworth & Co. 1986, pp. 118-119 secondo cui anche nella *Repubblica* è operante quella «concezione gerarchica» della mimesi, attestata dal *Timeo* e dalle *Leggi*, che, unitamente alla sua dimensione finalistica, costituisce, ad avviso dello studioso, «la chiave per la struttura del mondo e della realtà», giacché rappresenta sia l'istanza dottrinale che permette di porre sia che «l'eterno produce e plasma il mondo», sia, parallelamente, che «la mente umana può ascendere e aspirare nelle sue ricerche alla conoscenza». Per cui «anche il filosofo è impegnato nella mimesi, ma si tratta di una mimesi inferiore agli standards della mimesi divina». Sennonché entro questa concezione gerarchica e finalistica della mimesi, che chiaramente ne comporta una valutazione positiva da parte di Platone, lo studioso tende a risolvere o anche ad affievolire la discrepanza, che pur non manca di ritenere «enorme», rispetto al pesante giudizio di condanna della mimesi pittorica e poetica espresso da Platone nella *Repubblica*. «The enormous discrepancy between the two things — egli scrive — can to a considerable extent be explained by reference to the notion of a mimetic hierarchy which I have pointed out in the *Timaeus*. This notion also enables us to see how the philosophical and poetics types of mimesis in *Laws* 7 [...] can be placed within the larger Platonic perspective». Il che è pienamente condivisibile, in quanto la condanna della mimesi artistica è operata sulla base dell'avvaloramento dell'imitazione artigianale rispetto al modello delle Idee, e sotto questo profilo si può anche condividere il giudizio di una «gerarchia» delle mimesi. Ma poiché nella *Repubblica* non compare la dottrina secondo cui «the world is a *mimēma* of a model», né questa gerarchia funge qui da «chiave per la struttura della realtà», ossia da quadro complessivo per l'intelligibilità del mondo, essendo invece la «gerarchia» ristretta alle sole imitazioni degli artigiani e degli artisti, senza abbracciare anche l'imitazione cosmologica, che non funge perciò da cornice entro cui chiarire il significato della mimesi pittorica e poetica, né, di conseguenza, in tale gerarchia può essere accentuato il momento teologico, come invece sembra fare Halliwell, quando scrive che «mimesis carries an active philosophical and theological significance». Sotto questo profilo, stante che i piani gerarchici della mimesi coinvolti nel dialogo riguardano soltanto l'imitazione artigianale e artistica (dei pittori e dei poeti), con esclusione dell'imitazione cosmologica, non è condivisibile che nella *Repubblica* si può vedere l'«image of the philosopher-artist engaged in the mimesis of eternal truths» e che in questa stessa opera «the mimetic activities of painting and poetry are juxtaposed with the at least quasi-mimetic relation between the material world and eternal Forms». Donde la riserva anche sul giudizio secondo cui le posizioni assunte da Platone sulla mimesi nel *Timeo* e nelle *Leggi* non corrisponderebbero «purely» a un «late development» delle posizioni della *Repubblica*, giacché sarebbero già comprese in questo dialogo. Alla luce di quanto si è osservato parrebbe invece doversi dire che corrispondono a uno sviluppo.

immagini dell'idea, ma non v'è dubbio che la caratterizzazione sopraddetta, scandita dai concetti di produzione, di sguardo rivolto all'Idea come modello e di somiglianza a questa le qualifica inequivocabilmente come tali. Quanto al mancato uso del termine «immagine» a loro riguardo, così come di imitazione a proposito dell'arte che le pone in essere, la ragione va individuata nel fatto che il filosofo riserva questi nomi, pur loro acconci nell'accezione di εἰκόνες, alle opere pittoriche e poetiche e alle rispettive arti, venendo così in chiaro che in tutta questa sezione «imitazione» è usato nel significato peggiorativo di produzione di immagini che sono φαντάσματα. Sotto il profilo della conoscenza, ciò che s'è detto significa che la produzione dei manufatti artigianali non comporta la scienza della cosa, non richiede cioè che la si conosca nella sua verità, ma non per questo la si ignora del tutto; una conoscenza di essa le è pur sempre necessaria, ancorché attestata su quel grado infimo del sapere e su quelle vestigia del vero che sono la credenza (πίστις). Platone illustra il punto affermando che vi sono due arti (τέχναι) della cosa: l'arte di usarla (χρησομένη) e l'arte di fabbricarla (ποιησομένη). Chi pratica la prima deve possedere la scienza della cosa (601e 7-602a 1), perché soltanto in base a essa può conoscere quale suo impiego è buono e quale è cattivo, mentre a chi la costruisce basta avere una «retta fiducia» in ciò che dice chi la usa e ne possiede scienza (601e 7).

Ebbene, «riguardo alle cose che dipinge, siano esse belle e rette o no», il pittore non possiede né «scienza che derivi dall'usarle», perché gli oggetti dipinti non possono essere usati, né «retta opinione» (δόξαν ὀρθήν), perché per dipingerle non è necessario seguire i suggerimenti di chi ne ha conoscenza e lasciarsi perciò guidare dalle indicazioni del competente in ordine a quali loro aspetti rappresentare e in quali proporzioni (*Resp.*, 602a 3-6). Platone non parla a proposito del pittore di «retta fiducia» (ὀρθή πίστις), come per l'artigiano, ma di «retta opinione» (ὀρθή δόξα). Si tratta di un sottile gioco di pensiero che va messo in luce. È noto che la «fiducia» (πίστις) costituisce, assieme all'εἰκασία, un momento della δόξα. È ovvio allora che — mentre l'artigiano, lasciandosi guidare nella costruzione dei suoi manufatti da «retta fiducia» in chi ne conosce l'uso, opera secondo quel retto aspetto dell'opinione che è l'εἰκασία e conferisce perciò a essi il carattere di εἰκόνες — il pittore, non possedendo «retta opinione» di ciò che rappresenta, non possiede nessun grado o aspetto di essa: non possiede cioè né «retta fiducia» in chi ne conosce l'uso, né quella retta conoscenza doxastica costituita dall'εἰκασία. Egli ha sì opinione di ciò che dipinge, ma si tratta di un'opinione «non retta», tale cioè da portarlo a falsare le proporzioni tra le parti esistenti nel modello. Le sue rappresentazioni so-

no così mere apparenze prive di qualsiasi grado di verità, ossia puri φαντάσματα. In tal senso egli è un semplice «imitatore» (μιμητής), dove è chiaro che questo termine viene qui usato da Platone nel significato ristretto e peggiorativo di «produttore di sembianze», ossia di «immagini false»: di φαντάσματα, per l'appunto. Donde, come si diceva all'inizio, la lontananza dalla verità dell'arte imitativa (598b 6: πόρρω τοῦ ἀληθοῦς ἢ μιμητική ἐστίν).

Questa mancanza totale di conoscenza della cosa rappresentata, ossia questa totale mancanza di verità dell'imitazione, si manifesta nella disinvolta disponibilità del pittore a rappresentare ogni sorta di oggetti (598b 7: πάντα ἀπεργάζεται), a differenza dell'artigiano che, operando con competenza, interviene invece su un solo genere di realtà: sul presupposto che «un uomo che conosce tutti i mestieri e ogni altra nozione propria dei singoli specialisti, e tutto conosce più esaurientemente che chiunque altro» è un «incantatore, ossia un imitatore (γόνης καὶ μιμητής)» (598c 8-d 3).

Resta infine da comprendere di che cosa la mimesi pittorica è φάντασμα. Platone lo precisa affermando che il pittore è «imitatore di ciò di cui gli altri sono artigiani» (597e 2), vale a dire dei loro manufatti. Mentre dunque l'artigiano costruisce «guardando all'Idea», il pittore dipinge l'oggetto artigianale, ossia l'εἰκών dell'Idea, dovendosi già in questo vedere una prima ragione del non rispettare più le proporzioni reali della cosa. Quelle proporzioni che si trovano nell'Idea e che l'oggetto artigianale conserva ancora, ma, in quanto εἰκών, soltanto come impronta (τύπος), com'è detto nel *Cratilo*. In tal senso, il pittore è «imitatore della terza generazione a partire dalla natura (ὁ τοῦ τρίτου γεννήματος ἀπὸ τῆς φύσεως μιμητής)» (597e 3-4). Un'espressione che, pur chiara nel suo senso di fondo, risulta però non poco problematica là dove si voglia comprendere quale sia la «prima generazione». Non pare possa trattarsi dell'Idea, giacché l'Idea non ha generazione, mentre sembra più probabile che in essa si debba scorgere l'esemplare naturale e unico che il dio, come abbiamo letto, ἔφυσεν. Il che sembra trovare conferma nell'ulteriore affermazione del filosofo secondo la quale il pittore «intraprende a imitare ciascun oggetto in sé che si trova nella natura (ἐκείνο αὐτὸ ἐν τῇ φύσει ἕκαστον)» (598a 1-2). Difficile leggere quest'ultimo enunciato come se Platone volesse dire che il pittore rappresenta qualunque oggetto esistente in natura, come alberi, animali, pietre e uomini, perché questi non sono «oggetti in sé»; e parimenti è difficile individuare negli «oggetti in sé» le Idee, perché esse non sono «nella natura». Più consoni invece che il filosofo abbia pensato agli esemplari unici delle cose naturali, creati dal dio (l'esem-

plare della pietra, della pianta, dell'animale e dell'uomo), se questi crea in natura esemplari unici persino di oggetti come il letto. Se dunque gli esemplari unici e naturali costituiscono la prima «generazione» e la seconda è rappresentata dalle opere degli artigiani, le opere del pittore sono la «terza generazione». E con ciò è chiara la loro assoluta distanza dalle fattezze reali della cosa e, di conseguenza, la loro non verità.

Ebbene, le stesse prerogative dell'imitazione pittorica appartengono anche all'imitazione poetica. Anche il poeta, infatti, individuato paradigmaticamente nel compositore di tragedie (τραγωδιοποιός), è un «imitatore», nel significato negativo del termine che si è chiarito, essendo egli «terzo per natura a partire dal re e dalla verità (τρίτος τις ἀπὸ βασιλέως καὶ ἀληθείας πεφυκώς)» (597e 6-7). Espressione altrettanto e forse ancor più problematica della precedente e che comunque, se si individua nel re la divinità, appare in linea con essa, significando che nell'ordine naturale e progressivo delle cose, le imitazioni del poeta vengono dopo gli esemplari creati dal dio e i manufatti artigianali. Di conseguenza, anche le sue rappresentazioni sono del tutto prive di verità, e l'uguaglianza con i φαντάσματα della pittura è icasticamente espressa dal filosofo con l'affermazione — ripresa, come abbiamo visto, nel *Sofista* a proposito del pittore — secondo cui il poeta «con nomi e verbi spalma certi colori propri di ciascun genere di arti, non essendo egli conoscitore se non dell'imitare», giacché incanta col fascino del metro, del ritmo e dell'armonia (601a 4-8), ma né dice cose vere né è competente di ciò di cui parla.

II. LA POLEMICA ANTIPLATONICA E LA VERITÀ DELLA POESIA

Col rifiuto dell'Idea, cade l'istanza secondo cui la mimesi poetica, essendo imitazione di imitazione, produce puri φαντάσματα¹⁴. Aristotele rivendica la verità della poesia, e la relativa prova si rinviene là dove, per spiegarne l'origine, indica due cause: il fatto cioè che la tendenza a imitare è connaturata all'uomo e il piacere che esso produce (*Poet.*, 1448b 4-19).

La circostanza è sintomatica circa il carattere scientifico dell'indagine. La ricerca aitiologica, infatti, è propria della scienza, com'è chia-

14. Sulla contrapposizione a Platone quale «metodo» di lettura della *Poetica* si è espresso S. H. BUTCHER, *Aristotle's theory of poetry and fine art*, rist. alla 2ª ed., New York-Dover 1951, nel primo capitolo (*Arte e natura*).

ro dalla definizione di essa (ἐπιστήμη) quale «sapere causale» che compare in *An. po.*, 71b 9-12 e in *Metaph.*, 981a 28-30¹⁵. Ma ciò che in questo momento interessa sottolineare è che con l'addurre l'una e l'altra causa Aristotele assegna alla poesia natura conoscitiva, e il fine della conoscenza è raggiungere la verità. La poesia infatti, dice lo Stagirita nell'enunciare la prima causa, si origina perché è una forma di imitazione e

l'imitare è connaturato agli uomini fin da bambini, e per questo (essi) differiscono dagli altri animali, dal momento che (l'uomo) è un (animale) massimamente incline a imitare e si procura i primi insegnamenti per mezzo dell'imitazione (*Poet.*, 1448b 5-8)¹⁶.

L'imitazione costituisce dunque il primo modo di acquisire conoscenza, e poiché il conoscere è aspirazione naturale di ogni uomo, come lo Stagirita dichiara all'esordio del primo libro della *Metafisica*¹⁷, per questo la tendenza a imitare gli è connaturata (σύμφυτον), s'inscrive cioè nella sua stessa φύσις. Rilievo che ribadisce quanto Aristotele afferma all'inizio del passo, dove sottolinea che entrambe le ragioni per cui sorge la poesia sono «naturali (φυσικά)». Ora, se la poesia è una forma di imitazione e l'imitazione è il primo modo del conoscere, è chiaro che la poesia esprime una conoscenza¹⁸ ed è perciò rilevante in

15. Nel primo di questi due passi, infatti, Aristotele afferma che «crediamo di conoscere (ἐπιστασθαι) ogni cosa in senso assoluto — però non nella maniera sofistica, cioè in maniera accidentale — quando crediamo di conoscere la causa (αἰτίαν) per la quale la cosa è (dal momento che di ogni cosa vi è una causa) e non può capitare che essa sia in altro modo». Nel secondo il filosofo distingue coloro che conoscono scientificamente rispetto a coloro che hanno soltanto esperienza sulla base del fatto che questi ultimi «sanno sì il “che”, ma non sanno il “perché”», mentre i primi «conoscono anche il “perché” e la causa (τὸ διότι καὶ τὴν αἰτίαν)».

16. Circa il valore della causale ὅτι ... πρώτως cfr. la nota n. 22 al testo.

17. *Metaph.*, 980a 1: «tutti gli uomini aspirano per natura al sapere (πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται)».

18. Questa dimensione cognitiva della poesia è fortemente accentuata da L. GOLDEN, *Aristotle on tragic and comic mimesis*, American Classical Studies, 29, Atlanta, Scholars Press 1992, pp. 64 sgg. Essa è posta in luce, pur nel quadro di esegesi tra loro assai differenti, anche da H. WAGNER, *Katharsis in der aristotelischen Tragödiendefinition*, «Grazer Beiträge» 11 (1984), pp. 67-87; rist. in AA.VV., *Die aristotelische Katharsis. Dokumente ihrer Deutung im 19 und 20 Jahrhundert*, a cura di K. Luserke, Hildesheim 1991, pp. 423-443, da HALLIWELL, *Aristotle's Poetics*, cit., pp. 109 sgg., da J. LEAR, *Katharsis*, «Phronesis» 33 (1988), pp. 297-326; rist. in AA.VV., *Essays on Aristotle's Poetics*, a cura di Amélie Oksenberg Rorty, Princeton, Princeton University Press 1992, pp. 315-340, da M. NUSSBAUM, *The fragility of goodness. Luck and ethics in greek tragedy and philosophy*, Cambridge 1986, tr. it., Bologna 1998, pp. 45 sgg., da E. S. BELFIORE, *Tragic pleasures: Aristotle on plot and emotion*, Princeton, Princeton University Press 1992, pp. 26 sgg. e da P. L. DONINI, in ARISTOTELE, *Opere*, vol. 10: *Retorica e Poetica*, traduzione di M. Valgimigli, nuova edizione con Introduzione e note di Pier Luigi Donini, Roma-

ordine al tipo di verità che, come ogni acquisizione del sapere, anch'essa permette di raggiungere. Ma proprio questo significa che la poesia col suo dire imitativo offre contenuti autenticamente conoscitivi ed enuncia verità, secondo una caratterizzazione che è l'esatto contrario di quella per la quale essa è produzione di meri φαντάσματα¹⁹. Occorre soltanto determinare che genere di conoscenze fa acquisire e qual è il vero che strutturalmente le compete.

Come seconda causa dell'origine della mimesi poetica Aristotele indica il piacere di imitare, e anche per questa strada la poesia si riporta al conoscere e alla verità.

10 Per altro verso, il fatto che tutti provano piacere per gli oggetti raffigurati²⁰. Ne è segno ciò che succede nel caso delle opere. Infatti, proviamo piacere vedendo le immagini, eseguite il più esattamente possibile, di quelle cose che in se stesse guardiamo con senso di dolore: per esempio, le forme delle fiere più spregevoli e dei cadaveri. Causa di ciò è che apprendere è la cosa più piacevole non soltanto per i filosofi, ma, parimenti, anche per gli altri (uomini); però ne partecipano poco. Per questo motivo, infatti, provano piacere vedendo le immagini, perché nel guardarle capita che imparino e argomentino che cos'è ciascuna cosa: per esempio, che costui è quella persona. Ché, se capiti di non averla vista precedentemente, non produrrà il piacere in quanto oggetto raffigurato, ma in virtù della (sua) esecuzione, o del colore, o di un'altra causa di questo genere (*Poet.*, 1448b 8-19)²¹.

Bari 1997. *Introduzione*, pp. XXXIV-XXXV; tuttavia questi studiosi sottolineano come la poesia rivesta per Aristotele, oltre una tale dimensione conoscitiva, anche una forte rilevanza emozionale.

19. Dissento perciò da P. WOODRUFF, *Aristotle on mimesis*, in AA.VV., *Essays in Aristotle's Poetics*, edited by Amélie Oksenberg Rorty, Princeton University Press 1992, per il quale, poiché la mimesi assume in Platone due significati connessi alla poesia, quello cioè di «interpretazione», vale a dire di assomigliare a qualcun altro nella voce o nell'aspetto, e quello di «produzione di immagini», mentre Aristotele usa il termine «mimesi» in una sfera ben più ampia di accezioni (in riferimento anche alla musica, alla pittura e alla danza), al fondo delle quali essa si presenta però come «inganno funzionale benefico», ossia come effetto che inganna sì le emozioni, ma non anche il soggetto (al modo in cui la medicina produce la salute intervenendo con mezzi non naturali là dove la natura non riesce a raggiungere questo risultato, così la mimesi poetica mira a ottenere un risultato che in genere si raggiunge con altri mezzi), e inganna senza procurare un danno (al modo in cui certi insetti presentano gli stessi disegni degli insetti velenosi e grazie a essi spaventano gli eventuali predatori, ma senza danneggiarli), la definizione della mimesi in Aristotele non è guidata dall'esigenza di confrontarsi con la dottrina platonica del III e del X libro della *Repubblica*, anzi, prescinde da questo confronto.

20. Circa il valore di μίμημα, cfr. la nota n. 23 del testo.

21. Identici rilievi Aristotele svolge anche in *Rh.*, 1371b 4-10 («poiché tanto l'apprendere che l'ammirare sono una cosa piacevole, anche queste sono necessariamente piacevoli: per esempio, ciò che imita, come la pittura e la scultura e la poesia; e tutto ciò che sia stato imitato bene, anche se la cosa che si è imitata non sia in se stessa piacevole. Infatti, non di questo ci si rallegra, ma ha luogo un sillogismo:

Il piacere di fronte a un'immagine è dunque il piacere di poter «imparare e argomentare (μανθάνειν καὶ συλλογίζεσθαι) che cos'è» l'oggetto raffigurato. Non si tratta pertanto di un piacere estetico, del tutto estraneo all'interesse del filosofo, come inequivocabilmente risulta dal rilievo che lo distingue dal piacere suscitato da una figura perfettamente eseguita o dallo spicco del suo colore²², ma si tratta di un piacere conoscitivo²³. Tanto che, precisa Aristotele, se la cosa raffigurata non

che cioè questa cosa è quest'altra, per cui avviene di apprendere alcunché») e in *De part. anim.*, 645a 7-15 («rimane da parlare della natura animale, non trascurando possibilmente nulla, né delle cose meno ragguardevoli né di quelle assai ragguardevoli. E infatti nelle cose sgradevoli alla sensazione, ugualmente la natura che (le) ha prodotte presenta per la ricerca piaceri straordinari a coloro che sono in grado di conoscerne le cause e ai filosofi per natura. Giacché sarebbe irragionevole e assurdo se gioissimo nel vedere le raffigurazioni di queste cose, perché consideriamo insieme l'arte che (le) ha prodotte, come la pittura o la scultura, ma non amassimo di più lo studio del loro costituirsi per natura, essendo in grado di riconoscere le cause»). Un'accurata analisi di questi due passi in ordine ai due tipi di piacere può vedersi in HALLIWELL, *Aristotle's Poetics*, cit., pp. 73-77. Riguardo all'ultimo, in particolare, lo studioso rileva che, «although this passage is explicit on the reason for philosophical pleasure (the understanding of causes), it leaves that of art less than clear; but given its analogy between art and nature [...] it may not be unreasonable to infer a kind of cognition of causes in the pleasure derived from mimetic works too» (p. 74). Più drasticamente, circa l'identificazione del piacere della mimesi poetica con la conoscenza delle cause, si è espresso L. GOLDEN, *Aristotle on tragic and comic mimesis*, cit., p. 65 (e nota n. 16). Differenti interpretazioni del passo del *De partibus animalium* sono state date da J. LEAR, *Katharsis*, «Phronesis» 33 (1988), pp. 297-326; rist. in AA.VV., *Essays on Aristotle's Poetics*, a cura di Amélie Oksenberg Rorty, Princeton, Princeton University Press 1992, p. 322 e da E. BELFIORE, *Tragic pleasures*, cit., pp. 68-70.

22. La distinzione tra i due tipi di piacere è particolarmente messa in luce da DONINI, *op. cit.*, p. XXXV: «In 4, 1448b 10-19 — rimarca per l'appunto lo studioso — si distingue il piacere fondato sulla mimesi pittorica di oggetti anche spiacevolissimi alla vista da un piacere non più legato all'imitazione che si potrebbe ottenere sempre dalla visione del medesimo oggetto dipinto; funge da criterio di distinzione fra i due tipi di piacere la condizione cui è sottoposto il primo [...]. Infatti, ci sarà stata una previa visione diretta dell'oggetto rappresentato, mentre nel secondo tipo di piacere non «si sarà veduto prima in natura l'originale». Pur mantenendo ferma questa basilare distinzione, Donini ritiene tuttavia che «non è poi inevitabile indurre da queste linee [*scil.* dal passo riferito nel testo] che i due tipi di piacere che Aristotele ammetteva fossero del tutto inconciliabili. Chi non avesse mai visto un barbaro orientale non avrebbe forse potuto apprezzarne il ritratto in quanto mimesi; ma non è invece detto che chi poteva ammirarlo in quanto tale non l'avrebbe più apprezzato anche per la vivacità dei colori, la finezza dell'esecuzione ecc.».

23. HALLIWELL, *Aristotle's Poetics*, cit., pp. 63-68, dopo aver elencato tutti i passi in cui nella *Poetica* è espressamente a tema il piacere, distingue, oltre i due suddetti, anche un terzo «livello o tipo di piacere estetico», consistente nella fruizione offerta dall'apparato scenico («enjoyment of theatrical spectacle, *opsis*, by which Aristotle probably means chiefly the visual presentation of the actors»), ancorché subito lo studioso riconosca che si tratta di un piacere «inessential and potentially inappropriate», dal momento che «*opsis* is not even a feature of all the poetry, but only of dramatic poetry in performance» (p. 66). Sulla natura conoscitiva e unicamente conoscitiva del piacere della mimesi poetica ha posto particolarmente

sia stata vista in precedenza e ora venga riconosciuta²⁴, l'eccellenza artistica nella farcitura dell'effigie non produce questo tipo di fruizione edonistica. Anche il carattere naturale di questo piacere arrecato dall'imitare non coincide con l'innata tendenza dell'uomo, anzi, di ogni essere vivente a ricercare l'ἡδονή, secondo quanto il filosofo afferma in *Eth. nic.*, X, 2. Quest'ultima riguarda infatti il piacere nella sua generalità, mentre dal passo si evince che il piacere cui fa riferimento Aristotele ha lineamenti ben precisi che lo riportano al conoscere²⁵. Lo

l'accento GOLDEN, *Aristotle on tragic and comic mimesis*, cit., pp. 64-65. «The pleasure provided through *mimesis* — scrive opportunamente lo studioso — must be [...] intellectual pleasure» (p. 64). Qualche riga più oltre egli acutamente sottolinea che «tragedy and comedy (and all forms of artistic *mimesis*) do not give us pleasure because of the subject matter they represent but because of their nature as *mimesis*, offering us the intellectual pleasure of learning and inference». Altrettanto opportunamente pone in chiaro che il carattere conoscitivo del piacere poetico, poiché appartiene alla mimesi in quanto tale, non è condizionato dall'oggetto dell'imitazione e per questo è comune sia alla tragedia che alla commedia. Dopo aver affermato che «the ultimate success of tragic and comic *mimesis*, and indeed of all *mimesis* in general, must be judged on its effectiveness in creating this learning experience», egli chiarisce che, di conseguenza, «differences in subject matter and characterisation, for example between tragedy and comedy, do not alter the fact that intellectual pleasure is the ultimate goal of both genres, but these differences evoke contrasting emotional responses because the object of the *mimesis* in each case is radically different» (p. 65). Golden connette tuttavia la natura cognitiva del piacere prodotto dalla poesia alla tesi secondo cui questa è conoscenza delle cause universali dell'azione umana («poetry is an art that reveals universal causes of human action and thus necessarily provides us with intellectual pleasure»), e tale aspetto della sua puntualizzazione non pare accettabile: nella misura in cui, come vedremo, l'universale colto dalla poesia non sono «le cause» dell'agire. Sul carattere «innanzitutto cognitivo e intellettuale» del piacere mimetico e, in specie, della tragedia insiste anche DONINI, *Introduzione*, p. XXXIV e pp. XXXVIII-XL.

24. Quest'aspetto è ben spiegato da R. DUPONT-ROC e J. LALLOT, *Aristote, La Poétique*, Paris 1980 nel commento al passo. «Le plaisir — scrive lo studioso — propre à la reconnaissance tient précisément au fait que le tableau n'est pas la réplique exacte de l'objet: le spectacle d'un deuxième objet identique au premier ne pourrait procurer que la même impression que lui (agréable, désagréable, indifférente, selon le cas). Au contraire le tableau, qui abstrait du modèle de la forme propre, sollicite les facultés de raisonnement (*sylogizesthai*) et procure, dans la reconnaissance, le plaisir de découverte qui est simultanément plaisir d'étonnement (*thaumazein*) et plaisir d'apprendre (*manthanein*)».

25. L'unità complessiva del rilievo aristotelico concernente la naturalità della tendenza a imitare e il piacere che l'imitare produce, l'uno e l'altro aspetto incentrati sulla dimensione conoscitiva, è stata adeguatamente posta in luce da GOLDEN, *op. cit.*, p. 71, in questi termini: «These stipulations are (1) that the *mimesis* has its roots in our very nature as human beings; (2) that we human beings essentially differ from animals because we are the most imitative of all creatures; (3) that our earliest learning takes place through *mimesis*; and (4) that all human beings take pleasure in *mimesis*. Aristotle emphasizes that the essential reason for the pleasure we take in all forms of *mimesis* is that act of learning is not only most pleasant to philosophers but to all other human beings as well, even though their share in it is more limited». Donde la conseguenza che non soltanto il piacere della mimesi tragica, ma anche

comprova l'affermazione che non solamente per i filosofi, ma per ogni uomo « apprendere è la cosa più piacevole (μανθάνειν ... ἡδιστον) »²⁶. Si tratta dunque di quel piacere universale per la conoscenza che è iscritto nella natura di tutti gli uomini e che nasce da quel naturale desiderio di sapere di cui parla l'esordio della *Metafisica* sopra richiamato²⁷. E poco importa che il piacere conoscitivo dell'imitazione debba individuarsi in quello che prova il facitore dell'opera d'arte o in quello di cui fruisce chi la guarda²⁸.

III. POESIA E CONOSCENZA DEL VERISIMILE

1. *La poesia e il possibile*

Accertato che la poesia, in quanto imitazione, è un modo del conoscere e che per questo enuncia verità, occorre determinare che cosa fa conoscere, vale a dire qual è il suo oggetto e che genere di verità le compete. Aristotele chiarisce il punto precisando che compito del poeta (τοῦ ποιητοῦ ἔργον) non è dire « le cose che sono avvenute (τὰ γυνόμενα) », bensì le cose « quali sarebbero potute avvenire (οἷα ἂν γένοιτο) » (*Poet.*, 1451a 36-37); ossia, che l'oggetto della poesia non è il reale, ma il possibile, colto o sotto il profilo della necessità che lega le situazioni e gli accadimenti ipotizzabili o sotto il profilo della verisimiglianza²⁹. Indi afferma che questo possibile secondo necessità o verisi-

quello della mimesi comica risiede, in quanto piacere dell'imitare, in una dimensione conoscitiva (« the essential pleasure of comic *mimesis*, like the essential pleasure of tragic *mimesis*, must lie in the intellectually illuminating process of "learning and inference" »).

26. Non posso perciò concordare con D. W. LUCAS, *Aristotle, Poetics*, 2^a ed., Oxford, Clarendon Press 1972, pp. 72-73 là dove, nel commento a *Poet.*, 1448b 13, solleva talune perplessità nel riconoscere il carattere cognitivo della mimesi aristotelicamente concepita — quantunque riconosca che molte ragioni portano ad affermare questo carattere.

27. Nota n. 17.

28. Cfr. ARISTOTELE, *Poetica*, a cura di D. PESCE, Milano 1995, p. 149, nota n. 50.

29. Sul concetto di necessità che opera nella concezione aristotelica della tragedia e, in generale, nella *Poetica*, ha fornito un eccellente chiarimento D. FREDE, *Necessity, change and « what happens for the most part » in Aristotle's Poetics*, in AA.VV., *Essays on Aristotle's Poetics*, a cura di Amélie Oksenberg Rorty, Princeton, Princeton University Press 1992. La studiosa rileva innanzitutto che, dei quattro sensi di necessità presentati in *Metaph.*, V, 5 (1. ciò che non può essere altrimenti, 2. la necessità della forza bruta, 3. la necessità apodittica, 4. la necessità ipotetica), gli ultimi tre non si confanno alla connessione degli eventi che concorrono a costituire il momento tragico: certamente non la forza bruta, ma neanche la necessità apodittica, essendo altamente improbabile che Aristotele assuma « either a compulsory or a

miglianza è un universale. Uno dei problemi esegetici fondamentali riguarda la determinazione del nesso tra queste prerogative dell'oggetto poetico.

L'attribuzione del possibile alla poesia da un lato è istanza che la distingue dalla storia (*Poet.*, 1451a 38-b 5). La menzione degli scritti di Erodoto rende inequivocabile la circostanza che « storia » (ἱστορία) è qui da intendersi nel significato di *scriptura rerum gestarum*³⁰. Ma è probabile che il termine sia stato usato da Aristotele anche in riferimento al significato più ampio con cui esso compare nei suoi scritti, innanzitutto quelli biologici, e denoti perciò la « descrizione ». Sotto questo profilo la narrazione poetica, a differenza di quella dello storico, non deve essere descrittiva dei fatti cui si applica, ma, per l'appunto, coglierli e presentarli, ossia farli conoscere, nell'aspetto della loro possibilità. Dove « possibilità », opposta a « descrizione », riporta alla distanza dalle cose così come sono avvenute, che invece esprimono il reale. S'inscrive in quest'ordine di considerazioni il rilievo secondo cui « lo

sylogistically derived necessity for the coherence of drama » (p. 199). Non resta pertanto che « ciò che non può essere diversamente ». La sua applicazione allo sviluppo del racconto tragico induce a fissare lo sguardo sulla determinazione che ne mitiga la portata, il « or for the most part (*hos epì tò polu*) » (p. 199). Ora, questo tipo di connessione dei fatti dipende dal contesto delle vicende, e Aristotele ne sottolinea tanto il carattere di « almost necessity » quanto quello per il quale esse costituiscono qualcosa che può essere in altro modo ed è perciò contingente. Donde l'apparente contraddizione, dovuta all'ambiguità di « what happens for the most part ». Una tale ambiguità risulta in particolare là dove Aristotele assume l'« usuale » come una sottoclasse del contingente in questa modalità logica (p. 200). Si tratta di vedere in che senso la sequenza degli eventi nella tragedia può essere detta necessaria o *almost necessary*. L'autrice pone in chiaro che la spiegazione può raggiungersi se si considera che la necessità o la *almost necessity* riguardano la sfera delle azioni umane, dal momento che la « praxis is the main element in Aristotle's discussion of the coherence of tragedy » (p. 202). La studiosa mostra quindi che tale necessità coincide col meccanismo psicologico teleologicamente determinato (teleologically determined psychological determinism): « necessity in a more relaxed sense is also attributable to the condition of human actions. This is due not only to the fact that he regards man as part of nature, and that natural teleology works in human nature as well as in that of animals, plants and other natural substances. Even the specifically human, the field of morality, has a deterministic character, for Aristotle. Although he does not speak explicitly about necessity in this connection, a necessity of human actions emerges within the *causal structure* that he assumes for human activities in his ethical sense. Any decision is determined by the agent's inner moral disposition. Once a person has acquired his/her character, the disposition to choose a certain kind of mean between two extremes will be fixed. The person will find this or that possibility attractive or unattractive, will make the corresponding choices, and will use his/her practical reason to figure out the right means to put then into action », giacché « nothing from outside interferes » (p. 203).

30. C. GALLAVOTTI, *Aristotele. Dell'arte poetica*, Fondazione Lorenzo Valla, Milano, Mondadori 1974, pp. 144-145: « Aristotele intende *historia* nel senso originario di informazione sui fatti accaduti, in quanto avvenimenti di cronaca, e non nel senso di storiografia o critica storica ».

storico e il poeta non differiscono per il fatto di dire cose in versi o non in versi (ché, gli <scritti> di Erodoto si potrebbero mettere in versi, ma per nulla di meno si tratterebbe di una certa storia, con versi o senza versi)» (*Poet.*, 1451b 38-b 4). Ora, se la poesia ha a oggetto i fatti quali sarebbero potuti accadere e, in quanto imitazione³¹, fa conoscere ciò di cui dice, allora sua la verità risiede nel far conoscere la possibilità degli eventi. Più in generale, la possibilità è la verità dell'imitazione poetica. La distanza dalla verità dal platonico εἶκὼν è lampante. Questo è una realtà ontologicamente depotenziata rispetto al modello (essendo «seconda generazione» dopo il letto naturale e unico prodotto dal dio) e la conoscenza che offre degrada rispetto alla conoscenza del modello, collocandosi sul piano della δόξα. Per contro, la verità dell'imitazione aristotelicamente intesa risiede nella capacità di mostrare l'ambito delle possibilità della cosa. Insomma, la poesia è vera non perché raggiunge il livello del platonico εἶκὼν, come se si fosse riscattata dall'ordine dei παντάσμετα e avesse per così dire alzato di un grado il suo posto nella progressione «dal re e dalla verità»; ma perché è conoscenza del possibile.

Da un altro lato, se l'ambito della poesia sono le possibilità dell'evento, la verità del suo dire è altra dalla verità filosofica e scientifica. Occorre subito precisare che anche le scienze e la filosofia — la quale peraltro è essa stessa scienza per il tipo di indagine che pone in atto, pur distinguendosi dalle scienze particolari per il fatto di indagare l'essere in totalità, laddove ciascuna singola scienza indaga un determinato genere di enti — annoverano il possibile nello spettro delle loro indagini. La filosofia prima studia il possibile non soltanto sotto il profilo della potenza (*Metaph.*, IX, 1-9), giacché la potenza definisce uno dei significati dell'essere (*Metaph.*, 1017a 35-b 1; 1051a 35) e la filosofia prima indaga l'essere in quanto essere (*Metaph.*, 1003a 21), ma, in stretta relazione con l'analisi dei molteplici significati di potenza (δύναμις), essa studia (*Metaph.*, V, 14) anche quelli in cui si dicono le «cose possibili in senso non potenziale», che individua in «ciò che non necessariamente significa il falso» — determinazione che si verifica «quando non sia necessario che il contrario sia falso» —, nell'«essere vero» e in «ciò che è in grado di essere vero» (*Metaph.*, 1020a 30-33).

31. Anzi, proprio questo, prima ancora della distinzione dalla storia (che ne è una conseguenza), è ciò che fondamentalmente ed essenzialmente qualifica la poesia, e solo in misura minore l'essere scritta in versi. Cfr. *Poet.*, 1451b 27-29: «il poeta deve essere maggiormente facitore di racconti che di versi, in quanto è poeta rispetto all'imitazione». Si noti la doppia valenza del termine ποιητής, qui volutamente usato sia nel significato di poeta che in quello di facitore.

Tra le filosofie seconde, la fisica indaga il possibile innanzitutto sotto il profilo della potenza, giacché essa si occupa della realtà in movimento e la potenza è principio di movimento. E come la fisica, così fanno anche le scienze biologiche, alle cui indagini la fisica funge in un certo senso da introduzione. Anche la matematica prende in considerazione il possibile in quanto potenza, ancorché soltanto in senso metaforico (*Metaph.*, 1019a 33-34: «la potenza presente in geometria si dice secondo metafora»). Quanto infine alle scienze pratiche e poietiche, la possibilità nel significato di contingenza definisce il modo d'essere dei generi di cose intorno a cui l'una e l'altra rispettivamente vertono: quelle cioè che sono oggetto d'azione (τὰ πρακτὰ) e quelle passibili di produzione fabbrile (τὰ τέχνη ὄντα), entrambe caratterizzate dal «poter essere diversamente da come sono».

Sennonché, ove le scienze e la filosofia enunciano giudizi sulle cose possibili, questi sono veri se adeguano lo stato delle cose di cui dicono: ché, anche per quest'ordine di cose è vero l'asserto che dice come esse «possono» effettivamente essere o non essere, mentre è falso quello che dice in modo contrario. Per esempio, è vero l'asserto che il pezzo di legno può diventare l'effigie di Ermete (*Metaph.*, 1048a 32-33) o che l'uomo può essere seduto (*Metaph.*, 1019b 29), mentre sarebbe falso quello che negasse, perché in entrambi i casi «non è necessario che il contrario sia falso» (*Metaph.*, 1019b 28-29), ossia perché nell'uno e nell'altro caso l'asserto adegua nell'ordine della possibilità lo stato della cosa. Vigge cioè per i giudizi delle scienze e della filosofia sulle cose possibili lo statuto che in *Metaph.*, IX, 10 Aristotele definisce a proposito degli enti composti (σύνθετα) — per essi soltanto si può infatti istituire il confronto con l'oggetto della poesia — che «possono (ἐνδέχεται) essere nei due modi contrari», vale a dire uniti o separati: «la medesima opinione diventa vera e falsa e (così) il discorso stesso; è cioè possibile (ἐνδέχεται) che talora dica il vero e talora dica il falso» (*Metaph.*, 1051b 9-15). Ossia: poiché l'essere delle cose composte e possibili, sia nel significato della contingenza, sia negli altri significati della possibilità che sopra abbiamo richiamato, consiste nell'essere unite le determinazioni di cui esse si compongono e nel formare un'unità³², l'opinione (δόξα) secondo cui tali determinazioni sono unite è vera (ἀληθής) e il giudizio (λόγος) che le dica unite dice il vero (ἀληθεύει)³³.

32. *Metaph.*, 1051b 11-12: «infatti l'essere consiste nell'essere unito, vale a dire nell'essere un uno».

33. Per esempio, per stare all'illustrazione con la quale San Tommaso (p. 456b, § 1899) esplica il passo, poiché l'essere di un cavallo che corre consiste nell'essere uniti il cavallo e il correre, l'opinione (δόξα) per la quale il cavallo corre (che unisca

Ma poiché si tratta di cose possibili e che come tali possono anche non essere, ossia vedere separate le determinazioni di cui si compongono (giacché per esse « il non essere consiste nel non essere unito, vale a dire nell'essere più cose » [*Metaph.*, 1051b 12-13]), al realizzarsi di questa eventualità la predetta opinione « diventa falsa » (γίγνεται ψευδής) e il predetto giudizio « dice il falso » (ψεύδεται)³⁴. In merito, dunque, alle cose possibili e composte la medesima opinione può « diventare vera e falsa » e il medesimo giudizio « talora dice il vero e talora il falso ». Tale per l'appunto lo statuto della verità filosofica e scientifica sulle cose possibili.

Ma ciò che dice la poesia non diventa ora vero e ora falso a seconda che i fatti di cui parla, potendo sia essere che non essere, vedere cioè unite o disgiunte le determinazioni circostanziali in cui si svolgono, realizzino l'una o l'altra possibilità. Non si sta affermando che il racconto del poeta non diventa vero e falso a seconda che le determinazioni circostanziali che egli rappresenta, potendo sia essere unite che disunite, adeguino quelle secondo cui l'evento storico o della leggenda, che è anch'esso un possibile, si è verificato o si narra che si sia verificato. Affermare questo corrisponderebbe ancora a far ricadere il racconto del poeta su quella necessità di dire le cose così come sono state o è tramandato che siano accadute, che Aristotele categoricamente nega: non soltanto in ordine alle cose che sono storicamente accadute, ma in ordine altresì a quelle narrate dal mito, dalla cui corrispondenza il poeta deve svincolarsi. Lo Stagirita lo sottolinea a chiare lettere: « non bisogna cercare di attenersi in ogni modo ai racconti tramandati, intorno ai quali vertono le tragedie » (*Poet.*, 1451b 23-25). E porta il caso di talune opere tragiche in cui « uno o due fanno parte dei nomi conosciuti, mentre gli altri sono inventati; in altre poi non ve n'è nessuno », citando l'esempio dell'*Anteo* di Agatone, una tragedia nella quale « sono in pari modo inventati i fatti e i nomi » ma che « non di meno piace » (*Poet.*, 1451a 19-23)³⁵. Si afferma invece che, a differenza dei giudizi della filosofia e delle scienze sulle cose possibili, il racconto del poeta

cioè i due termini) è vera (ἀληθής) e il giudizio (λόγος) che predichi il correre del cavallo dice il vero (ἀληθεύει).

34. Nell'esempio, all'arrestarsi del cavallo l'opinione che esso corra e il giudizio che corre diventano falsi.

35. Poiché di essa non sappiamo nulla e, anzi, questa di Aristotele è l'unica testimonianza in proposito, possiamo esemplificare con un caso noto: non si sta affermando che il racconto del poeta che canti l'uccisione della madre a opera di Oreste non diventa vero o falso a seconda che quell'evento, che gravita nell'ordine del possibile, sia o non sia accaduto, nella storia o nella leggenda, e si sia o no prodotto secondo le medesime circostanze nelle quali il poeta lo canta.

non può mai essere falso quanto all'unire o al disunire le possibili determinazioni circostanziali su cui si costruisce. E non soltanto rispetto alla storia o alla leggenda, ma in assoluto. Ossia, nessuna unione o disunione, in assoluto, dell'intero ventaglio delle circostanze con cui può costruirsi il racconto del poeta lo qualifica come falso. Esso al contrario è sempre vero. Potrà essere ben costruito o costruito maldestramente, e l'una e l'altra cosa in misura maggiore o minore (e l'arte poetica sovviene in proposito al poeta e ne valuta l'operato), ma falso mai³⁶. Ecco la differenza strutturale tra il giudizio del filosofo e dello scienziato, da una parte, e il dire del poeta, dall'altra, sulle cose possibili.

Ma se intorno alle possibili il dire del poeta sottostà a un differente statuto rispetto al giudizio del filosofo e dello scienziato, e l'uno e gli altri sono veri perché fanno conoscere le cose che hanno a oggetto, è chiaro che la verità dell'uno e degli altri assume modalità anch'esse diverse. Ossia: entrambi i tipi di enunciazione sono veri, ma secondo un diverso senso del vero. E che il vero non si dica in un solo senso, ma in più sensi, risulta dal fatto stesso di estendersi, come l'uno, per la stessa ampiezza dell'essere e di convertirsi con esso; ond'è che, come l'essere si dice in molti sensi (*Metaph.*, 1003a 33), così anche il vero³⁷. Ebbene, nella molteplicità dei sensi del vero, uno è il verisimile (εἰκός), che Aristotele attribuisce alla poesia. Esso è il vero della poesia³⁸.

2. Il possibile e il verisimile

Che la verità della poesia sia il verisimile, non significa che essa raggiunge una verità degradata e di rango inferiore, ma che adegua il

36. Così, potendo Oreste uccidere la madre o per soffocamento, o col pugnale e così via, ancora: o dentro la casa, o fuori di essa, o sull'atrio, la scelta del poeta di connettere l'atto matricida all'una o all'altra di queste possibilità determina la qualità del racconto, conformemente a certe regole tecniche per le quali esso risulta ben fatto o inadeguato, ma non lo determina in ordine alla falsità.

37. Una lampante conferma della multivocità del vero si trova, del resto, nello stesso *Metaph.*, IX, 10, dove lo Stagirita mette in luce che altra è la verità che concerne gli enti composti, la quale, come abbiamo visto, consiste nel dire unito ciò che è unito e diviso ciò che è diviso e che ha per contrario il falso, espresso dal dire unito ciò che è diviso e diviso ciò che è unito, e altra è la verità relativa agli enti incomposti o semplici (ἀσύνθετα), che consiste invece in un «toccare» (θίγγειν, θιγγάνειν) e il cui contrario è l'ignorare (ἄγνοειν) (*Metaph.*, 1051b 17-30).

38. In questo senso concordo sostanzialmente col rilievo di Gallavotti secondo cui «la poesia costruisce il vero perché attinge al possibile e al verisimile e quindi al necessario» (*op. cit.*, p. 145), anche se occorre precisare il rapporto tra i tre concetti e, in specie, chiarire filosoficamente che relazione sussiste, da un lato, tra il possibile quale materia della poesia e il verisimile, dall'altro tra il possibile e l'universale poetico.

vero all'oggetto che le è proprio. Il che equivale a dire che la conoscenza che la poesia offre dei fatti — meglio, di certi fatti, che vedremo essere le azioni umane — non è per nulla di livello più basso rispetto a quella offerta dalle scienze pratiche, ma concerne una dimensione che è diversa da quella indagata da tali scienze e che non è accessibile se non per il tramite della poesia. Una conoscenza che attiene, per l'appunto, al verisimile.

Dalla definizione di *An. Pr.*, 70a 5-7 («ciò che si sa che per lo più avviene o non avviene, o che è o che non è in questo modo [...]: per esempio, l'odiare gli invidiosi e l'amare coloro che amano») si ricava che il verisimile denota l'accadere di una certa cosa il più delle volte. Questo nesso tra il verisimile e il per lo più è confermato anche da *Rh.*, 1402b 38-1403a 1, dove si rapporta la maggiore verisimiglianza alla maggiore quantità dei casi in cui alcunché avviene («se i casi sono più d'uno e spesse volte in un dato modo, questo è maggiormente verisimile»). Ma dalla caratterizzazione più esaustiva di *Rh.*, 1357a 34-b 1 («ciò che si verifica per lo più, ma non in senso assoluto, come definiscono alcuni, bensì come ciò che verte sulle cose che possono essere in modo diverso, rapportandosi alla cosa rispetto a cui è verisimile così come l'universale [τὸ καθόλου] si rapporta al particolare [τὸ κατὰ μέρος]») risulta che la ricorrenza dell'accadimento non comporta che esso si verifichi ogni volta in modo rigorosamente e assolutamente identico, ma ammette in ciascuna un certo margine di variabilità e di differenziazione. Questo margine lo rende di volta in volta irripetibile e unico, pur nella fondamentale somiglianza agli accadimenti che si verificano negli altri casi. È questa la prerogativa delle realtà che possono essere diversamente da come sono, tra le quali si annoverano le cose che sono oggetto di produzione e, soprattutto, d'azione. Così il verisimile, da un lato si circoscrive all'ambito delle cose possibili, dall'altro si qualifica attraverso due note connotative: l'accadere il più delle volte (come nella maggior parte dei casi si amano le persone che a loro volta sono piene d'amore e, per converso, si odiano quelle invidiose), ma, al tempo stesso, il verificarsi ogni volta secondo una certa somiglianza soltanto, non in modo identico. Insomma, il verisimile si determina, entro la sfera di ciò che può essere diversamente da come è, per un'alta frequenza che però non vede ripetersi casi in tutto e per tutto uguali, ma che, al contrario, ammettono una certa differenza l'uno dall'altro, pur essendo assimilabili entro un tipo.

Qui entra in gioco un'ultima, decisiva indicazione: il verisimile si rapporta alla cosa rispetto a cui è verisimile come l'universale al particolare. Il carattere decisivo dell'acquisizione è dovuto all'analogo-

gia. Quel tipo nel quale si esprimono una somiglianza e una ricorrenza di casi pur diversi l'uno dall'altro (il verisimile, per l'appunto) funziona «come» un universale ma non è un universale o, con maggiore precisione, è identico a esso ma solo in senso analogico. L'universale aristotelico, infatti, esprime il carattere comune di una pluralità di cose e rappresenta perciò l'unità di un molteplice. Ma se le cose sono soltanto simili e non identiche nel carattere che hanno in comune tutte le volte che accadono, esibendo anche allora una certa differenza, e se, in più, un tale carattere simile non si presenta tutte le volte che esse accadono, ma soltanto nella maggior parte dei casi, allora non si è al cospetto di un universale propriamente inteso, ma di un tipo che è «come» un universale. E difatti l'universale unifica ciò che si iscrive sotto di esso, definendo così un genere, mentre il tipo non definisce un genere di realtà, in quanto non esprime l'identità di un loro carattere. Non soltanto, ma l'universale, come genere, si dice sinonimamente delle specie così come queste si dicono sinonimamente rispetto al genere (*Cat.*, 1a 6-12); al contrario, né il tipo può dirsi sinonimamente dei singoli casi, per la differenza che ognuno presenta, né i singoli casi sono tra loro sinonimi rispetto al tipo, a causa della differenza suddetta.

Ciò non toglie che quel tipo che è, per l'appunto, il verisimile, «funzioni» come l'universale: come infatti nell'universale risalta l'identità della determinazione, così il verisimile esibisce la somiglianza e la ricorrenza di un certo carattere. E — precisa Aristotele — funziona come l'universale, ossia come il genere, rispetto non all'individuo, bensì rispetto al particolare ($\tau\acute{o}\ \chi\alpha\rho\acute{\alpha}\ \mu\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma$), cioè alla specie, la quale è anch'essa un universale, ma «assunto in forma non universale», vale a dire per una parte soltanto della sua estensione (*De int.*, 17b 5-6; 16). Ora, il genere entra nella definizione della specie, se ne è il genere prossimo, oppure, se ne è un genere remoto, perché si colloca lungo la regressione dei generi che porta fino a quello massimamente universale che è la categoria, appartiene al $\tau\acute{o}\ \tau\acute{\iota}\ \eta\upsilon\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ della specie e quindi, in ultima analisi, concorre alla sua definizione. Al contrario, l'individuo non ha definizione, in quanto non si determina per una differenza che, entro la specie, lo distingue dagli altri individui, mentre la differenza è elemento costitutivo della definizione. Dicendo allora che il verisimile funziona come il genere rispetto alla specie, Aristotele attribuisce al verisimile una finzione che in un certo senso è analoga, rispetto al caso individuale, a quella del definire che il genere esercita rispetto alla specie. Attribuisce cioè al verisimile una capacità che è simile alla definizione, anche se in senso proprio non coincide affatto con essa: giacché il verisi-

mile inquadra il caso entro un tipo e in tal modo gli assegna una qualificazione formale.

Per questo esso è espressione di razionalità, come si evince da *Rhet. ad Alex.*, 1429b 27, dove «i fatti che si producono in maniera contraria al verisimile (τὰ παρὰ τὸ εἰκὸς γινόμενα πράγματα)» sono eguagliati a quelli che accadono «in modo contrario a ragione (παρὰ λόγον)». Una risultanza, questa che il verisimile è un modo del λόγος, che trova ulteriore conferma nella dottrina secondo cui i verisimili costituiscono un tipo di premessa degli entimemi (*Rh.*, 1357a 30-34), vale a dire di procedimenti con i quali si produce la persuasione sulla base della sola capacità logica e raziocinante dell'argomentare, senza mozione di sentimenti.

Per altro verso, proprio il carattere di razionalità che traspare dal verisimile ribadisce il suo essere una dimensione della verità, e precisamente quel vero che è proprio della poesia. E poiché essa, come abbiamo visto, ha per oggetto il possibile, si comprende allora come quest'ultimo, per così dire, si rischiarì nel verisimile: giacché in esso reperisce quell'ordine razionale che permette di esplicitare il concatenarsi dei fatti quali sarebbero potuti avvenire, collocandoli nella luce di certe universalità tipologiche che vi conferiscono un senso adatto a diventare oggetto di poesia. Ed è ben vero che Aristotele, quando in *Poet.*, 1451a 36-38 dice che ciò intorno a cui verte la poesia sono le cose possibili, aggiunge «secondo il verisimile o il necessario» (τὰ δυνατόν κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ ἀναγκαῖον) e che identica circostanza ricorre, poco più oltre, nella definizione del racconto in forma episodica, presentato come quello nel quale «né è verisimile né è una necessità (οὔτ' εἰκὸς οὔτ' ἀνάγκη) che gli episodi siano l'uno assieme all'altro» (*Poet.*, 1451b 34-35)³⁹. Così che si potrebbe obiettare che il verisimile non è, innanzitutto, il luogo della verità poetica, vale a dire della verità del possibile cantato dalla poesia, ma, più semplicemente, un modo secondo il quale il poeta può connettere tra loro i fatti possibili; e, in seconda istanza, che non è l'unico modo, giacché il poeta può connetterli anche secondo il necessario. Il rilievo sembra cogliere nel segno, ma al tempo stesso non pare possa valere come obiezione. Infatti, alla luce di *An. pr.*, 70a

39. La compresenza in funzione disgiuntiva di verisimile e necessario (κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ ἀναγκαῖον) ricorre anche una terza volta e sempre nel cap. 9: là dove, nel presentare l'universale come oggetto della poesia, Aristotele fa presente che «è universale che a una persona di una certa qualità capiti di dire o di fare secondo il verisimile o il necessario (κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ ἀναγκαῖον) determinate cose di una certa qualità» (*Poet.*, 1451b 8-9). Ma la compresenza è relativa in questo passo all'universale, non al possibile, e per questo solleva un problema che tratteremo a suo tempo, non in questo momento.

5-7 e *Rh.*, 1402b 38-1403a 1, non c'è dubbio che il verisimile si caratterizzi per l'aspetto del «per lo più», vale a dire della frequenza e della ricorrenza dei casi in cui alcunché succede, ed è altamente probabile che a questo significato del termine Aristotele abbia fatto riferimento nell'affiancargli in senso esclusivo (ἢ, οὔτε ... οὔτε) il necessario. Ma, come abbiamo accertato, si tratta di una caratterizzazione incompleta, perché non fa riferimento al rapporto analogico tra il verisimile e l'universale, che conferisce al verisimile stesso il suo senso pieno e completo. Quel senso per il quale esso è soprattutto rilevante nella *Poetica*. Ora, in questa completezza di significato il verisimile definisce certe universalità tipologiche alla luce delle quali i fatti possibili assurgono a oggetto della poesia.

Qui i termini del rapporto che vede in causa la poesia come imitazione, il possibile quale suo oggetto e il verisimile quale sua verità, si intersecano secondo un nesso strettissimo. La necessità che «il poeta (ποιητής)» sia «maggiormente facitore (ποιητής) di racconti che di versi»⁴⁰, in quanto è poeta rispetto all'imitazione» (*Poet.*, 1451b 27-29), comporta che, «pertanto, anche se capiti che metta in poesia cose che sono avvenute, non è per nulla di meno poeta, giacché nulla impedisce che alcune delle cose avvenute siano tali quali sarebbe verisimile che fossero avvenute»⁴¹, e secondo questa dimensione egli ne è facitore» (*Poet.*, 1451b 29-32). Il passo fa molto di più che assegnare nuovamente alla materia poetica l'ordine del possibile e non del reale. A ben vedere, non dice neppure che il reale può essere oggetto della poesia soltanto se capiti che l'effettivo svolgersi degli eventi coincida con la dimensione del loro essersi potuti svolgere, ossia se l'ordine reale coincida con l'ordine possibile. Se dicesse questo, finirebbe per distinguere solo marginalmente ed estrinsecamente la poesia dalla storia: perché il punto della loro differenziazione, data la coincidenza dei due ordini e posta l'irilevanza dello scrivere in versi rispetto alla qualificazione della poesia, sarebbe soltanto la minore precisione con la quale quest'ultima presenta i medesimi fatti che lo storico descrive con minuzia di particolari, senza coinvolgere il momento della mimesi, in cui risiede l'essenza della poesia. In realtà, il passo dice che il reale può essere assunto dal poeta a materia dei suoi componimenti perché «nulla impedisce (οὐδὲν κωλύει)» che i fatti così come sono effettivamente accaduti siano altresì connotati di una dimensione, espressamente individuata nel verisimile, per la quale il loro svolgersi coincide con quello che sarebbe potuto

40. Sull'uso di ποιητής la nota n. 61 del testo.

41. Cfr. la nota n. 62 del testo.

essere il loro accadere. Dove il riferimento al verisimile chiama direttamente in causa il poeta il quale, per poter compiere la mimesi, deve scorgere nei fatti reali un significato adeguato all'ordine della poesia, adatto cioè a portarli alla sfera del possibile, nella quale soltanto possono essere materia poetica. Ma, si badi, egli deve scorgere tale significato nei fatti stessi, negli effettivi sviluppi secondo cui sono accaduti e non nella trasformazione delle loro circostanze reali in altre puramente possibili, giacché l'oggetto sul quale s'intrattiene il passo sono le condizioni che permettono ai fatti capitati di diventare argomento della poesia. Tali condizioni sono poste dalla verisimiglianza, la quale a sua volta coincide con la visione della verità tipologica dell'evento. Così, è il poeta che toglie l'impedimento alla coincidenza dei due ordini e pone il verisimile quale momento di saldatura tra essi; più esattamente, quale luogo del loro incontro. Giacché l'incontro non può essere un «fatto», non può cioè corrispondere alla felice e casuale circostanza del verificarsi di una coincidenza. Se così fosse, ancora una volta la distinzione tra poesia e storia risulterebbe estrinseca e marginale. In realtà, la coincidenza dei due ordini è dovuta al poeta e corrisponde all'assunzione che egli compie, collocandosi nella dimensione del verisimile, del reale nel possibile o — il che è poi lo stesso — alla lettura del reale alla luce del verisimile, nel quale soltanto il reale può scorgersi come coincidente col possibile. Solo a questo livello il poeta può cantare sugli stessi fatti, come Aristotele sottolinea nella parte finale del passo.

3. *Il verisimile e l'universale*

Ma anche l'universale (τὸ καθόλου) è materia della poesia. Per la qual cosa la poesia è «più filosofica» e «più seria» della storia, che tratta invece di cose individuali⁴². Così si esprime lo Stagirita:

Per questo [ossia perché dice i fatti quali sarebbero potuti accadere] la poesia è affare più filosofico (φιλοσοφώτερον) e più serio (σπουδαιότερον) della storia: giacché la poesia dice piuttosto le cose universali (μᾶλλον τὰ καθόλου), mentre la storia quelle individuali (τὰ καθ' ἕκαστον). È universale (καθόλου) che a una persona di una certa qualità capitò di dire o di fare secondo il verisimile o il necessario (κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ ἀναγκαῖον) determinate cose di una certa qualità: al che mira la poesia imponendo dei nomi; è

42. In proposito si veda G. E. M. DE CROIX, *Aristotle on history and poetry* (*Poetics* 9, 1451a 36-b 11), in AA.VV., *The ancient historian and his materials. Essays in honour of C. E. Stevens on his seventieth birthday*, a cura di Barbara Lecick, Gregg Publishing 1975, pp. 45-58; rist. in AA.VV., *Essays on Aristotle's Poetics*, cit., pp. 23-32.

invece un individuale che cosa fece o che cosa subì Alcibiade (*Poet.*, 1451b 5-11).

Il passo solleva problemi esegetici di difficoltà vertiginosa e dalle relative soluzioni dipende in larghissima misura l'interpretazione della dottrina poetica di Aristotele. Innanzitutto, il problema del rapporto tra il possibile e l'universale: perché il caratterizzarsi della materia poetica come universale è conseguenza (διό) del suo gravitare nell'ordine del possibile? A questo problema si connette quello che concerne la natura di tale universale. E, tratto sul tappeto da quest'ultimo, il problema del rapporto tra l'universale e il verisimile: ché, se il verisimile non s'identifica con l'universale propriamente inteso, ma d'altro canto definisce il vero della poesia, il cui oggetto è universale, come può questo secondo trovare la sua verità nel primo e, in specie, come può l'universale essere narrato dal poeta «secondo il verisimile e il necessario»? Tra questi problemi sussiste un nesso strettissimo, dovuto al fatto che in tutti si presentano i medesimi concetti, cosicché dalla soluzione dell'uno dipende quella degli altri.

a) La natura dell'universale

Pare opportuno prendere le mosse dalla natura dell'universale che dev'essere materia della poesia. Aristotele non sostiene che la poesia «dice le cose universali», bensì che «dice piuttosto (μᾶλλον) le cose universali», espressione che può significare o che la poesia dice «in misura maggiore», ossia prevalentemente, le cose universali, oppure che dice cose che possono essere in qualche modo pensate come universali. Sembra adeguata la seconda ipotesi, per due ordini di ragioni: le une indirette, che argomentano cioè la necessità di escludere l'ipotesi rivale, le altre dirette.

(I) Innanzitutto perché, se valesse la prima ipotesi, si istituirebbe un confronto con le cose individuali (τὰ καθ' ἑκαστα), vale a dire con i fatti puramente registrati e descritti, del tipo di «che cosa fece o che cosa subì Alcibiade». Aristotele sosterebbe allora che anch'esse sono materia della poesia, ma meno di quanto lo sono quelle universali (τὰ καθόλου), queste seconde essendo caratterizzate dal fatto che il soggetto e la cosa che compie o che dice, sono determinate rispetto a una certa qualità, ossia risultano qualificate. Ma in tal caso (1) la tesi non troverebbe conferma in nessun luogo del trattato, giacché in nessuna parte di esso, né là dove Aristotele enuncia la propria teoria, né dove cita passi di opere poetiche, quelle tragiche *in primis*, né dove riassume passi di esse, è dato vedere che materia della poesia è una cosa indi-

viduale, così come lo Stagirita illustra questa determinazione. (2) Non si comprenderebbe in che cosa il poeta, quando canta le cose individuali, differisce dallo storico, giacché proprio le cose individuali (τὰ καθ' ἑκάστα), nella determinazione in cui Aristotele le presenta nel passo che stiamo esaminando, sono «le cose che sono avvenute (τὰ γενόμενα)» (come provano il confronto del passo qui in oggetto con *Poet.*, 1451b 4-5 e il riscontro che le une e le altre sono ascritte allo storico quale materia sua propria), mentre abbiamo visto che compito del poeta è cantare «le cose quali sarebbero potute avvenire (οἷα ἄν γίνοντο)». (3) Se infine nelle cose individuali sono da scorgersi «le cose che sono avvenute (τὰ γενόμενα)» nell'eventualità del loro coincidere con le «cose quali sarebbero potute avvenire», secondo l'ipotesi di *Poet.*, 1451b 29-32 prima esaminata, allora (a) o è vero quanto abbiamo asserito, e cioè che tale coincidenza è posta dal poeta, per cui non si tratta più di «cose individuali» nell'accezione di mere registrazioni e descrizioni di fatti, e resta perciò incomprensibile quali mai possano essere queste cose come argomento di poesia; (b) oppure, se la coincidenza non è posta dal poeta ma è il semplice verificarsi di un evento, allora la poesia si distingue solo estrinsecamente e marginalmente dalla storia.

(II) In secondo luogo perché, se l'universale che specifica la materia della poesia è il soggetto «di una certa qualità» al quale «capita di dire o di fare determinate cose di una certa qualità» (τῷ ποιῶ τὰ ποῖα ἅττα συμβαίνει λέγειν ἢ πράττειν), allora è chiaro che non si tratta affatto di un universale propriamente detto. Questo infatti esprime l'unità di un molteplice, vale a dire il suo carattere comune, mentre nel caso di specie né si è in presenza di una molteplicità di soggetti, né si fa riferimento alcuno a un carattere comune. Sotto questo profilo, se una nozione priva di tali connotazioni viene detta universale, viene così qualificata per una certa somiglianza e analogia con l'universale propriamente inteso, ma non perché vi coincide. E con ciò si deve concludere che μᾶλλον sfuma la natura specifica e il carattere «tecnico» della nozione di universale, attribuendole le fattezze che le convengono nel campo della poesia, anziché quantificarne l'uso in questo medesimo ambito.

(III) In terzo luogo, perché la determinazione dell'universale che Aristotele presenta nel passo coincide con quella nozione di verisimile nella quale, come abbiamo visto, non può scorgersi l'universale in senso proprio.

(IV) In quarto luogo, perché soltanto nell'accezione sfumata e particolare dell'universale diviene pienamente intelligibile quel carattere «maggiormente filosofico» della poesia rispetto alla storia che altri-

menti risulterebbe ostico. L'annotazione aristotelica confronta infatti la poesia e la storia in rapporto alla filosofia, la quale, in quanto scienza, ha per oggetto l'universale, come Aristotele chiarisce in più luoghi⁴³, e adegua questa condizione del sapere non soltanto nel campo delle scienze teoretiche, ma anche in quello delle scienze pratiche e poietiche: ché, se l'azione e la cosa prodotta sono individuali, sono però universali i principi che ne regolano il compimento e la produzione, e compito della filosofia è fondare i principi. Ora, se nei casi in cui la poesia assume a suo soggetto l'universale — e, nell'ipotesi, essi sono la maggioranza —, assume come sua materia quell'universale in senso proprio che è parimenti oggetto della filosofia, non si vede perché mai, in questi casi, essa debba essere «affare "più filosofico"» (φιλοσοφώτερον) della storia e non invece «affare "interamente filosofico"», mentre la storia, occupandosi dell'individuale, non lo è per nulla. Per contro, se l'universale che è oggetto della poesia è quella nozione più sfumata che s'è detta, l'annotazione risulta del tutto comprensibile: giacché un universale siffatto, essendo solo analogicamente simile a quello propriamente inteso, ne è strutturalmente diverso, sì da rendere possibile una valutazione di maggiore o minore prossimità. Ossia, il raffronto della poesia con la filosofia.

In quanto «affare più filosofico», la poesia è anche «affare più serio» (σπουδαίωτερον) della storia, riveste cioè maggiore importanza nell'ambito del sapere. E anche questo rilievo, poiché consegue al primo, risulta pienamente intelligibile nella misura in cui il primo pone in campo una nozione di universalità adatta al caso di specie.

(V) In quinto luogo, perché — rileva Aristotele — la poesia «mira» all'universale «imponendo dei nomi» (*Poet.*, 1451b 9-10). Il passo ha dato adito a interpretazioni opposte e non pochi studiosi hanno ritenuto che per lo Stagirita i nomi individualizzano il racconto⁴⁴, di modo che, per superare quest'inconveniente e rendere il racconto universale, i poeti li attribuirebbero soltanto dopo averlo costruito⁴⁵. La debolezza

43. Per esempio, *An. po.*, 87b 38-39: «la scienza è conoscere l'universale»; *Metaph.*, 1059b 25-26: «infatti, ogni ragionamento [λόγος] e ogni scienza sono degli universali e non degli individui [τῶν ἐσχάτων]»; *De anima*, 417a 22-23: «la scienza è degli universali»; *Eth. nic.*, 1140b 31: «la scienza ha per oggetto gli universali»; 1180b 15-16: «infatti le scienze sono dette e sono di ciò che è comune»

44. Così per esempio Bywater e Manara Valgimigli, che per questo assegna valore concessivo al participio e traduce «sebbene ai suoi personaggi dia nomi propri».

45. Così per esempio G. Paduano (ARISTOTELE, *Poetica*, Roma-Bari 1998), che traduce «aggiungendo successivamente i nomi» (p. 76), ma avverte che non si tratta di una successione cronologica, bensì logica, ritenendo che Aristotele voglia dire che «la denominazione è secondaria rispetto alla rappresentatività generale assunta dalle situazioni» (p. 76, nota 83). Sennonché su questa base è poi costretto a riconoscere

di questo modo d'intendere consiste, da un lato, nel limitare arbitrariamente i nomi di cui parla Aristotele ai soli nomi propri⁴⁶, dall'altro nell'assimilare l'uso dei nomi da parte del poeta a quello che essi hanno nel linguaggio corrente, dove la loro funzione di gran lunga prevalente, se non addirittura unica, è di denotare. La prima circostanza non trova alcun avallo nel testo, ma corrisponde a un vero e proprio sovrapporsi dell'interprete, che si vede poi costretto a pensare che l'attribuzione riguarda fundamentalmente i personaggi. La seconda è un autentico errore. In realtà, se, restando più aderenti al testo, si lascia aperto lo spettro semantico degli ὀνόματα di cui parla lo Stagirita e si distingue la funzione del nome poetico da quella che ha il nome nel linguaggio comune, si può avanzare un'interpretazione diametralmente rovesciata. Il nome assegnato dal poeta, se è nome comune, non denota soltanto la cosa, ma contemporaneamente e in misura ancor maggiore la universalizza, perché la sussume sotto una determinazione — di cui per se stessa è priva o che, se possiede, non ha il debito spicco — che la proietta oltre la sua singolarità e la sua collocazione in un certo tempo e luogo⁴⁷. Così Euripide, denominando nel primo coro dell'*Agamennone*

che «il discorso è segnato da un notevole impaccio nei confronti della tradizione tragica, come se ad Aristotele non fosse chiarissima la distinzione tra l'idiosincrasia dei grandi personaggi e la loro capacità di fornire modelli universali». Ovvio che se questa capacità fosse attribuibile al nome, l'impaccio non sussisterebbe, così come non si potrebbe indicare quale fattore sorprendente «l'imprevisto primato della commedia in un autore che abbiamo visto concedere fin troppo al privilegio della letteratura alta, e della tragedia nuova in un autore le cui preferenze nostalgiche pure sono apparse non dubbie» (*Ibid.*). In effetti, se al nome si riconosce capacità universalizzante e per questo il poeta lo impone dopo la costruzione del racconto, che è sempre circostanziato e particolare, al fine di tipizzarne i personaggi e gli episodi, allora si può vedere come Aristotele riconosca nelle composizioni comiche e tragiche una medesima finalità e persino una fondamentale unità di struttura, dietro una differenza dovuta soltanto a un espediente tecnico, quanto all'imposizione dei nomi. Ché, se i poeti comici li impongono al racconto già costruito, i poeti tragici li reperiscono nella tradizione, e dunque li pongono assieme al racconto o addirittura prima di esso, soltanto per renderlo più credibile, ossia soltanto per un mero accorgimento dell'arte, ma convergono con i primi per ciò che riguarda il convincimento strutturale che nei nomi il racconto si eleva fino a esibire delle universalità tipologiche. Sotto questo profilo, anzi, la tragedia continua a mantenere quel primato sulla commedia che Aristotele le ha sempre riconosciuto.

46. Così per esempio, oltre a Bywater e Manara Valgimigli (cfr. nota n. 44), anche Pesce, il quale traduce «ponendo nomi propri» e così annota (*op. cit.*, p. 157, nota 155): «il nome proprio è quello che soltanto denota un individuo senza connotarlo».

47. Sostanzialmente concordo perciò con l'esegesi di Albeggiani là dove annota che «la poesia quando mette nomi ai suoi personaggi, siano essi nomi propri, siano comuni, mira sempre all'universale, perché, nel caso in cui un suo personaggio si chiami Alcibiade, non dirà però i casi che ad Alcibiade effettivamente accaddero» (ARISTOTELE, *La Poetica*, Firenze 1974, p. 83, nota 7). Divergo tuttavia per ciò che attiene l'insistenza di questo studioso nel voler vedere nel riferimento di Aristotele ai

il comandante degli Achei «grande “antagonista” di Priamo», non indica soltanto il personaggio, ma al tempo stesso gli conferisce una qualificazione che lo eleva al tipo universale del guerriero. Oppure, quando Omero nel XXIII libro dell'*Odissea* rappresenta Odisseo che apostrofa i Proci con l'appellativo di «cani», con questo nome dal significato dispregiativo assegna un valore tipologico alla circostanza pur determinata e particolare di alcuni pretendenti alla mano della regina che gozzovigliano nella sua casa e ne divorano gli averi. Ma, a ben vedere, anche quando attribuisce ai soggetti del racconto un nome proprio, il poeta non si limita a denotarli, ma li fissa, in virtù di quel nome, nella loro funzione di soggetti ideali, universalizzandoli così nell'atto stesso di denotarli. Senza poi contare la quantità di nomi propri, rintracciabili soprattutto nella commedia antica, che già col loro significato caratterizzano il personaggio e la circostanza in cui questo agisce, rivelandosi così provvisti di una valenza tutt'altro che ristretta alla sola denotazione. Si pensi a Fidippide, il giovane delle *Nuvole* di Aristofane che, secondo il desiderio della madre, una donna nobile, avrebbe dovuto avere un nome che indichi il cavallo (Santippo, o Carippo, o Callippo) e che invece il padre, parsimonioso contadino, avrebbe gradito chiamare Fidonide, ossia «amante del risparmiio»: già nel nome che porta, derivato dall'incrocio dell'uno e dell'altro, egli rivela la comicità della situazione.

Poiché dunque i nomi universalizzano fatti e personaggi, facendone dei tipi, per questo il poeta li assegna dopo la costruzione della trama, la quale, in quanto composizione di fatti, di per sé gravita nell'orizzonte dell'individuale e solo con i nomi assurge al livello dell'universale. Aristotele lo comprova con un rilievo di ordine strutturale sulle opere poetiche esistenti. I commediografi, a differenza degli scrittori d'invettive, prima costruiscono il racconto con episodi verisimili e quindi pongono ai personaggi nomi del tutto casuali: segno, per l'appunto, che non interessa l'individualità del soggetto cui sono attribuiti, ma il tipo universale al quale il soggetto stesso, chiamato con un certo nome, viene ad assurgere (*Poet.*, 1451b 11-15). Il nome, che nella fattispecie è nome proprio, denota pertanto un'universalità. L'operato dei tragediografi parrebbe smentire quest'assunto, giacché essi assegnano ai loro personaggi nomi tratti dalla tradizione, ossia già esistenti; ma — rileva lo Stagirita — si tratta soltanto di un abile e raffinato uso dell'arte,

nomi un riferimento a nomi di soli personaggi. Non soltanto, ad avviso di chi scrive, lo Stagirita non ha pensato ai soli nomi propri, ma non ha pensato nemmeno ai soli nomi (propri o comuni) attribuiti dai poeti ai soli personaggi. Nessun indizio del testo lo comprova.

posto in atto al solo fine di rendere più credibili i racconti. Giacché il possibile, oggetto della poesia, è credibile e quel che è avvenuto è possibile (*Poet.*, 1451b 15-19).

Ora, se l'assunzione della materia poetica a universale è dovuta all'attribuzione di nomi, perché essi hanno funzione tipizzante, e tale assegnazione segue — di fatto o nell'implicito intendimento del poeta, nel caso dei tragici — la costruzione del racconto, allora l'universale qui a tema non è il carattere comune di più individui o di più fatti del racconto, esso che, in quanto attribuito dal nome, è invece legato al singolo individuo o al singolo fatto; dunque non è l'universale in senso proprio⁴⁸.

b) L'universale e il possibile

Queste risultanze consentono di chiarire il rapporto che Aristotele istituisce tra l'universale e il possibile. Per un verso parrebbe che le due

48. Non posso perciò concordare con Pesce là dove, attraverso un'analisi pur dotta e sottile, mostra che l'universale poetico è la qualità universale di cui la poesia connota l'individuo desunto dal mito o dalla storia; universale perché non è attribuibile a lui soltanto, ma ad altri soggetti possibili. Egli spiega infatti l'elevazione dei personaggi, quale compie la poesia, dal livello di «meri individui che restano nella storia» a «forme universali di umanità», «come passaggio dal piano della sostanza, che nel suo significato primo è sempre singolare, a quello delle qualità che, trascendendo gli individui, sono sempre universali perché predicabili *de pluribus*» (*op. cit.*, *Introduzione*, p. 24). Egli mostra con ciò di intendere l'universale poetico, cioè la qualità del personaggio, esattamente come universale in senso proprio. Senonché un tale universale è «ciò che per natura "si predica" di più cose» (*De interpr.*, 17a 39-40: λέγω δὲ καθόλου μὲν ὃ ἐπὶ πλείονων πέφυκε κατηγορεῖσθαι): in quanto determinazione comune presente in una molteplicità; oppure, se la molteplicità delle cose che presentano un'identica determinazione è soltanto possibile, l'universale, anch'esso soltanto possibile, è «ciò che per natura "si può predicare" di più cose». Ma laddove si ipotizzino una determinazione reale, perché presente in un individuo realmente esistente nel mito o nella storia, e identiche determinazioni possibili, presenti in individui che non esistono né nel mito né nella storia, ma sono unicamente possibili, non soltanto non si può più parlare di universale in senso proprio, ma neppure di universale, bensì di una determinazione che è «come un universale», ovvero di un «universale in un certo senso». Giacché, non essendo una tale molteplicità, né una molteplicità di soggetti reali, né una molteplicità di soggetti possibili, anche la determinazione che hanno in comune non è né reale né possibile: non è reale perché nell'ipotesi essa appartiene anche a soggetti possibili e non è possibile perché, sempre nell'ipotesi, essa appartiene anche a un soggetto reale. Per cui, non trattandosi né di un universale reale né di un universale possibile, e dal momento che non se ne dà un terzo, non si è affatto in presenza di un universale. Ora, la qualità di cui parla Pesce è esattamente di questo tipo: realmente esistente nel soggetto del mito o della storia, essa è solo possibile negli individui ai quali «potrebbe» appartenere. E Pesce ha illustrato con finezza di analisi che proprio di una tale determinazione si tratta là dove è in gioco l'universale della poesia. L'errore in cui incorre è di credere che essa sia universale.

determinazioni coincidano. Da un lato, infatti, le « cose individuali (τὰ καθ' ἑκάστα) » di cui parla lo Stagirita in questo passo sono le stesse « cose che sono avvenute (τὰ γινόμενα) » di cui egli parla, tra gli altri luoghi, in *Poet.*, 1451b 4-5, giacché, come si è rilevato, dai due passi si riscontra che le une e le altre vengono identicamente attribuite allo storico quale materia sua propria. Dall'altro però, rispetto al poeta, le « cose che sono avvenute (τὰ γινόμενα) » si oppongono alle cose « quali sarebbero potute avvenire (οἷα ἂν γίνοιτο) », com'è chiaro già dal nesso grammaticale che ne stabilisce il rapporto, definito da « non ... bensì » (*Poet.*, 1451a 36-37: « compito del poeta è questo: non il dire le cose che sono avvenute, bensì quali sarebbero potute avvenire »), e le cose « quali sarebbero potute avvenire » coincidono con « le cose possibili », come peraltro si evince dalla stessa espressione con cui Aristotele le cita (*Poet.*, 1451a 37-30: « (le cose) quali sarebbero potute avvenire, cioè le cose possibili [οἷα ἂν γίνοιτο καὶ τὰ δυνατόα] ») e abbiamo illustrato. Parallelamente, le « cose individuali (τὰ καθ' ἑκάστα) » si oppongono alle « cose universali (τὰ καθόλου) », com'è chiaro dalla connotazione stessa delle determinazioni in oggetto, di cui l'una, cioè l'universale, esprime la persona e la cosa nelle loro qualificazioni (non potendosi parlare dell'universale poetico come di « ciò che si predica dei molti »), mentre l'individuale esprime la persona e la cosa nel momento puramente descrittivo del loro rapporto (non potendosi dire che l'individuale poetico è, propriamente, « ciò che non si predica affatto », perché ciò equivarrebbe ad attribuirgli una dimensione logica che non gli appartiene, per la corrispondenza al modo in cui si determina il suo opposto: l'universale) e come è confermato dalla correlazione μέν ... δέ che introduce le due determinazioni (*Poet.*, 1451b 6-7). Ora, se due termini sono uguali, lo sono anche i loro opposti. Per cui, essendo « le cose individuali » identiche alle « cose che sono avvenute », anche « le cose universali », opposte a quelle individuali, sono identiche alle cose « quali sarebbero potute avvenire », ossia alle « cose possibili », opposte alle « cose che sono avvenute ».

Per altro verso però l'universale e il possibile non sembrano coincidere: per il diverso rilievo che essi danno a un'identica determinazione concettuale. Questa è espressa dall'individuo che compie o che dice una determinata cosa. Ma nel risalto che vi conferisce l'universale, l'uno e l'altra appaiono connotati di una dimensione qualificativa, mentre non è questo ciò che ne mette in luce il possibile, nella cui sfera prende spicco, invece, la distanza dall'effettivo accadere del loro rapporto.

Ora, quest'identità di universale e possibile quanto alle cose che denotano, ma al tempo stesso questo loro differire quanto al modo di

manifestarle, mette in chiaro che l'universale e il possibile sono due aspetti di una medesima determinazione, ben identificabile in quella del verisimile. Giacché il verisimile esprime quell'«universale» tipologico che conferisce una qualificazione formale al fatto, facendolo così diventare materia poetica, e questo fatto è un fatto «possibile» o quale sarebbe potuto accadere. Ma allora il verisimile coincide con l'universale, nella misura in cui entrambi denotano un fatto che ha e lascia trasparire una determinazione qualitativa, e parimenti coincide col possibile, perché quell'individualità qualitativamente determinata che è il fatto in quanto oggetto della poesia, non corrisponde a un accadimento reale, ma, per l'appunto, a un accadimento possibile.

Ciò propriamente significa che l'universale esprime il momento di qualificazione formale che strutturalmente attiene al verisimile, mentre il possibile manifesta il momento della non attualità e della non realtà dell'accadimento che il verisimile denota. Ossia, come si diceva, l'universale e il possibile sono aspetti del verisimile. Si spiega allora perché, da un lato, Aristotele assegni all'affermazione che l'universale è la materia della poesia carattere di conseguenza rispetto a quella secondo cui tale materia è il possibile. La deduzione, per così dire, è interna al verisimile e coincide con il rimando da un suo aspetto all'altro. Ossia: poiché il possibile e l'universale sono il verisimile stesso colto secondo un aspetto della sua connotazione, ciascuno di questi rimanda nel verisimile all'altro e lo implica. E parimenti si spiega perché, anche a proposito dell'accadimento universale, Aristotele ponga quella precisazione «secondo il verisimile o il necessario» che prima ha posto riguardo all'accadimento possibile: secondo la stessa accentuazione di una valenza semantica di quest'ultima nozione che abbiamo visto operante nel caso del possibile.

IV. LA TRAGEDIA

1. *La definizione della tragedia*

In più punti della trattazione Aristotele afferma che la poesia è imitazione di azioni (per esempio *Poet.*, 1451b 29), e anche quando dice che suo oggetto sono persone che agiscono (ad esempio *Poet.*, 1448 a 1), il termine sul quale batte l'accento è l'agire. E poiché, come abbiamo visto, l'imitazione è un modo del conoscere, dotata di una sua propria verità, espressa dal verisimile, ciò che la poesia fa conoscere sono le azioni nella loro verisimiglianza, ossia nel loro carattere di possibilità e di universalità tipologica. Inoltre, nel caso della poesia tragica, una tale

conoscenza ha per fine di procurare piacere⁴⁹. Proprio per questi due aspetti la conoscenza poetica si distingue da quella delle scienze pratiche e, innanzitutto, dell'etica: anch'esse studiano l'azione, ma fanno conoscere le strutture del suo effettivo compimento, non le forme e i modelli di umanità ideale in essa racchiusi, e perseguono un tale sapere allo scopo, per l'appunto, di agire, non di procurare diletto.

Ebbene, il verisimile delle azioni che la tragedia fa conoscere è il verisimile delle azioni nobili (καλαί; *Poet.*, 1448b 25), ossia compiute da personaggi elevati (σπουδαῖοι; *Poet.*, 1448a 27) e dotati di qualità superiori alle nostre (βελτίονες, βελτίους; *Poet.*, 1448a 18; 1454b 9). Quanto poi ai mezzi e al modo, essi sono dati, rispettivamente, dal verso (ossia da parola e ritmo o, come anche dice lo Stagirita, da «parola accompagnata al metro»; *Poet.*, 1449b 10) e dalla musica (*Poet.*, 1447b 25-27), nonché dalla forma drammatica (*Poet.*, 1448a 27-28).

Ora, a partire da questi elementi⁵⁰ e dai brevi cenni che nel capitolo quinto Aristotele fa al racconto e alla vista o spettacolo, ossia all'apparato scenico, in quello successivo egli fornisce la definizione formale della tragedia:

tragedia è mimesi di un'azione elevata e compiuta in se stessa, dotata di grandezza, con un linguaggio che dà piacere con ciascuna specie (di abbellimenti) separatamente nelle parti, di persone che agiscono e non con una narrazione, la quale, tramite pietà e terrore, porta a compimento la catarsi delle passioni proprie di questo genere (di azioni) (*Poet.*, 1449b 24-28).

49. BUTCHER, *Aristotle's theory of poetry ecc.*, cit., p. 202 richiama opportunamente a questo riguardo il passo di *Metaph.*, 981b 17 sgg., dove Aristotele distingue due tipi di arti: quelle finalizzate a produrre utilità e quelle «inutili».

50. Così nella sostanza ritiene anche GALLAVOTTI (*op. cit.*, p. 135), il quale trova altresì che qualche accenno alla catarsi può già vedersi in 1448b 4-19 (passo corrispondente ai paragrafi 1 e 2 in cui egli divide il cap. 4) e che «l'argomento relativo alla dimensione e ai limiti del racconto può ritenersi implicito in 4, 7 e 8», ossia in 1449a 20-31. Lo studioso non riconosce invece alcun riferimento al cap. 5, in rapporto al racconto e alla vista o spettacolo. E. S. BELFIORE, *Tragic pleasures*, cit., pp. 258-259 rileva da un lato che «molti altri elementi della definizione di tragedia sono stati menzionati in "ciò che è stato detto in precedenza"», mentre «questo non è vero, notoriamente, per la catarsi». In questo senso si erano già espressi anche ELSE, *Argument*, cit., pp. 221-225 e DUPONT-ROC e LALLOT, *op. cit.*, pp. 187-188. Tuttavia la studiosa, appoggiandosi al passo di *Metaph.*, 1041a 3-4, dove Aristotele afferma «da ciò che è stato detto bisogna giungere al risultato e, collegando i punti principali, aggiungere il *telos*», argomenta che in *Poet.*, 5 la catarsi è chiamata in causa come *telos* della tragedia, ossia come compimento di «quanto si è detto» intorno a essa. «We would expect — scrive per l'appunto Belfiore — the definition of tragedy, the conclusion and *telos* of "what has been said", to include the final cause (*telos*) of tragedy, and Aristotle's phrasing "accomplishing ... katharsis", suggests that katharsis is the final cause». Sulla catarsi come fine e compito proprio della tragedia *infra*, p. 488 e nota n. 60.

Ora, in questa definizione possono essere distinte due serie di elementi:

(a) una — specificata dall'essere la tragedia « mimesi di un'azione elevata » (πρὸς ἄξιος σπουδαίας), di « persone che agiscono » (δρῶντων) e dunque non eseguita « con una narrazione » (οὐ δι' ἀπαγγελίας), ma in modo drammatico e dalla catarsi — che fa riferimento a determinazioni che non si annoverano tra quelle che subito appresso Aristotele indica come le « parti della tragedia » (*Poet.*, 1450a 8: τῆς τραγῳδίας μέρη). Parti che, comunque, lo Stagirita deriva da questa definizione, come indica la congiunzione causale ἐπεὶ, usata sia per determinare le prime tre (*Poet.*, 1449b 31), ossia l'« abbellimento della vista » o apparato scenico, la « produzione dei canti », cioè la musica, e l'elocuzione, sia per dedurre le altre tre (*Poet.*, 1449b 36): il carattere, il pensiero e il racconto.

(b) E una seconda serie di elementi che corrispondono, per l'appunto, a parti della tragedia. Uno di essi, ossia il linguaggio o elocuzione, è espressamente nominato; altri due invece, e cioè la produzione dei canti e il racconto, sono soltanto allusi: la prima là dove Aristotele, nominando il linguaggio, aggiunge che esso « dà piacere con ciascuna specie (di abbellimenti) separatamente nelle parti ». Espressione che il filosofo stesso chiarisce precisando di chiamare « “linguaggio che dà piacere” quello dotato di ritmo e armonia » e « “separatamente per le specie” il dar compimento ad alcune (parti) con i metri soltanto e ad altre, a loro volta, con il canto » (*Poet.*, 1449b 28-31). La produzione dei canti, ossia la musica, che costituisce una parte della tragedia, si annovera, dunque, anche tra gli elementi definitivi di questa. Quanto poi al racconto (μῦθος), Aristotele vi fa riferimento quando dice che l'azione di cui la tragedia è mimesi, è « compiuta in se stessa » (τελεία) e dotata di « grandezza » (μέγεθος). Si tratta di caratteri che sollevano non poche difficoltà, ma che, comunque, da *Poet.*, 7 è chiaro che si riferiscono entrambi al racconto.

Ora, dal confronto tra gli elementi definitivi della tragedia e le parti di essa risulta che (a) tre di queste seconde, ed esattamente l'apparato scenico, i caratteri e il pensiero, che pur vengono ricavati dalla definizione della tragedia, non si annoverano però anche tra i primi; (b) invece la musica, l'elocuzione e il racconto assolvono entrambe le funzioni; (c) infine, altre determinazioni che concorrono alla definizione della tragedia, ed esattamente quelle indicate come prima serie di elementi, non specificano tuttavia anche certe sue parti. Si tratta pertanto di comprendere la ragione di queste differenze. Ma a questo scopo è

necessario esaminare come Aristotele ricava, nel prosieguo del cap. 6 della *Poetica*, le parti della tragedia.

2. Le sei parti della tragedia

a) La deduzione delle parti e i loro diversi rapporti con la definizione della tragedia

La deduzione di quelle che Aristotele indica come le prime tre parti della tragedia si scandisce nel modo seguente:

E poiché producono l'imitazione (ποιοῦνται τὴν μίμειν) persone che agiscono (πράττοντες), innanzitutto vi sarà, necessariamente, una qualche parte della tragedia che sia abbellimento della vista; indi, produzione di canti ed elocuzione, giacché in queste cose producono l'imitazione (ποιοῦνται τὴν μίμειν). Chiamo «elocuzione» (λέξιν) la stessa composizione dei metri, «produzione di canti» (μελοποιίαν) ciò che possiede una potenza tutta manifesta (*Poet.*, 1449b 31-36).

Aristotele prova dunque che l'imitazione tragica deve valersi dell'abbellimento della vista, della produzione dei canti e dell'elocuzione argomentando che chi produce tale imitazione sono persone che agiscono e che esse, proprio perché agiscono, la producono «in queste cose (ἐν τοῦτοις)»⁵¹. Espressione che denota non solo i mezzi, ma anche il modo della produzione⁵², giacché della musica e dell'elocuzione è appropriato dire «ciò mediante cui» chi agisce compie l'imitazione, mentre sarebbe insensato dire che questi compie l'imitazione «mediante l'apparato scenico»; invece, l'eseguirli sulla scena o «scenicamente» esprime il modo di attuarla. Tuttavia in questo momento interessa rilevare che la necessità per la mimesi tragica di valersi di tali mezzi e di questo modo è dedotta dal fatto di non essere semplicemente mimesi di un'azione, ma mimesi di un'azione considerata sotto il profilo delle *persone che agiscono*. E questo vale per tutte e tre le parti della tragedia ora considerate. Il che non può dirsi di ognuna delle altre tre parti della tragedia, che vengono così giustificate:

51. Nella sua struttura formale il ragionamento si snoda in un sillogismo in prima figura nel quale la premessa maggiore è espressa dall'asserto «le persone che producono l'imitazione (tragica), la producono in queste cose» e la premessa minore dall'asserto «le persone che agiscono, producono l'imitazione (tragica)»; donde la conclusione «le persone che agiscono, producono l'imitazione (tragica) in queste cose».

52. L'analogia con quella usata dallo Stagirita in *Poet.*, 1447a 17 per indicare i mezzi della mimesi: ἐν ἑτέροις potrebbe far pensare che Aristotele faccia riferimento soltanto ai primi; ma erroneamente.

E poiché è imitazione di un'azione, ed è compiuta (πράττεται) da talune persone che agiscono (πραττόντων), le quali è necessario che siano di una certa qualità a seconda del carattere e del pensiero (ché, mediante questi diciamo che anche le azioni sono di una certa qualità, e a seconda di queste tutti hanno sia successo che insuccesso⁵³), l'imitazione dell'azione è il racconto (μῦθος), giacché affermo che questo è la stessa composizione dei fatti, che i caratteri (ἥθη) sono ciò a seconda di cui diciamo che coloro che agiscono sono di una certa qualità, e che vi è pensiero (διάνοια) in tutti coloro che, dicendo, dimostrano qualcosa, o anche manifestano un parere. Dunque, di tutta la tragedia è necessario che vi siano sei parti, e in conformità a ciò la tragedia è di una data qualità. Queste (parti) sono il racconto, i caratteri, l'elocuzione, il pensiero, la vista e la produzione di canti (*Poet.*, 1449b 36-1450a 10).

Qui la deduzione dei caratteri e del pensiero muove dalla premessa che considera la mimesi dell'azione sotto il profilo delle persone che agiscono (poiché la tragedia è mimesi di un'azione ed è compiuta da persone che agiscono, ecco pertanto che esse dovranno essere qualificate da certi caratteri ed esprimere un certo pensiero), sia pur con una differenza tra queste due parti⁵⁴ che subito prenderemo in considerazione. Non così, invece, il racconto, il quale, essendo «imitazione dell'azione» (*Poet.*, 1450a 3-4: «l'imitazione dell'azione è il racconto»), e coincidendo con «la stessa composizione dei fatti» (*Poet.*, 1450a 4-5: «affermo che questo è la stessa composizione dei fatti»), prescinde nella sua definizione dal riferimento alle persone che agiscono e non è dedotto da queste.

Quanto poi alla differenza cui si accennava, il riferimento alle persone che agiscono entra strutturalmente nella deduzione dei caratteri, ond'è che la definizione stessa di questa nozione rispecchia tale giustificazione (*Poet.*, 1450a 5-6: «i caratteri sono ciò a seconda di cui diciamo che coloro che agiscono sono di una certa qualità»). Invece la deduzione del pensiero e la sua definizione si appoggiano *indirettamente* alla nozione di «persone che agiscono»: da essa infatti, come abbiamo visto, Aristotele deduce la necessità che una parte della tragedia sia il linguaggio, e sul linguaggio fa forza la giustificazione del pensiero: «vi è pensiero — afferma infatti lo Stagirita — in tutti coloro che, dicendo (λέγοντες), dimostrano qualcosa, o anche manifestano un parere» (*Poet.*, 1450a 6-7), palesando in tal modo di considerare il pensiero

53. Sul testo seguito cfr. la nota n. 37 della traduzione.

54. Su queste due parti della tragedia e il loro rapporto si veda M. W. BLUNDELL, *Ethos and dianoia reconsidered*, in AA.VV., *Essays on Aristotle's Poetics*, cit., pp. 155-176.

come secondo al dire (λέγειν), ossia, in senso generale, al linguaggio (λόγος) e all'elocuzione (λέξις).

Quando perciò, alla fine di una seconda deduzione, Aristotele riepiologa le sei parti della tragedia in un elenco nel quale l'elocuzione precede il pensiero («Queste ⟨parti⟩ sono il racconto, i caratteri, l'elocuzione, il pensiero, la vista e la produzione di canti»), prospetta un ordine logico e consequenziale tra le due parti che riproduce esattamente l'ordine logico e consequenziale della loro deduzione dalla definizione di tragedia. Parimenti, quando subito a seguito di tale, seconda deduzione lo Stagirita precisa che, fra le sei parti suddette, «le cose con cui si imita», vale a dire i mezzi, «costituiscono due parti», da individuarsi nella produzione dei canti, ossia nella musica, e nell'elocuzione, mentre il «come si imita», ossia il modo, costituisce «una parte», da identificarsi nella vista, ossia nell'apparato scenico (*Poet.*, 1450a 10-11), non fa che esplicitare e ribadire quanto la giustificazione di queste parti poneva in luce. Per cui non pare condivisibile l'opinione di quegli studiosi i quali in queste ultime considerazioni hanno scorto un secondo elenco delle parti della tragedia che si giustappone a quello derivante dalle due deduzioni⁵⁵, fino al punto di ritenere che le corrispondenti righe del testo possano essere un'interpolazione⁵⁶. Il fatto si è, invece, che entro un quadro unitario, in quanto ripropone in entrambi gli elenchi le medesime determinazioni e il medesimo rapporto tra ciascuna di esse e le premesse da cui è dedotta, Aristotele raggruppa le parti della tragedia secondo ordinamenti diversi, che corrispondono a differenti prospettive da cui esse possono considerarsi. E precisamente: nelle due giustificazioni, secondo la specificità dei rapporti logici con i quali le parti della tragedia si connettono alla sua definizione; nel «secondo elenco», in relazione al loro fungere da mezzi o da modo della mimesi tragica.

Parimenti, anche in una terza classificazione del «secondo elenco», dove Aristotele precisa che, quanto alle «cose che si imitano», ossia all'oggetto, vi sono «tre parti» della tragedia: il carattere, il pensiero e il racconto (*Poet.*, 1450a 11), occorre rilevare che (a) i primi due rappresentano l'oggetto dell'imitazione tragica in quanto sue determinazioni qualificative, mentre il racconto ne è l'oggetto in senso diretto e primario, coincidendo con la stessa «composizione dei fatti»; (b) lo stesso appartenere del carattere e del pensiero alla sfera dell'oggetto perché determinazioni che lo qualificano, vede una strutturale diffe-

55. Così, per esempio, D. Lanza (ARISTOTELE, *Poetica*, Milano 1987, p. 136, nota n. 9).

56. Così, per esempio, ELSE (*op. cit.*, p. 210).

renza: il carattere qualifica direttamente il personaggio e deriva direttamente dalla necessità che questi entri in causa nel compiersi della mimesi drammatica, mentre il pensiero lo qualifica e si giustifica perché congiunto al linguaggio e a partire da questo.

Anche a questo riguardo si deve perciò sottolineare una poliedricità di dimensioni, strutturalmente connessa al fatto che ciascuna delle sei parti è parte della tragedia e si giustifica a partire dalla definizione di questa. Ma senza che con ciò venga meno una altrettanto strutturale unità vuoi del quadro complessivo, vuoi del rapporto per il quale ciascuna parte si connette alla definizione suddetta. Ma secondo rapporti logici unitari soltanto in senso relazionale e analogico (così, considerati secondo le prospettive dell'oggetto e del mezzo, si può ben dire, per esempio, che l'elocuzione sta alla definizione della tragedia come a essa sta il racconto). Si comprende allora la ragione di fondo per la quale, pur essendo tutte le parti della tragedia legate alla sua definizione, alcune costituiscono però anche le note connotative di quest'ultima, mentre non così le altre. Si comprende in particolare, nell'ordine di queste considerazioni, perché l'apparato scenico, che in un terzo elenco delle parti della tragedia Aristotele dice che «comprende tutto» (*Poet.*, 1450a 13: ὅψις ἔχει πᾶν), ossia che contiene in sé anche le altre parti della mimesi tragica, in quanto tutte si svolgono entro lo spazio da esso delimitato, non venga poi specificamente annoverato dal filosofo tra le determinazioni definitorie della tragedia. Ché, in senso analogico, racchiudendo in se stesso tutte le parti della tragedia e dunque la tragedia nella sua interezza, ne racchiude anche la definizione.

b) L'ordine prioritario delle parti della tragedia e il primato del racconto

Tra le parti della tragedia Aristotele stabilisce un ordine di priorità e d'importanza in rapporto alla possibilità stessa della tragedia di costituirsi. Lo Stagirita prova innanzitutto, con più argomenti, che il racconto ne rappresenta la parte principale e come l'anima (*Poet.*, 1450a 30: ἀρχὴ καὶ οἷον ψυχὴ). Questa prerogativa gli deriva dalla natura stessa della tragedia, la quale, essendo, come ormai sappiamo, imitazione di fatti e di azioni, non di uomini, si struttura, di conseguenza, in modo che i fatti e le azioni, e dunque quella loro composizione che è per l'appunto il racconto, ne costituiscano il fine intrinseco⁵⁷ (*Poet.*, 1450a

57. Su quest'aspetto cfr. GALLAVOTTI, *op. cit.*, p. 141, nota a rigo 43. Lo studioso chiarisce infatti in modo assai convincente che il racconto, ossia la mimesi, rappre-

22-23: τὰ πράγματα καὶ ὁ μύθος τέλος τῆς τραγωδίας), e — precisa lo Stagirita — «il fine è la cosa più importante di tutte» (*Poet.*, 1450a 23). In tal senso non vige già che i fatti e le azioni vengano rappresentati per dar risalto ai caratteri, ma questi ultimi hanno rilevanza e costituiscono una parte essenziale della tragedia perché qualificano i primi (*Poet.*, 1450a 20-22). Lo Stagirita fissa inoltre l'attenzione sull'aspetto per cui non vi può essere tragedia senza racconto, mentre può ben darsi senza caratteri, e chiama in causa a questo riguardo le opere «della stragrande maggioranza (dei tragediografi) recenti», da identificarsi probabilmente in Euripide (stante che in *Poet.*, 1453b 27-29 questi è detto non potersi annoverare tra gli Antichi) e nei poeti a lui posteriori⁵⁸, le cui composizioni, se proprio non possono dirsi del tutto prive di carattere, risulterebbero tuttavia, agli occhi dello Stagirita, carenti di questa dimensione⁵⁹ (*Poet.*, 1450a 23-29). Chiarisce inoltre che «il compito (ἔργον) proprio della tragedia» — da individuarsi con ogni probabilità nella catarsi, giacché in essa sembra doversi vedere lo scopo finale e l'effetto della mimesi tragica⁶⁰ — non è raggiunto da una sequenza di

senta il fine immanente della tragedia, da tenersi ben distinto da quello che è il suo ἔργον (*Poet.*, 1450a 30-31), ossia dal suo «scopo finale» e dall'«effetto della mimesi» stessa, da individuarsi, come molti studiosi hanno sostenuto e anche chi scrive condivide, nella catarsi. Su ciò si vedano anche le note nn. 50 e 60.

58. Così ALBEGGIANI, *op. cit.*, p. 78, nota n. 16.

59. Tale per l'appunto il significato che ALBEGGIANI, *op. cit.*, p. 78, nota n. 17 attribuisce all'aggettivo ἀήθεις di *Poet.*, 1450a 25.

60. Che la catarsi rappresenti il *telos* della tragedia è stato sostenuto, tra gli altri, da LUCAS, *op. cit.*, pp. 96 e 273, da L. GOLDEN, *The clarification theory of catharsis*, «Hermes» 104 (1976), p. 443, da R. JANKO, *Aristotle, Poetics I with the Tractatus Coislinianus, a hypothetical reconstruction of Poetics II, the fragments of the On poets*, Indianapolis-Cambridge 1987, nel commento a *Poet.*, 1449b 27 e nel *Glossary*, s.v., da ELSE, *Argument*, cit., pp. 439-440 e da BELFIORE, *Tragic pleasures*, cit., pp. 258-259. L'argomentazione addotta da questa studiosa è la seguente: per Aristotele il racconto, che costituisce il fine della tragedia, è analogo all'anima di un essere vivente; e poiché l'attività dell'anima «is the *ergon* and *telos* of a living thing», così il piacere prodotto dal racconto, ossia il piacere proprio della tragedia, «is the *telos* and *ergon* of this kind of imitation». Per cui Aristotele, quando in *Poet.*, 6 scrive che la tragedia porta a compimento la catarsi delle passioni, «is using "katharsis" where he uses "pleasure" elsewhere, to refer the *telos* and *ergon* of tragedy». In proposito occorre osservare che — come ha finemente mostrato GALLAVOTTI (*op. cit.*, nota n. 7) — il τέλος che s'identifica col racconto, e che significa «fine immanente» della mimesi tragica, è ben altra cosa dal τέλος che s'identifica con l'ἔργον di questa e che esprime l'«effetto» e lo «scopo finale» della tragedia. Parlando di «*telos* and *ergon*» della tragedia e assimilando questo τέλος al racconto («the plot, the *telos* of tragedy»), Belfiore finisce per istituire un'analogia che si basa su una nozione equivoca di «fine» (il racconto è il «fine» della tragedia così come l'anima è «fine» e ἔργον del vivente). Ed è un'analogia che non sembra necessaria nell'economia del ragionamento, che potrebbe giungere alla medesima conclusione limitandosi a osservare che il piacere proprio della tragedia è il τέλος come ἔργον di questa stessa. E poiché la catarsi si connette strutturalmente a tale piacere, essa è τέλος e ἔργον della tragedia.

discorsi morali ben costruiti per elocuzione e pensiero, ma dal racconto. A tal punto che, se questo è ben costruito, un simile effetto si consegue anche se l'elocuzione e il pensiero siano di qualità inferiore (*Poet.*, 1450a 29-33). Aristotele richiama in più la caratteristica della tragedia di essere psicagogica, ossia capace di muovere gli animi, e di avere questa facoltà in virtù della peripezia e del riconoscimento, che, come vedremo, sono parti del racconto drammatico (*Poet.*, 1450a 33-35). Si aggiunge una considerazione di ordine storico: i principianti (come attestano i primi poeti tragici, di qualità inferiore, dal momento che la tragedia è andata via via perfezionandosi), sono capaci dapprima di essere precisi nei caratteri e nell'elocuzione e solo successivamente nel comporre i fatti (*Poet.*, 1450a 35-38).

Al secondo posto si colloca il carattere, ossia ciò che manifesta la qualità di un'azione (*Poet.*, 1450a 30-b 4). Al terzo il pensiero, che si attua nel dimostrare qualcosa e consiste nell'esporre ciò che è confacente e conveniente: compito, questo, che per i discorsi in prosa è proprio della politica e della retorica (*Poet.*, 1450b 4-13). Al quarto l'elocuzione, ossia l'espressione mediante l'uso delle parole (*Poet.*, 1450b 13-15). Al quinto la musica, al sesto lo spettacolo, che è l'elemento meno tecnico e non propriamente specifico della poesia (*Poet.*, 1450b 15-20).

c) Le partizioni quantitative della tragedia

Quelle di cui abbiamo parlato sono «parti» della tragedia nel senso di elementi strutturali di essa. Ma nel cap. 12 lo Stagirita indica anche quali sono le partizioni in cui l'azione drammatica si scandisce. Si tratta di divisioni e di nozioni che hanno un valore primariamente e innanzitutto letterario e che Aristotele definisce attraverso una minuta analisi delle opere dei tragici. Egli distingue così (1) il prologo, ossia la parte che precede la parodo del coro; (2) l'episodio, ossia la parte che si colloca tra due canti corali; (3) l'esodo, ossia la parte dopo la quale non si ha alcun canto del coro; (4) il canto corale, suddiviso a sua volta (a) nella parodo, ossia nella prima elocuzione del coro, (b) nello stasimo, ossia nel canto corale privo di anapesti e trochei e (c) nel commo, ossia nel lamento comune del coro e della scena.

Queste sono parti comuni a ogni tragedia. Ma ciascuna tragedia ha anche parti sue proprie, che, sempre in *Poet.*, 12, Aristotele indica (1) nei canti della scena e (2) nei commi.

Dal punto di vista, poi, dell'articolazione complessiva, Aristotele distingue la tragedia in due parti: (1) il nodo, ossia in una sezione che

dall'inizio dei fatti, alcuni dei quali precedono il dramma e gli sono presupposti, giunge sino al momento immediatamente anteriore al mutamento dalla buona alla cattiva sorte (cioè quella che vedremo essere la peripezia); (2) la sezione restante costituisce invece lo scioglimento (*Poet.*, 1455b 24-29). E lo Stagirita precisa che anche gli scioglimenti devono derivare dal racconto e non prodursi con l'intervento di un personaggio mediante la macchina teatrale (*ex machina*), secondo l'uso di alcuni tragici di fare così intervenire sulla scena, in funzione risolutiva della vicenda, figure divine che mercé la macchina risultavano elevate rispetto alla posizione degli altri personaggi. Ché, il ricorso alla macchina è adeguato agli avvenimenti esterni al dramma, o in quanto accaduti prima o in quanto successivi a esso, ma i fatti del dramma medesimo, ossia lo scioglimento del nodo, debbono derivare dalla logica stessa del loro svolgersi, perché solo così il racconto risponde alla basilare esigenza di essere, come subito vedremo, un tutto organico e in sé compiuto (*Poet.*, 1454a 37-b 6).

3. *Il racconto*

a) La composizione dei fatti compiuta in se stessa e l'intero dotato di grandezza

È opportuno iniziare lo studio del racconto chiarendo in che senso esso è un intero dotato di grandezza e compiuto in se stesso, come viene indicato da Aristotele nello specificare le note definitorie della tragedia (*Poet.*, 1450b 24-25).

Alla «grandezza» (μέγεθος) della tragedia Aristotele aveva fatto riferimento anche nella sezione finale del quarto capitolo, là dove, studiando il progressivo perfezionarsi di questo genere poetico, rilevava che esso si sviluppò «da piccoli racconti (ἐκ μικρῶν μύθων)» (*Poet.*, 1440a 19). Nella medesima sezione lo Stagirita accenna anche al «numero degli episodi (ἐπεισοδίων πλήθη)» (*Poet.*, 1449a 28), ma nessuno dei due rilievi prospetta la grandezza come determinazione formale della tragedia e, in particolare, come elemento che strutturalmente si connette al carattere compiuto dell'azione drammatica. A proposito del primo, infatti, non è mancato chi abbia scorto nella «grandezza» un significato anche qualitativo⁶¹: riferendosi a essa Aristotele avrebbe perciò sottolineato l'«importanza» dei racconti tragici e la «grandiosità» dei drammi messi sulla scena quando questo genere poetico rag-

61. Così per esempio PESCE, *op. cit.*, p. 151, nota 71.

giunse la sua perfezione, di contro alle azioni rappresentate nei μύθοι iniziali, le quali, essendo legate, assieme all'uso del tetrametro trocaico, all'elemento satiresco originariamente presente nella tragedia e incenstrandosi di conseguenza intorno alle vicende di Dioniso, sarebbero state «piccole», ossia di poco conto e pressoché banali. In questa valenza qualitativa, che parrebbe confermata anche dal fatto che Aristotele chiama in causa la grandezza della tragedia a testimonianza del carattere solenne (*Poet.*, 1449a 20-21: ἀπεσεμνύνθη) che essa alla fine venne ad avere, non può certamente individuarsi un elemento tecnico relativo all'estensione che deve avere il racconto. Un tale elemento non può individuarsi neppure se si interpreta la grandezza dei racconti tragici in senso quantitativo⁶², al quale perciò si connetterebbe in modo diretto il secondo rilievo, concernente il numero degli episodi, quel rilievo cioè che, assumendo invece la grandezza nel significato qualitativo, si aggiungerebbe come ulteriore: giacché si tratta di una grandezza indeterminata, in ordine alla quale non viene fornita alcuna precisazione, come invece dovrebbe essere se si trattasse di un elemento tecnico. Cosicché a giusta ragione altri studiosi rifiutano di vedere già preannunciate nei rilievi di questa sezione finale di *Poet.*, 4 le precise indicazioni che lo Stagirita fornisce in *Poet.*, 7 sulla grandezza che conviene al racconto tragico e sul rapporto con la sua compiutezza⁶³.

Qui infatti lo Stagirita, dopo aver ribadito che «la tragedia è imitazione di un'azione compiuta in se stessa (τελείας) e intera (ὅλης), la quale possiede una data grandezza (τι μέγεθος)» (*Poet.*, 1450b 24-25), precisa che

si dà un intero (ὅλον) anche che non abbia alcuna grandezza, ma intero è ciò che ha un inizio, un mezzo e una fine. Inizio è ciò che in se stesso, necessariamente, non è dopo un'altra cosa, mentre dopo di esso per natura vi è o si genera un'altra cosa. Fine, al contrario, è ciò che in se stesso, o di

62. Così per esempio Albeggiani, che fornisce in pari tempo un'esegesi del passo in questione per la quale, secondo il giudizio di Aristotele, «la prima tragedia avrebbe [...] contenuta una breve azione, con linguaggio in trochei, e sarebbe stata affine al dramma satiresco, essendo il suo coro composto di satiri; da questo primo dramma satiresco, sorto dal ditirambo, sarebbe poi derivata la tragedia» (*op. cit.*, p. 72, nota n. 22). E così anche Paduano, che tuttavia fornisce una differente esegesi del passo, che risulterebbe «controverso e sibillino» in quanto «sembra alterare la distinzione netta tra imitazione alta e bassa, che opponeva tragedia a commedia». In effetti, ad avviso di questo studioso, qui Aristotele individuerrebbe nella tragedia originaria la presenza di «un elemento satiresco, legato cioè al corteggio rituale di Dioniso, da cui indipendentemente (per opera, dice la tradizione, di Pratina di Filunte) si sarebbe sviluppato il dramma satiresco, che nelle rappresentazioni concludeva la tetralogia» (*op. cit.*, p. 73, nota n. 47).

63. Cfr. per esempio GALLAVOTTI, *op. cit.*, p. 136.

- 30 necessità o per lo più, è per natura dopo un'altra cosa, mentre dopo di esso non vi è nient'altro. Mezzo è ciò che per se stesso è dopo un'altra cosa, e dopo di esso vi è un'altra cosa. Occorre, pertanto, che i racconti ben composti né inizino da dove capita, né finiscano dove capita, ma usino le forme che abbiamo detto (*Poet.*, 1450b 25-34),

cioè le determinazioni di inizio, mezzo e fine, di cui Aristotele ha ora dato la definizione.

Il passo, in cui è da vedersi una prima dimostrazione che il racconto della tragedia deve avere una grandezza ben definita, presenta alcune difficoltà esegetiche, che fondamentalmente si incentrano nel sapere a che cosa alluda Aristotele quando parla di un intero privo di grandezza, contrapposto al racconto della tragedia. La difficoltà è data dal fatto che l'intero (τὸ ὅλον), non essendo una semplice somma di parti, com'è proprio di un tutto (τὸ πᾶν), ma un insieme di parti tale che il modificarsi di una di esse comporta la modificazione dell'intero stesso (*Metaph.*, V, 26), è di conseguenza definito in funzione delle parti; ma d'altro canto, essendo la grandezza ciò che per definizione è divisibile (*Phys.*, 204a 11) e, più precisamente, divisibile in parti continue (*Metaph.*, 1029a 9-12), non si comprende come possa sussistere un intero senza grandezza⁶⁴. Né una tale difficoltà si risolve ipotizzando un uso particolare e un senso non concettualmente tecnico dell'espressione μηδὲν ἔχον μέγεθος («che non abbia alcuna grandezza»), come se essa non denotasse assenza di grandezza, ma fosse equivalente a πάμμικρον (assai piccolo), allo stesso modo in cui οὐδὲν ἔχει ἦθος non indica assoluta assenza di carattere, bensì scarsità di carattere⁶⁵. L'intero — vorrebbe allora dire Aristotele — può ben essere anche «molto piccolo», ma il racconto poetico non deve essere un intero di questo tipo, bensì un intero «dotato di una certa grandezza», ossia grande in modo confacente. È chiaro che secondo questo modo di leggere il passo, la grandezza non verrebbe chiamata in causa da Aristotele nel significato concettualmente proprio che s'è detto, ma in un significato ampio e come semplice caratteristica di ciò che è grande. Ma esattamente qui si rivela l'inadeguatezza di una tale interpretazione. Ché, al di là del significato del tutto insolito che l'espressione verrebbe ad assumere rispetto ai molti casi, riscontrabili soprattutto nella *Fisica*, in cui lo Stagirita parla di grandezza e di assenza di grandezza in senso proprio, si dà da dar luogo a un *apax legomenon*, va rilevato che soltanto il significato concettual-

64. In tal senso si è espresso, per esempio, PESCE, *op. cit.*, p. 154, nota n. 125.

65. Così Bywater nel suo commento al passo (*Aristotle, On art of Poetry*, Oxford 1909, p. 207), seguito in Italia da ALBEGGIANI, *op. cit.*, p. 80, nota n. 4.

mente proprio di grandezza conferisce rigore formale alla dimostrazione che in questo passo lo Stagirita conduce. Soltanto, infatti, se si assume la grandezza come ciò che ammette divisione in parti continue, ossia in senso concettualmente proprio e determinato, può poi dirsi che l'intero che abbia grandezza deve avere parti tra loro continue e dunque deve averne una iniziale, una intermedia e una finale, per concludere che entro questi limiti occorre che si svolga il racconto della tragedia, ossia che esso dev'essere un intero di questo genere. Senza il significato proprio e concettualmente specifico di grandezza, la dimostrazione che Aristotele conduce non ha rigore formale. Ma allora si riaffaccia il problema di quale possa essere un intero privo di grandezza, rispetto al quale, per opposizione, si determina l'intero del racconto tragico.

La soluzione del problema porta a considerare il rapporto che intercorre tra le nozioni di quantità ($\tau\acute{o}$ ποσόν) e di grandezza ($\tau\acute{o}$ μέγεθος), giacché il passo della *Fisica* sopra citato non ascrive la divisibilità soltanto alla grandezza, ma anche al numero («ciò che è divisibile sarà o grandezza o numero»), e quest'ultimo (assieme alla linea, alla superficie, al corpo, ossia al solido, al tempo, al luogo e al discorso) è annoverato in *Cat.*, 6 tra le quantità. Se dunque il numero è una quantità divisibile, parrebbe che altrettanto debba dirsi anche della grandezza; anzi, alla luce della definizione di grandezza data nel passo della *Metafisica* anch'esso richiamato, parrebbe che questa seconda indichi una quantità divisibile «in parti continue», vale a dire all'infinito.

Si presentano però alcune aporie: una riguarda la compatibilità tra la divisione e la prerogativa propria delle quantità (nel caso di specie, del numero; nell'ipotesi, della grandezza) di non ammettere «il più e il meno» (*Cat.*, 6a 19-20). Ma essa può agevolmente sciogliersi se si considera che tale prerogativa significa che una quantità non presenta variazioni di grado (per esempio, che «di due cubiti» non è determinazione «più o meno» tale) e che perciò non interferisce con la divisibilità: giacché un numero — che Aristotele concepisce come un insieme di unità concretamente esistenti — può ben essere diviso in due insiemi di unità, ossia in due parti, senza essere per questo «più o meno» quel determinato numero. Si potrebbe esprimere tutto questo dicendo che la divisione riguarda la quantità considerata «sotto il profilo quantitativo», mentre le riflessioni di Aristotele in ordine alla prerogativa sopra menzionata riguardano la quantità considerata «sotto il profilo qualitativo», quel medesimo profilo che guida l'indagine condotta dallo Stagirita in *Cat.*, 6.

Una seconda considerazione di carattere anch'esso problematico porta al nucleo della questione e induce a riflettere sulla differenza tra la divisibilità di un numero e di una grandezza. Ché, se questa è divisibile «in parti continue», ossia all'infinito, detta condizione non vige per il numero, il quale è sì divisibile, come *ex professo* abbiamo sentito asserire da Aristotele, ma non certamente in parti continue, giacché le parti di cui è costituito non sono tali. Esse infatti, dato il modo in cui Aristotele concepisce il numero, non hanno tra loro alcun limite in comune, mentre è questa la condizione che definisce la continuità, come lo Stagirita precisa in *Phys.*, V, 3, dove dapprima spiega che è «consecutivo» ciò che tra sé e la cosa cui è consecutivo non ha nulla di omogeneo come intermedio, indi pone che «sono in contatto» — ossia contigue — le cose consecutive i cui estremi sono insieme e infine chiarisce che sono «continue» quelle cose contigue che hanno un limite in comune (*Phys.*, 226b 34-227 a 12). Proprio per questo in *Cat.*, 6 il numero viene annoverato, assieme al discorso, tra le quantità discrete, mentre le altre quantità (linea, superficie, solido, luogo e tempo) sono dette, per l'appunto, continue: giacché hanno confini comuni.

Sulla base di queste considerazioni si può allora inferire che la grandezza è determinazione che compete alle quantità continue (per cui sono grandezze la linea, la superficie, il solido, il tempo e il luogo, mentre non sono grandezze il numero e il discorso. Il che spiega altresì perché Aristotele nel citato passo della *Fisica* abbia attribuito la divisibilità distintamente al numero e alla grandezza) e che esattamente nella differenza tra quantità continue e quantità discrete risiede la differenza tra la divisibilità del numero e quella della grandezza. Ossia che, mentre quest'ultima è divisibile in parti continue, il numero è sì divisibile, ma non in tal maniera. E tutto ciò vale anche per il discorso. Ché, se il numero non è una grandezza in quanto è una quantità discreta, anche il discorso non può essere una grandezza, giacché anch'esso è una quantità di tal specie. Infatti, le parti di cui esso si costituisce e nelle quali si divide, ossia le sillabe, non hanno un confine tra loro comune. Inoltre, anche la divisibilità del discorso differisce da quella delle grandezze: giacché, mentre il primo è sì divisibile, ma non in parti continue, questa condizione vige invece per le seconde.

Una terza difficoltà riguarda il fatto che, in ogni caso, là dove Aristotele enumera le quantità, ossia in *Cat.*, 6, non menziona affatto la grandezza, donde il dubbio se veramente la grandezza appartenga all'ordine delle quantità. Ma se si considera che *Cat.*, 6 elenca le quantità una per una, mentre la grandezza è determinazione che compete a un'intera specie di quantità, e precisamente alle quantità continue, ci si

avvede che la mancata iscrizione di questa nel novero di quelle non è motivo sufficiente per non ipotizzare che la grandezza denoti certe quantità.

Ora, se il discorso, come abbiamo visto, non può essere una grandezza (perché, come quantità discreta, è sì divisibile, ma non in parti continue, tali cioè da avere tra loro un confine comune) e d'altro canto esso costituisce un intero perché, mutando la posizione delle sue parti, ossia delle sillabe, risulta mutato il discorso stesso, allora è ragionevole credere che Aristotele, parlando di un intero senza grandezza, abbia fatto riferimento al discorso e che, contrapponendo a questo tipo di intero, l'intero del racconto poetico, abbia inteso dire che quest'ultimo è ben più di un semplice discorso. Anzi, che in senso proprio e nella sua essenza, quale per l'appunto è espressa dalla definizione, esso non è per niente un puro discorso, bensì una composizione di fatti (*Poet.*, 1450a 4-5: «afferma che questo [*scil.*, il discorso] è la stessa composizione dei fatti [σύνστασις τῶν πραγμάτων]»), composizione che certamente si esegue con parole e ritmo, ma che differisce dall'intero discorsivo per essere un intero dotato di grandezza: un intero, in quanto lo spostamento di un fatto o di un'azione nell'ordine della sequenza comporta che la composizione stessa risulti diversa; ma dotato di grandezza perché le parti della sequenza, non essendo parole e dunque, in ultima analisi, sillabe, ma azioni, ossia, in ultima analisi, corpi che si muovono, ammettono continuità.

Insomma, nel presentare il racconto poetico come un intero dotato di grandezza e contrapposto al semplice discorso, Aristotele ha inteso fissare l'attenzione sulla circostanza che esso è essenzialmente «composizione di fatti», nella quale il momento discorsivo attiene soltanto al mezzo, ma non alla sostanza e alla definizione dell'oggetto in questione. E proprio perché è un tale intero, esso ha un inizio, un mezzo e una fine. Si osservi infatti che queste determinazioni, così come Aristotele le presenta nel passo che abbiamo letto, non indicano né relazione, né posizione, né uno stare nella posizione, ma successione cronologica. Il mezzo (μέσον), per esempio, in quanto «ciò che per se stesso è dopo un'altra cosa (μετ' ἄλλο), e dopo di esso (μετ' ἐκεῖνο) vi è un'altra cosa», non esprime certamente la metà, ossia quella determinazione che «si dice [...] di un doppio» (*Cat.*, 6b 31-32) e che pertanto si annovera tra i relativi, né la «posizione mediana», giacché anche la posizione (στάσις) appartiene al medesimo genere categoriale della relazione (*Cat.*, 6b 13) che si è escluso, né lo «stare nel mezzo», giacché questa determinazione, se si desse, dovrebbe derivare la sua denominazione dalla corrispondente posizione (*Cat.*, 6b 13-14), mentre non esiste nessun termi-

ne di tal genere; se invece la si volesse sdoppiare e vedervi espresso uno «stare» (κείσθαι) «nel mezzo» (ἐν τῷ μέσῳ), non si tratterebbe di un'unica determinazione, bensì di due e, soprattutto, «nel mezzo», così inteso, ossia come un «dove» (πov), sarebbe ben altra cosa che «il mezzo».

Queste considerazioni portano a escludere, in particolare, che «dopo un'altra cosa», «dopo di esso», in rapporto a cui Aristotele caratterizza il mezzo, siano determinazioni locative e spaziali. Esse significano invece successione temporale («cronologicamente», prima del mezzo vi è altro e «dopo» di esso altro ancora), in linea del resto con la regola che fissa il limite della composizione dei fatti con l'opportunità che il racconto si mantenga «al di sotto di un solo giro di sole o se ne allontani di poco» (*Poet.*, 1449b 13). E poiché il tempo, come s'è visto, è una quantità continua e dunque una grandezza, solamente in essa hanno rilievo l'inizio, il mezzo e la fine. Il che certamente non significa che tali determinazioni non si diano in un intero privo di grandezza, ma significa che in un intero siffatto, che non può essere temporalmente scandito, esse non denotano ciò che invece specificano nella successione cronologica e continua dei fatti, in cui consiste il racconto della tragedia. Così, a ben vedere, anche la parte che nell'intero senza grandezza si pone nel medesimo punto che nell'intero con grandezza sarebbe il mezzo, se muta, fa mutare l'intero, ma quel punto nel primo intero non è affatto un mezzo cronologicamente definito, se non in senso derivato.

Sul piano della definizione della tragedia, la necessità che i suoi racconti siano interi provvisti di grandezza, ossia composti di parti tra loro in rapporto di continuità temporale, scandito da un inizio, da un mezzo e da una fine, equivale alla necessità che essi «né inizino da dove capita, né finiscano dove capita», e proprio in questo consiste la compiutezza di tali μύθοι. In effetti, le vicende che essi mettono sulla scena, siano queste storicamente avvenute o soltanto tramandate dalla leggenda, sono sequenze indeterminate. Ma il racconto deve porvi un ordine e darvi una forma, dunque determinarne i limiti. Questi né possono mancare, giacché in tal modo i racconti non sarebbero «interi», né possono essere casuali, giacché così essi non avrebbero quell'ordine che è invece richiesto dalla necessità che abbiano «una data grandezza» e siano perciò «compiuti in se stessi». Di modo che soltanto nell'essere «in se stessi compiuti» e «interi dotati di grandezza» i racconti sono «composizioni di fatti»: una situazione, questa, che in quelle determinazioni non trova soltanto le regole tecniche della sua migliore esecuzione («i racconti ben composti»), ma le sue stesse condizioni di

possibilità. Così, l'inizio del dramma non coincide con l'inizio della vicenda storica o mitica, né termina con la sua fine, ma all'interno di essa il racconto definisce un proprio inizio e una propria fine, che costituiscono perciò l'inizio e la fine poetici del dramma, e li definisce non casualmente, ossia in maniera tale da conferire un ordine consequenziale e una forma organica a una materia che, in quanto appartenente alla storia o alla leggenda, è di per sé mera successione indeterminata di fatti in pura sequenza cronologica (*Poet.*, 1459a 21-29).

Ma proprio attribuendovi una forma, ossia componendoli in un intero dotato di grandezza e in sé compiuto, li rende conoscibili secondo quella verisimiglianza che, come abbiamo visto, scandisce il vero della poesia. La compiutezza del racconto e la necessità che esso sia un intero dotato di grandezza si rivelano così, in ultima analisi e nel loro significato di fondo, dimensioni della capacità conoscitiva della poesia tragica.

b) L'organicità del racconto

Un secondo argomento prova poi che il racconto della tragedia dev'essere un intero dotato di grandezza e dunque compiuto in se stesso a partire dall'idea di bellezza⁶⁶, e si costruisce sull'analogia tra la bellezza del corpo di un vivente e quella del racconto⁶⁷:

Inoltre, (deve possedere una data grandezza) dal momento che ciò che è bello, si tratti di un animale o di ogni oggetto che sia composto di talune (parti), non soltanto occorre che abbia queste (parti) ordinate, ma anche che possieda una grandezza non casuale, giacché il bello risiede in una grandezza e in un ordine; perciò un animale non può essere bello né se è estremamente piccolo (infatti, la visione che sorge a ridosso, quando il tempo è impercettibile, si mescola assieme), né se è estremamente grande (infatti, la visione non si origina contemporaneamente, ma dalla visione, per coloro che guardano, se ne vanno l'uno e l'intero): per esempio, se un animale fosse di diecimila stadi. Di conseguenza, come nel caso dei corpi e in quello degli animali si deve avere una grandezza, ma questa deve potersi ben cogliere assieme con lo sguardo, così anche nel caso dei racconti deve,

66. Sul concetto aristotelico di bellezza poetica si possono vedere con profitto, tra gli altri, BUTCHER, *Aristotle's theory of poetry and fine art*, cit., pp. 161 sgg. e K. SVOBODA, *L'esthétique d'Aristote*, Brno 1927, cap. 2.

67. G. F. ELSE, *Aristotle on the beauty of tragedy*, «Harvard Studies in Classical Philology» 49 (1938), p. 187 ritiene che quello di bellezza sia il «masterconcept» della *Poetica* di Aristotele. In proposito HALLIWELL, *Aristotle's Poetics*, cit., p. 97, nota 23 rileva che un tale giudizio costituisce un «overzealous attempt» inteso a marcare la connessione della teoria aristotelica con quella del *Filebo* platonico.

sì, aversi una lunghezza, ma questa deve potersi ben ricordare (*Poet.*, 1450b 34-1451a 6).

Il paragone dell'opera letteraria con il corpo vivente era già presente in Platone (*Fedro*, 264c)⁶⁸, il quale se ne era servito per mostrare la necessità che la prima sia un tutto organico e unitario, com'è per l'appunto il secondo, le cui parti, pur anatomicamente diverse e fisiologicamente adatte a differenti funzioni, concorrono però a un medesimo fine, costituito dalla vita⁶⁹. Ma se, per Platone, l'organicità conviene a un'opera letteraria, egli certamente non poteva rivendicare questa prerogativa anche per la poesia. Non può, infatti, essere un organismo ciò che è mera apparenza (φάντασμα) ed è « lontano dal vero » (*Resp.*, 598b 6: πόρρω [...] τοῦ ἀληθοῦς), giacché, in quanto tale, è dissoluzione dell'ordine esistente tra le parti, che dunque non possono concorrere a conseguire un esito unitario e, quindi, non risultano finalizzate a nulla. Così, l'analogia che Aristotele istituisce proprio con ciò che per Platone va escluso, si riveste anche di un carattere dialettico.

A tutta prima potrebbe sembrare che questa seconda prova impieghi la nozione di grandezza in un senso generico e non tecnico, smentendo quanto si è visto circa l'uso del termine nella prima dimostrazione. Non basta — potrebbe sembrare che così si articoli l'argomento — che il racconto della tragedia abbia parti tra loro ordinate, ma deve essere « grande », ossia esteso, in modo tale da potersi ricordare, come un corpo, per essere bello, non deve avere una grandezza né troppo ridotta, perché così non sarebbe neppure percettibile, e la bellezza qui chiamata in causa è riferita alla percezione visiva, né smisurata, perché in tal caso non si potrebbe cogliere tutt'intero con lo sguardo.

68. Sul punto cfr. BUTCHER, *Aristotle's theory of poetry ecc.*, cit., pp. 184-185.

69. HALLIWELL, *Aristotle's Poetics*, cit., pp. 97-98, dopo aver sottolineato la necessità di connettere la definizione della tragedia data nel cap. 6 con i chiarimenti forniti nei capp. 7 e 8, soprattutto per ciò che concerne le nozioni di inizio, mezzo e fine, pone giustamente l'accento sulla opportunità di intendere l'analogia tra la bellezza e l'unità delle strutture poetiche (l'interezza, l'ordine, la singolarità, la gradualità) e alcune proprietà di viventi non in senso biologico, bensì in senso finalistico. « It needs to be firmly stated — scrive per l'appunto lo studioso — that Aristotle's principles of order and beauty are not "biological", as often claimed; they are universal standards, applying, as he affirms, to "everything which consists of parts", and the case of living creatures is just one instance and illustration of them ». Propendono invece per una interpretazione biologica J. W. H. ATKINS, *Literary criticisms in antiquity*, 2^a ed., London 1952, vol. I, pp. 77 sgg; T. R. HENN, *The harvest of tragedy*, 2^a ed., London, p. 2 (il quale afferma addirittura che « the plot is the skeleton of the animal — but the plot is the soul »); B. R. REES, *Aristotle's approach to poetry, «Greece and Rome»* 28 (1981), p. 28 (il quale mette in guardia dal non fraintendere « logical concepts and method which are used in the biological works for being themselves biological »).

Ma, a ben vedere, non è così o, più precisamente, non è soltanto questo e sarebbe una semplificazione leggere l'argomento in tal senso. A un tale argomento è infatti essenziale che il racconto che sia un tutto organico si sviluppi secondo una linea continua in senso cronologico, abbia cioè parti che si susseguono tra loro in rapporto di continuità temporale. Ché, senza il requisito della continuità, esso non sarebbe neppure un organismo e, in specie, un organismo quale il corpo di un vivente. Così, la «grandezza non casuale» (μέγεθος ... μὴ τὸ τυχόν) che il racconto deve avere per essere bello, è una continuità cronologica nella successione delle parti, fissata entro certi limiti: quegli stessi cui si è fatto riferimento nella prima dimostrazione e per i quali gli antefatti e le conseguenze debbono restare fuori dal dramma; limiti che, si precisa in questa seconda, non debbono essere né troppo piccoli né troppo grandi all'interno della continuità del racconto medesimo.

È opportuno osservare come la stessa necessità che un corpo bello abbia una grandezza ben definita faccia riferimento alla continuità cronologica dello sguardo: giacché, precisa Aristotele, la visione non si produce tutta insieme (οὐ γὰρ ἅμα ἡ θεωρία γίγνεται), ma si attua percorrendo in tempi successivi le parti del corpo; per cui, se il tempo è impercettibile (τοῦ ἀναισθήτου χρόνου), la visione delle parti «si mescola assieme», mentre, se le parti tra loro in rapporto di continuità sono troppe, anche il tempo è conseguentemente ampio e vien meno così il carattere complessivo e totale della visione. Essa si determina, dunque, in rapporto al tempo, e questo è, per l'appunto, una grandezza continua, anzi quella grandezza continua in relazione alla quale si definisce il racconto.

c) Il limite del racconto conforme alla natura del fatto

In una terza annotazione Aristotele prima ribadisce che la lunghezza del racconto è questione tecnica, interna cioè all'arte poetica, non pratica, sì da determinarsi in rapporto al tempo messo a disposizione di ogni tragedia nei concorsi drammatici (*Poet.*, 1451a 6-9). Indi chiarisce che il limite (ὄρος) del racconto «conforme alla natura stessa del fatto» rappresentato è quello che gli conferisce l'ampiezza massima oltre la quale il suo insieme non è più comprensibile. Precisa inoltre che un racconto così determinato «sempre è il più bello secondo la grandezza» (*Poet.*, 1451a 9-11). Il criterio, come si vede, è ancora la bellezza della tragedia, che qui nuovamente viene determinata in rapporto alla possibilità di scorgere l'insieme del racconto o a quel suo analogo che è la possibilità di ricordarlo. Si tratta dunque di un limite «tecnico», ine-

rente alla struttura e alla natura della poesia. Non soltanto, ma si tratta di un limite che avvalora al massimo grado la possibilità di un fatto di essere oggetto della mimesi tragica, perché consente di sviluppare la continuità dei suoi episodi per l'ampiezza massima consentita dalla regola dell'arte. Per questo un tale limite è «conforme alla natura stessa del fatto» che si rappresenta.

Indi lo Stagirita precisa quale dev'essere «in senso assoluto» questo limite: «in senso assoluto», vale a dire in riferimento alla natura del fatto, ma non di questo o quel fatto particolare; con ciò egli chiarisce quale dev'essere «in senso assoluto» l'ampiezza massima del racconto consentita dall'arte. Un tale «limite sufficiente della grandezza» è quello che fissa la consecuzione dei fatti secondo verisimiglianza o necessità in modo che «si dia mutamento da una cattiva sorte in una buona, oppure da una buona sorte in una cattiva» (*Poet.*, 1451a 12-15). Tutto ciò che fuoriesce dal mutamento suddetto non appartiene al racconto, ma ne costituisce gli antecedenti e le conseguenze. Circostanze che non lo riguardano in quanto tale, ma devono essere già note allo spettatore. Si tratta allora di vedere come deve prodursi un siffatto mutamento.

d) L'unità del racconto

Con l'unità del racconto Aristotele stabilisce la seconda, famosissima unità della tragedia dopo quella, altrettanto notissima, dell'unità di tempo, definita nelle considerazioni sopra svolte: l'unità dell'azione. Il racconto infatti, già ci è noto, è la composizione unitaria degli avvenimenti e specifica l'oggetto in senso proprio e primo dell'imitazione tragica. Per cui è chiaro, da un lato, che sulla sua unità si determina l'unità stessa della tragedia; dall'altro, che l'unità del racconto si costituisce sull'unità dell'azione, ossia del fatto che viene imitato.

Aristotele lo prova in due modi. Uno, il secondo, per via analogica: è necessario che, al modo in cui anche nelle altre (arti) imitative l'imitazione unitaria è di un unico (oggetto), così pure il racconto, poiché è imitazione di un'azione, lo sia di una sola e di questa nella sua interezza (ὅλης), e che si compongano le parti dei fatti così che, se una certa parte viene spostata o soppressa, l'intero sia differente o sia sconvolto. Infatti, ciò che, aggiunto o non aggiunto, non produce nessuna evidenza, non costituisce alcuna parte dell'intero (*Poet.*, 1451a 30-35).

L'analogia manifesta anche in questo caso la sua capacità inferenziale: tra le arti imitative e i loro oggetti vige un identico rapporto (per

esempio, la pittura sta alla cosa dipinta, come la danza sta alla cosa che mimeticamente rappresenta, come la musica all'oggetto della sua imitazione e come il racconto tragico a quello della propria); per cui, se nelle altre arti l'unità della mimesi è data dall'unicità dell'oggetto, così dev'essere anche per la mimesi poetica.

Aristotele aggiunge che, per essere unitario, il racconto dev'essere imitazione di una sola azione «nella sua interezza» (ὅλης)⁷⁰. L'azione che si presenta come un intero non è certamente la serie degli accadimenti storici o leggendari, giacché essi non possiedono quell'unità organica che è propria dell'intero. Si tratta invece dell'azione drammatica, vale a dire della stessa composizione dei fatti operata dal racconto, giacché è questo che conferisce loro ordine e consequenzialità logica. Quando perciò Aristotele, nell'ultima parte del passo, prescrive (χρή) di comporre i racconti in modo da conferire agli episodi la dimensione di parti di un intero, e affida all'azione drammatica così configurata la capacità di dare unità al racconto, non enuncia soltanto la condizione della sua unità, ma enuncia anche e primariamente la regola cui essa deve attenersi nella composizione dei fatti. Si comprende così la ragione per la quale soltanto un'azione che si configuri come un intero può essere unitaria, può cioè costituire «una sola azione», articolata in parti tra loro organicamente relate.

A differenza del racconto epico, poi, che non richiede unità, l'unità d'azione del racconto tragico⁷¹ esige che non tutti i fatti siano rappresentati: nel caso dell'epopea, ciò costituisce un abbellimento, mentre nel caso della tragedia è ragione di insuccesso (*Poet.*, 1456a 10-19).

70. In proposito cfr. M. E. HUBBARD, *Aristotle, Poetics*, in AA.VV., *Ancient literary criticism*, a cura di D. A. Russel and M. Winterbottom, Oxford 1972, p. 100, nota n. 2. BUTCHER, *Aristotle's theory of poetry ecc.*, cit., p. 288 ha sostenuto che, delle tre unità attribuite ad Aristotele, l'unica realmente aristotelica è quella dell'azione. Infatti, ad avviso dello studioso l'unità di tempo non costituirebbe una regola assoluta, ma in tal modo ne avrebbe parlato per la prima volta Castelvetro.

71. R. BITTNER, *One action*, in AA.VV., *Essays on Aristotle's Poetics*, cit., p. 109 connette l'unità d'azione alla catarsi, argomentando come segue: poiché la tragedia deve portare, come suo effetto, alla catarsi, ossia alla purificazione, e questa non si avrebbe se l'azione drammatica non fosse unitaria, «thus we can say, not only that Aristotle's theory of tragedy needs the concept of one action, but that the tragedy is itself built around what Aristotle calls "one action"». Sennonché — scrive lo studioso — «the point is that tragedy is built around it to its detriment. It makes for false dramatization. We have learnt, on the theatre and otherwise, that we are dispersed beings. We are too fragmentary for tragedy; and "fragmentary" is not even the word, since it suggests a deficiency». Pertanto, «in the fact the totality of the tragic hero is not something we lack, it is an illusion. There is no such thing as one's all that could be put at stake. The decision in tragedy is void: we do not stand nor do we fall because, unlike the towering hero, we are many places. Tragedy errs» (p. 109).

La prima prova che l'unità del racconto è data dall'unità dell'azione ha invece carattere dialettico. Aristotele prende in considerazione l'ipotesi — indotta dall'analisi di alcune opere poetiche su Eracle e Teseo — che una tale unità sia garantita dall'identità del personaggio, e ne argomenta l'infondatezza. La poesia è imitazione di azioni, quelle di un unico personaggio sono molte, anzi infinite, e talune non si compongono in unità con altre. Se perciò l'unità del racconto dipendesse dal rappresentare le azioni di un solo individuo, le corrispondenti parti rischierebbero di non connettersi alle altre in modo necessario o verisimile, così da non costituire un tutto organico e un intero.

e) Le parti del racconto

Anche per definire le parti del racconto, ossia i suoi elementi costitutivi o forme, Aristotele analizza le opere dei tragediografi, ne individua le strutture portanti e fa convergere i risultati in determinazioni dottrinali. Il carattere scientifico dell'indagine è fuor di dubbio, giacché così facendo il filosofo inquadra la materia secondo alcuni parametri che le conferiscono necessità e universalità, conformandola all'oggetto della scienza e a quanto richiede la natura di questa forma del conoscere. In quanto poi strutture necessarie e invarianti, essi permettono di istituire rapporti causali nello scandirsi dell'azione drammatica, e la ricerca delle cause costituisce un'altra, basilare prerogativa del sapere scientifico. Si tratta allora di individuare la logica secondo cui lo Stagirita determina questi parametri, definisce cioè le parti strutturali del racconto tragico.

α) La peripezia

Il caso della peripezia (περιπέτεια), la prima delle parti suddette, può ben fungere da modello. Innanzitutto lo Stagirita ne enuncia la definizione:

La peripezia, come s'è detto⁷², è il mutamento delle (azioni) che si compiono verso il loro contrario, e questo, come sosteniamo, secondo verosimiglianza o necessità (*Poet.*, 1452a 22-24).

Non c'è dubbio che siamo di fronte a una costruzione dottrinale di Aristotele o, se si preferisce, a un momento della sua teoria del racconto tragico. Ed è parimenti chiaro che tale «teoria» deriva dalla sistema-

72. Si può scorgere un'allusione a quanto detto in 1451a 12-14, evitando in tal modo sia di intendere l'espressione in un senso assai generico, sia di espungerla come glossa maldestra (Butcher, Gomperz, Zeller).

zione di risultati acquisiti attraverso l'analisi del materiale poetico. Lo comprovano i due esempi, individuabili dall'uso di οἶον (*Poet.*, 1452a 24), che seguono la definizione.

Il primo, secondo una ricostruzione del testo che sembra la più confacente e la più logica, riguarda l'episodio dell'*Edipo re* in cui il messo rivela al protagonista di non essere figlio di Merope, liberandolo così dal terrore di sposare la madre⁷³, come gli era stato vaticinato. Episodio che Aristotele, sia per la notorietà della vicenda, sia per il carattere estremamente brachilogico del riferimento, che non è volto a stabilire rapporti cronologici, sibbene a far risaltare l'effetto contrario di un'azione drammatica fortemente unitaria nelle sue differenti parti, connette e perfino assimila a quello in cui il pastore che allevò Edipo gli fa scoprire che sua madre è Giocasta, la donna che egli ha sposato⁷⁴. Ond'è che, con la sua rivelazione, il messo, nella successione dei fatti, consegue un esito diametralmente opposto a quello per il quale l'aveva fatta.

Il secondo esempio di peripezia richiama un episodio del *Linceo*, la tragedia di Teodette che Aristotele cita anche in *Poet.*, 1455b 29 ma della quale non abbiamo altra notizia che queste. Essa doveva comunque riguardare la vicenda dei cinquanta figli d'Egitto che, unitisi in matrimonio con le cinquanta figlie di Danao, furono tutti uccisi dalle

73. Il che è tanto maggiormente chiaro quanto più si consideri che, come ha mostrato LUCAS, *op. cit.*, p. 274, «this could be the point of definition of fear (1453a 5) as being concerned with those like oneself, that is, endowed with similar capacities and exposed to similar dangers». Per questo molti studiosi hanno preferito tradurre φόβος con «paura» (fear), distinguendo il volume semantico di questo termine da «terrore». A tal punto che GOLDEN, *Aristotle on tragic and comic mimesis*, cit., p. 77 polemizza con W. SCHADEWALDT, *Hellas und Hesperien*, Zürich und Stuttgart 1960 perché traduce φόβος con «Schauder» e, soprattutto a pp. 386-388, «because it attempts to link fear with terror», enfatizzando in tal modo, ad avviso dello studioso, la dimensione emozionale di questo *pathos*, a scapito della dimensione cognitiva da esso comportata. Per parte mia, in linea con una tradizione di interpreti italiani che vede in primo piano Manara Valgimigli, Albeggiani e Pesce, ho preferito il termine «terrore», ma senza assegnarvi quella valenza puramente emozionale per la quale altri studiosi hanno preferito «paura» e, in particolare, senza misconoscere l'aspetto cognitivo di questo sentimento nel contesto della *Poetica*, anzi, sottolineandolo — giacché non mi pare che il «terrore» debba escludere questa dimensione e che soltanto la «paura» la garantisca. Resta invece da rimarcare, con ALBEGGIANI, *op. cit.*, pp. 75-76, nota n. 5, la necessità di tenere concettualmente distinti il terrore dalla pietà e di non finire per assimilarli, ritenendo, sulla scia di Lessing, che «l'emozione fondamentale della tragedia sia solo il terrore e che la pietà sia un terrore mascherato».

74. *Poet.*, 1452a 24-26: «per esempio, nell'*Edipo*, quando (il messo) giunse per dare gioia a Edipo e allontanarlo dalla paura nei confronti della madre, avendo reso chiaro chi egli fosse, compì il contrario». Per la definizione del testo cfr. la nota n. 68 della traduzione.

spose, per ordine del padre, la prima sera delle nozze, a eccezione di Linceo, risparmiato dalla moglie Ipermnestra. L'episodio citato come esempio di peripezia doveva essere molto noto agli uditori e per questo viene anch'esso richiamato in forma brachilogica. Il che non permette neppure di tentarne una possibile ricostruzione nel contesto complessivo della vicenda. In essa, comunque, lo Stagirita si riferisce al momento in cui Linceo «era condotto per essere messo a morte e Danao lo accompagnava per ucciderlo», ma in seguito allo svolgersi dei fatti «accadde che il secondo morì, mentre il primo si salvò» (*Poet.*, 1452a 27-29). L'effetto finale è, anche in questo caso, esattamente il contrario di quanto si intendeva realizzare.

La struttura dei due episodi non specifica certo un'identità, se non per altro perché quella secondo cui Aristotele presenta la peripezia nell'*Edipo re* assimila due fasi distinte e due personaggi differenti, mentre è difficile ipotizzare lo stesso per l'episodio, pur non altrimenti conosciuto, del *Linceo*. Il che fa escludere che si tratti, in senso proprio, di un carattere comune alle due vicende. La struttura, che Aristotele riconosce nelle due tragedie, corrisponde invece al momento di convergenza dei rapporti secondo cui, in ciascuno, un certo episodio entra nello svolgimento della trama (il rapporto che il racconto del messo ha in ordine alla raccapricciante scoperta di Edipo è identico a quello per il quale l'accadere di un certo fatto comporta che il condannato resti vivo e il carnefice, o comunque lo spettatore della sua morte, venga ucciso). La peripezia è perciò l'unità di riferimento di relazioni differenti o, il che è lo stesso, il termine di uguaglianza di due rapporti.

β) Il riconoscimento

Alle medesime conclusioni porta l'esame della seconda struttura, o altra parte del racconto: il riconoscimento (ἀναγνώρισις). Anche a questo riguardo lo Stagirita enuncia innanzitutto la definizione, secondo il metodo dell'esposizione organica e sistematica della teoria. Il riconoscimento,

come indica anche il nome, è mutamento dall'ignoranza alla conoscenza, oppure all'amicizia o all'inimicizia, di coloro che sono determinati alla buona o alla cattiva sorte (*Poet.*, 1452a 30-32).

Ma che questa definizione corrisponda all'esito di un'indagine condotta in un'altra fase, che esso sia stato raggiunto attraverso la ricerca dell'analogia, vale a dire dell'uguaglianza dei rapporti che intercorrono tra certi episodi di taluni racconti e altri episodi di altri racconti, che perciò la struttura poetica indicata come riconoscimento non corri-

sponda all'unità di situazioni drammaturgiche diverse, né in questi termini sia stata accertata dallo Stagirita, ma rappresenti il momento di unità soltanto relazionale delle situazioni suddette, risulta già dalla differente architettura poetica degli episodi ai quali fanno riferimento e sui quali si appoggiano le molteplici sfaccettature secondo cui questa parte della tragedia viene presentata. Ché, chiarisce Aristotele, del riconoscimento si rinvencono più forme, le quali, per quanto si è detto, non possono considerarsi articolazioni specifiche del genere «riconoscimento», ma costituiscono, per l'appunto, luoghi di unità relazionali.

(i) Così Aristotele afferma che il riconoscimento «più bello» (καλλίστη), ossia poeticamente più riuscito, perché più confacente alla natura del racconto, è quello che accade assieme alla peripezia e s'inscrive nella trama stessa dell'azione drammatica (*Poet.*, 1452a 32-33). La situazione poetica alla quale guarda lo Stagirita è paradigmaticamente rappresentata dal riconoscimento da parte di Edipo che Giocasta, la donna che egli ha preso in moglie, è sua madre. Ma a essa è con alto grado di probabilità da riportare anche l'episodio dell'*Ifigenia in Tauride* (vv. 727 sgg.) in cui Oreste riconosce la sorella dalla lettera che costei dà a Pilade perché la consegni proprio a lui, che Ifigenia crede lontano e che invece è lì presente, mentre Ifigenia riconosce Oreste perché, sorpresa dal fatto che Pilade consegna la lettera proprio all'uomo lì presente, lo interroga e così scopre che è il fratello. Si tratta infatti di un episodio che in *Poet.*, 16 lo Stagirita porta a esempio di quei riconoscimenti che derivano «dai fatti stessi» (ἐξ αὐτῶν τῶν πραγμάτων), i quali, come subito appresso vedremo, coincidono con quelli che in *Poet.*, 11 Aristotele qualifica nel modo suddetto. Quest'episodio, comunque, viene menzionato da Aristotele anche in *Poet.*, 11, ma come caso di una tipologia di riconoscimenti di per sé distinta dai predetti, quantunque per il fatto di iscriversi nella trama del racconto e non essere dovuti a elementi a esso estranei, costruiti *ad hoc* dal poeta, possono essere riportati ai primi e persino coincidervi. Si tratta di quei riconoscimenti che vengono operati da entrambi i personaggi (*Poet.*, 1452b 5-8), mentre una tipologia diversa ancora — fa presente lo Stagirita — chiama in causa situazioni in cui uno soltanto dei personaggi riconosce l'altro (*Poet.*, 1452b 3-5).

I riconoscimenti menzionati all'inizio, si diceva, sono i più confacenti alla natura del racconto tragico in quanto suscitano nel grado più elevato pietà e terrore⁷⁵, e la tragedia è imitazione di azioni atte a ge-

75. Il rapporto e al tempo stesso la distinzione tra questi due sentimenti (che si trovano uniti in un binomio già in Gorgia, fr. 82 B 11, 9 Diels-Kranz e in *Fedro*, 286c)

nerare questi sentimenti (*Poet.*, 1452a 32-36). Ne vedremo, in particolare, l'importanza studiando la catarsi.

A un tal genere di riconoscimenti Aristotele si riferisce quasi certamente in *Poet.*, 1455a 16-20, dove, in una seconda e più analitica classificazione delle forme di questa struttura del racconto (cap. 16), parla di «riconoscimento che deriva dai fatti stessi» (ἀναγνώρισις ἡ ἐξ αὐτῶν τῶν πραγμάτων) e afferma che esso è «il migliore di tutti» (πασῶν δὲ βελτίστη) in quanto è il più adatto a far sorgere stupore (ἐκπληξίς) «in virtù di cose verisimili» (δι' εἰκότων). La coincidenza con il tipo di riconoscimento che accade assieme alla peripezia è provata sia dal giudizio di eccellenza che Aristotele enuncia a proposito di entrambi, e in se stessi e rispetto agli altri riconoscimenti, sia dal rapporto che sussiste tra la capacità di suscitare terrore e pietà e quella di far sorgere stupore. Ancorché non si tratti certo dei medesimi sentimenti, dunque neppure della medesima motivazione, ma solo in alcuni casi e in senso analogico può dirsi che lo stupore dello spettatore di fronte a un fatto inaspettato (quel fatto nel quale è propriamente da individuarsi la peripezia) coincide con il terrore e la pietà. Lo si può dire — per stare agli esempi addotti da Aristotele — di fronte al riconoscimento di Edipo d'essersi

sono delineati da Aristotele in *Rh.*, 1386a 16-25: «si prova compassione per le persone che si conoscono, se non siano molto vicine per parentela (riguardo a costoro si sta come riguardo a se stessi, se si dovesse patire); per questo, come dicono, Amasi non pianse per il figlio condotto a morire, ma per l'amico che gli chiedeva la carità, giacché questo fatto è compassionevole, quello invece terribile. In effetti, ciò che è terribile è diverso da ciò che è compassionevole, ed è più degno di lacrime di ciò che è compassionevole, e sovente è utile per il contrario. Ché, non si prova compassione quando ciò che è terribile è vicino ai soggetti)». In proposito si veda A. NEHAMAS, *Pity and fear in the Rhetoric and Poetics*, in AA.VV., *Essays on Aristotle's Poetics*, cit., pp. 291-314; rist. in AA.VV., *Aristotle's Rhetoric. Philosophical essays*, a cura di David J. Furlay and Alexander Nehamas, Proceedings of the Twelfth Symposium Aristotelicum, Princeton, Princeton University Press 1994, pp. 257-282. Sul φόβος e sulle cose e le situazioni che sono φοβερά cfr. *Rh.*, II, 5; sull'ἔλεος e sulle circostanze che lo comportano cfr. *Rh.*, II, 8. W. W. FORTENBAUGHT, *Aristotle on emotion*, New York 1975, pp. 18-22 ha chiarito, nel quadro di un'eccellente analisi dei modi in cui Platone e Aristotele concepiscono il provare emozioni, che esse e, in specie, pietà e terrore comportano, nella concezione dello Stagirita, sia un aspetto cognitivo che un aspetto fisico («both [...] cognitive and bodily aspects», p. 21), trattandosi di «complex phenomena involving thoughts as well as physiological changes» (p. 18). Sull'aspetto cognitivo della pietà e del terrore ha particolarmente posto l'accento L. GOLDEN, *Aristotle on tragic and comic mimesis*, cit., pp. 77-78. Una dettagliata analisi di pietà e terrore (propriamente «paura», fear) nel contesto della *Poetica*, eseguita in costante rapporto con la caratterizzazione che di questi *pathe* Aristotele dà nella *Retorica* e in funzione del ruolo essenziale che essi hanno nella catarsi tragica, si veda in A. ZIERL, *Affekte in der Tragödie: Orestie, Oidipus Tyrannos und die Poetik des Aristoteles*, München, Akademie Verlag 1994, *Erste Teil: Die tragischen Affekte in der Poetik des Aristoteles*, in E. BELFIORE, *Tragic pleasures*, cit., pp. 308-309 e in HALLIWELL, *op. cit.*, pp. 173-179.

congiunto con la madre, giacché qui «stupore» assume una valenza «analoga» a quella di «pietà» e «terrore» in quanto, pur essendo un sentimento diverso da ciascuno di questi, denota tuttavia un rapporto emotivo dello spettatore rispetto al fatto che è complessivamente identico a quello in cui, rispetto a esso, lo pone ciascuno dei secondi due. Può pure dirsi che lo stupore suscitato nello spettatore dal riconoscimento di Ifigenia e di Oreste denoti un sentimento identico per qualche aspetto alla pietà⁷⁶, ma certamente non può dirsi che ne suscita anche uno per qualche aspetto identico al terrore.

76. Ciò è chiaro ove si consideri che per Aristotele la pietà comporta una relazione duale tra l'io e il tu tale da permettere l'istituirsi di una partecipazione alle sofferenze dell'altro essere umano, avvertite in un certo senso come proprie, e dunque capace di portare consolazione a chi soffre. «Im Akt des *ἔλεειν* — scrive W. BURKERT, *Zum Altgriechischen Mitleidsbegriff*, Inaugural-Dissertation der Philosophischen Fakultät der Friedrich Alexander Universität zu Erlangen, 1955, p. 114 — wird die Person in ihrer jeweiligen Besonderheit erfasst. In welchem Masse darin wirklich ein inneres Sich-öffnen für Not des anderen liegt, für sein besonderes Wesen und das Ganze seines Schicksals, wie sehr dies wirklich, wenn auch nur für Augenblicke, Kontakt von Person zu Person schafft, der sich auswirkt in Fürsorgen und tröstendem Zuspruch, all dies kann aus der Einzelinterpretation nur noch einmal andeutet zusammengefasst werden. *Ἐλεειν* ist eine Brücke zwischen zwei Personen, die sich gerade darin, in der Beziehung vom Ich und Du, als gestaltharte Einheit erweisen».

Un aspetto particolarmente rilevante è quello che concerne il rapporto tra atti che suscitano pietà e atti involontari. A. W. H. ADKINS, *Aristotle and the best kind of tragedy*, «Classical Quarterly» N. S. 16, 1966, pp. 78-102 ha fatto presente che in *Eth. nic.*, III, 1 gli atti che suscitano pietà costituiscono una sottoclasse delle azioni perdonabili, ossia di quelle azioni che sono dovute all'ignoranza della premessa minore nel sillogismo pratico e che rappresentano un errore di fatto. Nella tragedia questa condizione non è sufficiente perché l'atto susciti pietà, ma è necessario un completo rivolgimento dalla buona alla cattiva sorte. La conclusione di Adkins è che si danno azioni miste (*μικτὰι πράξεις*) le quali sono escluse dal novero di quelle dovute all'ignoranza della premessa minore. T. C. STINTON, *Hamartia in Aristotle and Greek Tragedy*, «Classical Quarterly» 25 (1975), pp. 221-254 ha richiamato che in *Eth. nic.*, V, 8 è presente una classificazione di quattro tipi di azione che comportano un diverso grado di colpevolezza: (1) azioni compiute nell'ignoranza, il cui esito non poteva essere previsto (gli *ἀτυχήματα*); (2) azioni compiute nell'ignoranza il cui esito poteva essere previsto, ma non lo è stato a causa del vizio di chi agisce (gli *ἁμαρτήματα*); (3) azioni compiute consapevolmente, ma dettate da impulso, rabbia o altre passioni, senza essere dovute al vizio (gli *ἄδικήματα*); (4) azioni dovute a malvagità, essendo il soggetto vizioso e ingiusto. Ad avviso dello studioso la prima categoria di azioni non riguarderebbe l'atto tragico. I. GLANVILLE, *Tragic error*, «Classical Quarterly» 43 (1949), pp. 47-56 ha richiamato *Eth. eud.*, 1224a 7-1225a 33 dove Aristotele svolgerebbe un'analisi degli atti volontari più sottile di quella dell'*Etica nicomachea*. Ebbene, confrontando *Poet.*, 13 con queste due analisi, la studiosa ritiene che le conclusioni del predetto capitolo della *Poetica* siano già contenute nella disamina dell'*Etica eudemia*: gli atti involontari includono gli atti inconsapevoli compiuti sotto l'influsso di una forte passione o desiderio. Per cui, né Edipo né Medea sarebbero personaggi adatti al tipo migliore di tragedia. Questa conclusione contrasta con quanto Aristotele dice in *Poet.*, 14, e la Glanville per

(ii) Si danno però anche riconoscimenti determinati da cose inanimate, o da casi fortuiti, o dal compimento di una certa azione (*Poet.*, 1452a 33-35). Ai primi due tipi debbono probabilmente associarsi i riconoscimenti che in *Poet.*, 1454b 20-21 Aristotele dice «dovuti a segni» (διὰ τῶν σημείων) e che qualifica come «maggiormente privi di arte» (ἄτεχνότατα) giacché il poeta vi ricorre quando manca di altri mezzi (διὰ ἀπορίαν). Ma anche questa tipologia di riconoscimenti (che solo analogicamente è identica a quelle cui si associa, stante la reciproca differenza tra un segno, una cosa inanimata e un caso fortuito, e al tempo stesso la loro uguaglianza nel denotare identici rapporti circa il modo di far riconoscere) abbraccia riconoscimenti tra loro diversi. Alcuni di essi sono prodotti da segni connaturati, e lo Stagirita adduce il caso della lancia che gli Sparti portavano impressa nel corpo, secondo la leggenda richiamata nella tragedia a noi sconosciuta sulla quale il filosofo appoggia questa prima classificazione e quello delle «stelle», ossia dei segni bianchi che, secondo la tradizione mitologica, contraddistinguevano Tieste e gli altri discendenti di Pelope, in quanto ne richiamano la spalla d'avorio, e che vengono ricordati nel *Tieste* di Carcino⁷⁷, tragedia cui pure Aristotele fa riferimento. Altri riconoscimenti sono invece dovuti a segni acquisiti e, di questi secondi, alcuni sono segni corporei, quali le cicatrici (lo Stagirita menziona la cicatrice che, pur in modo diverso, permise alla nutrice e ai porcari di riconoscere Odisseo [*Od.*, XIX, 386 sgg.; XXI, 193 sgg.]), altri sono esterni, come le collane o la barca sulla quale si salvarono Neleo e Pelia, i gemelli che Tiro, la protagonista di una tragedia di Sofocle andata perduta, ma nota ad Aristotele, aveva avuto di nascosto, da Poseidone, e che per questo furono esposti, perché morissero.

(iii) Nella classificazione di *Poet.*, 16 Aristotele indica anche i riconoscimenti «costruiti dal poeta» (αἱ πεποιημένοι ἀπὸ τοῦ ποιητοῦ), che dice essere «perciò privi di arte» (διὸ ἄτεχνοι) (*Poet.*, 1454b 30-31). Tutto lascia pensare che vadano associati ai riconoscimenti che in *Poet.*, 11 Aristotele presenta come realizzati dal compimento o dal mancato compimento di un'azione, giacché così sembrano indicare i casi che il filosofo adduce: uno fa riferimento al messaggio che, nella *Tereo* di Sofocle, Filomena, cui era stata tagliata la lingua, manda alla sorella Prone mercé un ricamo, che permette così di riconoscerla (*Poet.*,

giustificare la discrepanza ipotizza che il cap. 14 rappresenti uno sviluppo successivo del pensiero dello Stagirita in merito alla psicologia delle azioni morali. Per Stinton, al contrario, il ricorso all'*Etica eudemia* non è necessario e si può interpretare *Poet.*, 13 alla luce delle sole analisi dell'*Etica nicomachea*.

77. Su Carcino cfr. la nota n. 109 del testo.

1454b 36-37). Il riconoscimento tramite l'invio di un ricamo si effettua, per l'appunto, mediante il compimento di un'azione. L'altro è il riconoscimento di Ifigenia e di Oreste che compare nell'*Ifigenia in Tauride* e che lo Stagirita ha già due volte menzionato, come abbiamo visto, quale esempio di riconoscimenti «confacenti alla natura del racconto», ossia «dovuti ai fatti stessi»: dunque, come modello del tipo di riconoscimento «più bello» (καλλίστη) e «migliore di tutti» (πασῶν δὲ βελτίστη). Qui, al contrario, lo adduce a paradigma dei riconoscimenti qualificati nel modo che s'è detto e a esempio di errore (ἁμαρτία) poetico, giacché

mentre ella (è riconosciuta) attraverso la lettera, quegli stesso dice ciò che vuole il poeta, ma non il racconto. Per questo è un (episodio) vicino all'errore che abbiamo detto, dal momento che sarebbe stato possibile che anch'(egli) portasse talune cose (*Poet.*, 1454b 32-36).

Il contrasto salta immediatamente agli occhi, reso ancor più acuto dalla precedente affermazione che un tale riconoscimento scaturisce dai fatti stessi, mentre qui si puntualizza che Oreste non dice ciò che vuole il racconto, ma il poeta. Ma, a ben vedere, la contraddizione è soltanto apparente. (a) Ciò che viene tacciato di essere un espediente del poeta non sono tutti e due i riconoscimenti, quello cioè di Oreste da parte di Ifigenia e quello di costei da parte di Oreste, ma unicamente il primo. Di esso soltanto, infatti, Aristotele dice che non deriva dallo svolgersi delle vicende, ma da un discorso nel quale è Euripide a far dire al personaggio ciò che è adatto per farsi riconoscere. Dunque, sotto questo profilo nessuna contraddizione grava sul giudizio dello Stagirita in merito al riconoscimento di Ifigenia da parte del fratello, anche se sotto il profilo per cui questo riconoscimento è dovuto al compiersi di un'azione, e precisamente alla consegna della lettera che Ifigenia affida a Pilade perché la recapiti proprio a lui, Oreste, il contrasto con il giudizio che lo indica scaturire dalla trama stessa del racconto pare persistere. (b) Ma è un contrasto che a uno sguardo attento si mostra inesistente. Infatti, non il compimento di ogni azione può far attribuire al riconoscimento che così si attui la qualifica di effettuarsi al di fuori della logica del racconto e per una sorta di espediente, ma soltanto là dove l'azione compiuta dal personaggio sia di per sé estranea alla trama della vicenda e in essa introdotta come a forza, in funzione specifica di quel risultato. Ma non è questo il caso dell'azione compiuta da Ifigenia, la quale, anzi, si armonizza col contesto in cui si colloca. Dunque, neppure sotto questo profilo il riconoscimento della sorella risulta incongruente con il giudizio precedentemente formulato da Aristotele.

(c) Quanto è invece espressamente contestato, è il riconoscimento di Oreste da parte di Ifigenia, per la ragione sopra esposta. Ma anche in questo caso si deve riconoscere che non si dà alcuna contraddizione con il precedente giudizio positivo. Ché, la contraddizione, per sussistere, esige l'identità del soggetto e del profilo sotto il quale gli si attribuiscono le due determinazioni opposte. Ma, quanto al riconoscimento di specie, il giudizio di effettuarsi con un discorso in cui Oreste «dice ciò che vuole il poeta, ma non il racconto» si riferisce all'interrogatorio cui Ifigenia sottopone il personaggio, sorpresa dal fatto che proprio a lui Pilade abbia consegnato la lettera, mentre il giudizio secondo cui tale riconoscimento è confacente alla natura del racconto, scaturisce cioè dagli stessi fatti, concerne il «fatto» della consegna della lettera, che dà l'avvio all'interrogatorio. Non si tratta pertanto del medesimo soggetto, o del medesimo soggetto (il riconoscimento di Oreste da parte della sorella) considerato sotto il medesimo aspetto, giacché nell'un caso è interessante per l'interrogatorio e le parole che Oreste pronuncia, nell'altro per la consegna della lettera. E con ciò la contraddizione risulta non sussistere. (d) Poiché infine anche il riconoscimento di Oreste è in prima istanza dovuto al compiersi di quella stessa azione (la consegna della lettera) per la quale egli riconosce Ifigenia, e tale azione, come s'è detto, non può considerarsi un espediente estrinseco alla logica della vicenda, anche sotto questo profilo non sussiste contraddizione tra i giudizi di Aristotele sul riconoscimento di Oreste a opera della sorella.

Resta tuttavia da considerare un ultimo risvolto di questo riconoscimento. Esso non consiste in un unico atto, bensì in due atti, tra loro certamente connessi sia cronologicamente che logicamente, ma pur tuttavia distinti e tali che ognuno permette il riconoscimento. A tal punto che proprio facendo leva su di essi si è potuto accertare il delinearsi di profili diversi nel giudizio di Aristotele e con ciò l'assenza di contraddizione. Mi riferisco ai due momenti della consegna della lettera e delle risposte date da Oreste. Eppure questi due atti non specificano due riconoscimenti di Oreste da parte della sorella, bensì uno soltanto. E lo specificano attraverso il rapporto tra i personaggi e gli elementi dell'episodio, in maniera tale che il riconoscimento è ciò che risulta da questi rapporti. Così esso si configura come il termine di unità della relazione tra la consegna della lettera e il personaggio che si rivelerà essere Oreste ma che al momento non si sa ancora essere lui, e della relazione tra lo stupore di Ifigenia e l'interrogatorio. Si tratta infatti, com'è agevole scorgere, di relazioni uguali, sia perché in esse il primo termine ha valore causante rispetto al secondo, che in entrambe costituisce la conseguenza, e sia perché ciascuna di esse, pur inducendo di

per sé a riconoscere chi sia il personaggio, non ne comprova però appieno l'identità se non attraverso la sua uguaglianza con l'altra. Così, la vista da parte di Ifigenia che la lettera che aveva incaricato Pilade di recapitare a Oreste, viene da lui data a un certo uomo lì presente, fa senza dubbio riconoscere chi sia costui, ma in termini di possibilità, che deve perciò essere accertata; parimenti, lo svelarsi di Oreste nella sua identità quando risponde alle domande di Ifigenia è certamente probante in ordine al riconoscimento di chi egli sia, ma in termini che resterebbero solo problematici e dubitativi se non ci fosse la conferma della lettera consegnata. Insomma, mentre nessuna delle due relazioni produce appieno e totalmente il riconoscimento, questo risulta invece interamente acquisito dall'uguaglianza dei rapporti che s'istituiscono nelle due situazioni. Ma allora il riconoscimento di Oreste si configura come l'unità delle due relazioni e con ciò palesa la sua natura di determinazione analogica.

Sotto questo profilo e almeno in questo caso, il «riconoscimento costruito dal poeta» non corrisponde all'individuo di una specie.

(iv) Anche il riconoscimento che Aristotele indica come «dovuto al ricordo» (διὰ μνήμης), trasuda, al fondo della nozione, l'analogia sulla quale si costituisce e in cui essa propriamente consiste. Lo Stagirita cita due esempi: il pianto di Teucro, nei *Ciprii* di Diceogene, ritornato a Salamina da Cipro, dinanzi al ritratto del padre Telamone; il che permette al nipote Eurisace di riconoscerlo. E il pianto di Odisseo, nell'ottavo libro dell'*Odissea* (vv. 521 sgg.), all'ascolto di alcuni episodi della guerra di Troia cantati dal poeta Demodico, durante il banchetto dato da Alcino in onore dell'ospite; il che consente al re di riconoscerlo (*Poet.*, 1455a 1-4). In questo caso l'analogia è immediatamente evidente. Ché, Teucro sta al ritratto di Telamone come Odisseo sta al canto di Demodico. Si tratta di relazioni uguali perché entrambe hanno per effetto il riconoscimento del personaggio che in esse funge da primo termine. Ebbene, il riconoscimento corrisponde al termine di uguaglianza delle due relazioni. E con ciò rivela anch'esso la sua natura di nozione analogica.

(v) Un altro tipo è costituito dai riconoscimenti che i personaggi operano mediante un ragionamento (ἐκ συλλογισμοῦ). Che συλλογισμός qui non designi il sillogismo propriamente detto, bensì il «ragionamento» in senso generale, può ben comprovarsi col primo caso addotto da Aristotele. Esso infatti sembra maggiormente proporre un sillogismo, ma non è così. Il riferimento è all'episodio delle *Coefore* (vv. 168-234) in cui Elettra trova sulla tomba di Agamennone una ciocca di capelli simili ai suoi, e riconosce che sono quelli del fratello Ore-

ste, che è ritornato. Il ragionamento che ella formula è così espresso da Aristotele:

poiché è giunto qualcuno che è simile, ma nessuno è simile se non Oreste, costui, dunque, è giunto (*Poet.*, 1455a 5-6).

La forma logica dell'argomentazione è certamente posta dallo Stagirita, come quella degli altri esempi addotti per il genere di riconoscimenti in oggetto. Quello sopra esposto, se fosse un sillogismo suonerebbe: qualcuno che è simile è giunto, ma nessuno tranne Oreste è simile, dunque nessuno tranne Oreste è giunto. Sennonché non verrebbe soddisfatta la regola del sillogismo in prima figura per la quale la maggiore dev'essere universale. Si tratterebbe perciò di un paralogismo.

Negli altri esempi, l'assenza di un sillogismo propriamente inteso è del tutto evidente. Due di essi fanno riferimento a episodi di tragedie a noi del tutto sconosciute. Merita invece di essere menzionato il secondo caso, per la possibilità qui prospettata di un diverso modo di effettuare il riconoscimento di Oreste da parte della sorella Ifigenia nell'*Ifigenia in Tauride*:

era verisimile che Oreste facesse il seguente ragionamento: poiché la sorella era stata sacrificata, anche a lui capita di essere sacrificato (*Poet.*, 1455a 7-8)⁷⁸.

Si è anche ritenuto probabile che questa possibilità, che Aristotele ascrive al «sofista» Poliido, del quale nulla sappiamo (è forse lo stesso Poliido ditirambografo di cui si dà notizia nei *Tr. Gr. Fr.*, I, 78?), fosse stata esposta da costui in un commento alla tragedia⁷⁹.

(vi) Altri riconoscimenti sono indotti dal poeta nel pubblico grazie a un paralogismo. Essi sono perciò dovuti a un'«istanza» costruita dal poeta» e a «una (sua) supposizione (ὑπόθεσις)» (*Poet.*, 1455a 14/1, giacché la linea, assente dal codice *Parisino*, è ripresa dal codice *Ricardiano*, secondo la lezione del Margoliouth adottata anche da Kassel). Lo Stagirita cita a esempio il riconoscimento di Odisseo dell'*Odisseo falso messaggero*, una tragedia a noi del tutto sconosciuta, per cui anche le

78. GALAVOTTI, p. 158, il quale ritiene che tutti gli argomenti menzionati da Aristotele siano sillogismi, ricostruisce però soltanto quello di questo esempio, che a suo avviso così si formula: «la sorella dello straniero fu immolata (in quel modo e in quelle circostanze), ma solo Ifigenia fu immolata così, dunque Ifigenia è la sorella dello straniero». Ma questo non è un sillogismo, bensì un paralogismo! Se fosse un sillogismo, poiché il termine medio funge da predicato in entrambe le premesse dovrebbe essere un sillogismo in seconda figura. Ma in tal caso la conclusione dovrebbe essere negativa.

79. Così per esempio PESCE, *op. cit.*, p. 162, nota 225; LANZA, *op. cit.*, p. 174, nota 6.

interpretazioni che ne sono state date restano soggette a un notevole margine di congettura, tenuto altresì conto dell'estrema incertezza del testo. Una che in qualche modo può ritenersi plausibile è la seguente: il mendico, che in realtà era Odisseo, ma non se ne conosceva ancora l'identità, si fece riconoscere mostrando di essere in grado di tendere l'arco che soltanto Odisseo sapeva tendere. Si tratta di un riconoscimento pertinente e rigoroso dal punto di vista logico del ragionamento che lo prova. Ma l'ignoto tragediografo, per avvalorare questo riconoscimento, anticipandone già l'effetto, avrebbe fatto dichiarare altresì al mendico che, vedendo l'arco, l'avrebbe riconosciuto. Si tratta questa volta di un paralogismo: ché, se Odisseo è in grado di riconoscere l'arco, non chiunque sia in grado di riconoscerlo è Odisseo. Ma ciononostante il poeta avrebbe usato questo espediente per avvalorare e rafforzare nel pubblico l'effetto del riconoscimento debitamente dato dall'altra prova.

γ) Il patimento

La terza parte del racconto è il patimento (πάθος), che Aristotele definisce come

un'azione atta a distruggere e intesa a portare dolore, come le morti sulla scena, le sofferenze, i ferimenti e quante altre cose sono di questo genere (*Poet.*, 1452b 11-13).

Su questa parte lo Stagirita si limita a questo, ma non è difficile supporre che, se si avesse materia per accertare come Aristotele perviene alla nozione sopra enunciata, si dovrebbero trarre le stesse conclusioni che sono risultate dall'analisi delle due precedenti.

f) Le altre strutture del racconto e le regole per la sua composizione

Le nozioni sopra chiarite permettono di precisare la struttura semplice o complessa di un racconto. Esse sono definite dalla presenza o dalla mancanza nel racconto di peripezia e riconoscimento, com'è logico che sia in quanto sono queste parti a piegare l'azione drammatica verso direzioni diverse da quella, lineare e uniforme, fino a esse assunta, e il carattere semplice o complesso (πεπλεγμένος, letteralmente «piegato») si specifica, rispettivamente, in una tale linearità o in un tale dirigersi in senso diverso. Così, in ultima istanza, le due strutture si radicano sulla natura semplice o complessa dell'azione, come Aristotele non manca di sottolineare presentando le due nozioni:

tra i racconti, alcuni sono semplici, altri complessi; e infatti, anche le azioni, di cui i racconti sono imitazioni, hanno come loro prerogativa immediata di

essere tali. In effetti, dico che è semplice l'azione durante il cui svolgersi, continuo e unitario, nel modo in cui si è definito, il mutamento si verifica senza peripezia o riconoscimento; complessa quella dalla quale il mutamento s'accompagna a riconoscimento o a peripezia o a entrambi (*Poet.*, 1452a 12-18).

Nel passo è comunque rilevante un altro aspetto. Trattando dell'azione semplice Aristotele ne richiama lo «svolgersi continuo e unitario» (γίγνομένης συνεχούς καὶ μίας) e precisa di riferirsi a questo carattere «nel modo in cui si è definito» (ὥσπερ ὥρισται). Il rinvio è al cap. VIII, dove egli determina l'unità del racconto, e nell'analizzare questa prerogativa abbiamo visto che tramite essa, unitamente alla completezza, Aristotele parla del racconto come di un «intero provvisto di grandezza», determinazione nella quale è da vedersi espresso il suo essere una quantità continua. Si è chiarito inoltre come con questa precisazione lo Stagirita segni la distanza del racconto stesso dal semplice discorso, ossia da una quantità discreta, e fissi così l'attenzione sul suo essere essenzialmente e innanzitutto «composizione di fatti», vale a dire di azioni, sì da connotarsi, per l'appunto, del carattere della continuità. Ebbene, la circostanza, da un lato, che l'unità e la continuità vengono richiamate nel rilievo sopra riferito e, dall'altro, che il rinvio è al medesimo luogo nel quale l'analisi dell'unità del discorso porta a riconoscerne la continuità, confermano l'esegesi proposta.

Nel rilievo successivo Aristotele sottolinea ancora la necessità che la peripezia e il riconoscimento derivino «dalla composizione stessa del racconto, per cui essi debbono discendere dai (fatti) precedentemente accaduti, o di necessità o secondo verisimiglianza», e precisa che «fa molta differenza che queste date cose si verifichino a causa di queste date cose o dopo queste date cose» (*Poet.*, 1452a 18-21). La motivazione è interessante perché ribadisce che è il racconto a ordinare in modo causale fatti che nella storia si susseguono secondo un mero rapporto cronologico.

L'accertamento di queste strutture del racconto drammatico permette ad Aristotele di formulare giudizi circa il loro grado di valentia. Oltre che di valutazioni, essi hanno valore di regole letterarie, ossia di prescrizioni alle quali occorre attenersi per costruire i racconti nel modo più confacente all'arte. Interessa in particolare rilevare la coincidenza delle ragioni che giustificano queste regole con la capacità del racconto di far conoscere i fatti. Una di esse è che, «tra i racconti in senso assoluto e le azioni⁸⁰, quelli in forma episodica (αἱ ἐπεισοδιώδεις)

80. Sul testo seguito cfr. la nota n. 63 della traduzione.

sono i peggiori » (*Poet.*, 1451b 33-34). Aristotele precisa che è « in forma episodica » « il racconto in cui né è verisimile né è una necessità che gli episodi siano l'uno assieme all'altro » (*Poet.*, 1451b 34-35) e che tale forma è imputabile o al poeta, che va perciò annoverato tra i « cattivi poeti » (φάυλοι ποιηταί), oppure agli attori, i quali, per esigenze imposte dal concorso tragico, allungano la serie degli episodi finendo così per « stravolgere la successione dei fatti » (διαστρέφειν τὸ ἐφεξῆς) (*Poet.*, 1451b 35-1452a 1). Nell'uno e nell'altro caso vengono rovinati l'ordinamento sistematico e la disposizione organica e consequenzialmente scandita degli episodi che sono invece propri dell'azione drammatica in quanto azione unitaria e completa, costituente « un intero dotato di grandezza ». Ma allora la trasgressione della regola tecnica, coincidendo con la dissoluzione dell'ordine causale in cui i fatti debbono essere presentati dal poeta per formare un intero, coincide con la sua stessa incapacità di far conoscere la materia che tratta: giacché il nesso di causalità è la condizione basilare del conoscere.

Per contro, i più belli sono quei racconti e quelle azioni drammatiche che imitano eventi tali da suscitare pietà e terrore per il fatto stesso che il loro modo di concatenarsi supera il comune modo di pensare (παρὰ τὴν δόξαν). Una ragione è che la tragedia non è soltanto imitazione di un'azione compiuta in se stessa (τελείας). L'altra — quella che qui più interessa — è che la pietà e il terrore sono suscitati soprattutto da fatti sorprendenti, e l'elemento sorprendente (τὸ θαυμαστόν) trova una migliore attuazione in campo poetico e produce l'effetto tecnicamente più valido se non scaturisce dal caso e dalla sorte (ἀπὸ τοῦ ταῦτομάτου καὶ τῆς τύχης), ma corrisponde a un disegno, vale a dire a una scansione razionale e causale dei fatti stessi. E ciò — precisa Aristotele — appare tanto maggiormente vero quanto più si consideri che « anche tra i (fatti) che derivano dalla sorte sono questi i più sorprendenti, tutti quelli che, con ogni evidenza, si sono verificati in seguito a un disegno ». E Aristotele cita la caduta della statua di Miti su colui che di Miti aveva provocato la morte, giacché anche nella casualità di questo fatto si poteva riconoscere il disegno di dover punire l'assassino (*Poet.*, 1452a 1-11). È, in tutta evidenza, un argomento *a fortiori*: se una certa cosa vale per ciò che presenta un dato carattere in misura minore, essa varrà anche per ciò che lo possiede in grado superiore. Ma poiché la conformità a un disegno corrisponde a un preciso modo del conoscere, allora è chiaro che la qualità eccellente del racconto tragico è definita, proprio a partire dalla regola che gli prescrive di suscitare pietà e terrore, in funzione della sua capacità di generare questi senti-

menti in forza di una conoscenza, ossia, in ultima analisi, di «far conoscere» ciò che imita.

Una terza regola discende dalla prerogativa del racconto di essere composizione dei fatti. In quanto tale, prima deve essere esposto in un disegno generale, sia che il poeta ne reperisca la materia dal mito, sia che la costruisca egli stesso; indi va arricchito di episodi e sviluppato, attribuendo i nomi ai personaggi (*Poet.*, 1455a 34-b 2). Particolarmente interessante l'esemplificazione con l'episodio dell'*Ifigenia in Tauride*, che Aristotele dice fungere da modello sia nella rappresentazione di Euripide che in quella del sofista Poliido (*Poet.*, 1455b 2-15). È un'eloquente testimonianza di quanto già prima si rilevava, ossia che nell'episodio poetico Aristotele distingue differenti aspetti e a seconda di questo o di quell'altro delinea il riconoscimento come variegato e scandito da una molteplicità di dimensioni, tutte pur essenziali in ordine al definirsi della sua nozione. La quale, anche sotto questo profilo si conferma essere il punto di convergenza, ossia di unità, di rapporti diversi, perché istituiti da diverse angolature prospettiche.

Altre regole, infine, non derivano dalla struttura del racconto, ma dall'analisi di opere poetiche. Esse, infatti, riguardano innanzitutto l'elocuzione e certi aspetti più propriamente concernenti l'arte degli attori. Una di esse prescrive di curare, per l'appunto, l'elocuzione così che i fatti rappresentati abbiano uno spicco quasi visivo (*Poet.*, 145a 22-29). Una seconda prescrive di elaborare il racconto anche con gesti mimici, con movimenti musicali e con sceneggiature che comportino vesti appropriate dei personaggi⁸¹, giacché anche attraverso questi mezzi si attua la capacità di calarsi nei personaggi e nella situazione e dunque di conferire persuasività al racconto stesso (*Poet.*, 1455a 29-34). Una terza, istituendo un confronto tra il racconto tragico e quello epico, prescrive di aggiungere episodi brevi alla trama del primo e di arricchire invece di molti episodi quella del secondo (*Poet.*, 1455b 15-23).

4. *I caratteri*

Si è già visto che i caratteri (ἥθη)⁸², essendo ciò mediante cui i personaggi che entrano nell'azione drammatica risultano avere certe qua-

81. Questo sembra significare Aristotele nel riferimento alle «figure» (σχήματα) con cui «comporre i racconti elaborandoli compiutamente, per quanto possibile» (*Poet.*, 1455a 29-30).

82. Come opportunamente rileva LANZA (*op. cit.*, p. 138, nota n. 12), richiamandosi all'eccellente studio di C. CHAMBERLAIN, *Why Aristotle called Ethics Ethics?*, «Hermes» 112 (1984), pp. 176-198, «carattere» non è traduzione adeguata di ἥθη,



Aristotele e Fillide. Dipinto di autore anonimo
(Firenze, Museo Stibbert).

lità (*Poet.*, 1449b 36-38), sono funzionali al racconto, mentre non vige che questo sia finalizzato a manifestare i caratteri⁸³.

La circostanza da un lato spiega perché nella *Poetica* Aristotele non intraprenda uno studio scientifico dei caratteri in quanto tali, come invece fa nel secondo libro della *Retorica* e, soprattutto, nei trattati di etica. Qui infatti i caratteri rientrano nell'oggetto proprio della trattazione⁸⁴. Al contrario, essi non rappresentano né l'oggetto proprio della poesia, perché un tale oggetto, come abbiamo visto, sono le azioni, né quello del quale deve occuparsi un trattato sulla poesia se non, per l'appunto, in quanto interessano la qualificazione delle persone che agiscono⁸⁵. In ciò il loro studio è analogo a quello del pensiero, giacché — precisa Aristotele⁸⁶ — alla poetica basta studiarlo in quanto elemento esso pure qualificante il tipo di personaggi che compiono l'azione drammatica⁸⁷, mentre un'analisi specifica del pensiero come tale, ossia come capacità raziocinante, considerata in rapporto alla persuasività dei contenuti che elabora, compete alla retorica (*Poet.*, 1456a 34-35).

dal momento che l'aggettivo corrispondente a quest'ultimo è ἠθικός, ossia «morale», mentre «carattere» nel contesto della *Poetica* ha una sfera semantica più vasta, nella quale si comprende anche il significato di costume morale, ma non soltanto questo. Sulle valenze che il termine assume in tale ambito si vedano E. SCHÜTRUMPF, *Die Bedeutung des Wortes Ethos in der Poetik des Aristoteles*, Zetemata, 49, München, Beck 1970, C. T. CHAMBERLAIN, *The meaning of the word ethos in Aristotle's Poetics and its interpretations in three Renaissance commentaries on the Poetics*, Diss., Berkeley, University of California 1979 e G. F. HELD, *The meaning of ethos in the Poetics*, «Hermes» 113 (1985), pp. 280-293.

83. Sui caratteri nella poetica si veda G. F. HELD, *Aristotle's teleological theory of tragedy and epic*, Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften, Reihe 2, Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter 1995, cap. II: *The meaning of ethos in the Poetics*, pp. 24-46.

84. Nella *Retorica*, perché una delle persuasioni (ossia delle dimostrazioni retoriche) tecniche mira a convincere in virtù del «carattere di chi dice»; mira cioè a che «il discorso sia stato proferito così da rendere chi parla degno di fede, giacché alle persone a modo crediamo di più e più in fretta: in maniera assoluta, su ogni cosa, ma in quelle nelle quali non vi è esattezza, bensì il credere (si volge) in entrambe le direzioni, in maniera completa» (*Rh.*, 1356a 4-8), e il reperire persuasioni è l'oggetto proprio della retorica. Nelle trattazioni di etica, perché un tipo di virtù consiste nelle «virtù etiche», ossia «del carattere», e lo studio della virtù rientra tra gli oggetti specifici di tale scienza.

85. Cfr. SCHÜTRUMPF, *Die Bedeutung*, cit., p. 27.

86. Il pensiero, dice Aristotele nel medesimo passo di *Poet.*, 1449b 36-38 anzi richiamato, è, assieme al carattere, elemento che connota il soggetto dell'azione, essendo questa «compiuta da talune persone che agiscono, le quali è necessario che siano di una certa qualità a seconda del carattere e del pensiero».

87. Tanto che LUCAS, *op. cit.*, p. 124 connette la distinzione tra caratteri e pensiero a quella che in *Eth. nic.*, 1130a 5 sgg. Aristotele opera tra virtù etiche e virtù dianoetiche, giacché anche queste seconde sono abiti che qualificano il soggetto, ma sotto il profilo di ciò che pensa e delle sue capacità razionali, così come le prime lo qualificano nel modo di agire.

Dall'altro concorre a chiarire perché nella *Poetica* lo Stagirita non specifichi in termini formali la nozione di carattere, se non per brevi cenni che rimandano, pur nella estrema brachilogia, a determinazioni concettuali proprie dell'etica. «Il carattere — dice infatti lo Stagirita — è ciò che è di tal fatta da rendere manifesta la scelta deliberata (προαίρεσιν): di che natura sia⁸⁸», per cui — prosegue — «tra i discorsi non possiedono un carattere quelli nei quali non esiste affatto ciò che colui che parla sceglie deliberatamente o rifugge» (*Poet.*, 1450b 8-10/1 con l'aggiunta della linea presente nel codice *Parisin*o e in quello di cui si è servito Guglielmo di Moerbeke nella sua versione latina). Ora, il rapporto tra il carattere e la scelta deliberata corrisponde alla dottrina etica secondo cui la scelta, in quanto realizza una precedente deliberazione sui mezzi idonei a raggiungere il fine (*Eth. nic.*, 1112a 15-16), coincide col compimento dell'azione, virtuosa o viziosa, e dal compimento abituale di tali azioni discendono le «virtù del carattere» e i relativi vizi (*Eth. nic.*, 1103b 6-21). Ancora, Aristotele precisa che, se la scelta deliberata determina il carattere, questo poi, una volta acquisito, orienta la scelta (*Eth. nic.*, 1104a 33-b 3). E anche quest'aspetto della dottrina morale è richiamato dalla *Poetica* nell'illustrare il carattere: «si avrà un carattere se, come si disse⁸⁹, il discorso o l'azione rendano manifesta una data scelta deliberata (προαίρεσιν τινα), qualunque sia⁹⁰, e d'altro canto, se la rendano di buona qualità, (il carattere) è di buona qualità» (*Poet.*, 1454a 17-19).

Se poi si considerano le note che in *Poet.*, 15 Aristotele precisa debbono avere i caratteri e si tien conto che, com'è stato opportunamente messo in luce⁹¹, sono note che lo Stagirita deriva dall'analisi della tragedia nuova e per le quali i caratteri assumono la fisionomia di tratti definitivi del tipo di personaggio, si vede come in questa nozione il momento di rilevanza etica si unisca a un momento di rilevanza più latamente culturale. In un quadro in cui il poeta deve ricercare il necessario o il verisimile, di modo che risulti «o necessario o verisimile che il soggetto di una data qualità dica o compia cose di una data qualità» (*Poet.*, 1454a 33-36).

La prima caratteristica dei caratteri è che siano «di buona qualità (χρηστά)» (*Poet.*, 1454a 16-17). Che qui si manifesti una dimensione etica⁹², non pare possa revocarsi in dubbio se si considera che tale

88. Sul testo seguito cfr. la nota n. 47 della traduzione.

89. Nel cap. 6.

90. Sul testo seguito cfr. la nota n. 95 della traduzione.

91. Cfr. LANZA, *op. cit.*, p. 166, nota n. 1; HELD, *The meaning ecc.*, cit., p. 283.

92. Cfr. LUCAS, *op. cit.*, p. 157, il quale riconduce χρηστός, assieme a σπουδαῖος

aggettivo, che nella *Poetica* compare qui soltanto, in altri contesti e innanzitutto nella *Retorica* assume un significato assai prossimo a quello di virtuoso⁹³. Divengono allora significative la puntualizzazione che l'essere di buona qualità «è possibile in ogni genere: infatti, anche una donna è di buona qualità e uno schiavo (è di buona qualità), anche se, indubbiamente, il primo di questi (generi) è inferiore, il secondo totalmente cattivo» (*Poet.*, 1454a 19-22) e la corrispondenza di questo rilievo con *Pol.*, 1259b 22-1260a 14, dove lo Stagirita dimostra che pure la donna e lo schiavo sono capaci di virtù, in senso espressamente etico, pur riconoscendo, esattamente come nella *Poetica*, che la donna o, con più esattezza, la femmina (τὸ θῆλυ) «per natura è inferiore» (φύσει χεῖρον) all'uomo (più precisamente, al maschio: τὸ ἄρρεν), il quale, essendole «naturalmente superiore» (φύσει χρεῖττον; *Pol.*, 1254b 13-14), è, di conseguenza, «per natura» anche «più adatto a comandare» (ἡγεμονικώτερον; *Pol.*, 1259b 2)⁹⁴. Ma che, accanto e a partire da questo significato etico, l'aggettivo χρηστός rinvii alle qualità di certi personaggi delle tragedie e su di essi definisca la sua specificità semantica, documenta l'esempio che Aristotele adduce per illustrare, e *converso*, questa prima prerogativa: la figura di Menelao nell'*Oreste* di Euripide, menzionata dallo Stagirita come «modello di malvagità di carattere non necessaria (παράδειγμα πονηρίας μὲν ἥθους μὴ ἀναγκαίας)» (*Poet.*, 1454a 28-29)⁹⁵. E difatti nella tragedia il personaggio si presenta come incapace e menzognero. Ed è chiaro che il carattere di Menelao

e ἐπιεικής — tra i quali egli ritiene che sussista un «considerable overlap» — all'opposizione a φαῦλος.

93. Così per esempio in *Rh.*, 1395b 16. Per una ricognizione dei luoghi della *Retorica* in cui compare il termine si veda A. WARTELLE, *Lexique de la Rhétorique d'Aristote*, Paris, Les Belles Lettres 1982, s.v.

94. Chiarisce infatti Aristotele nel suddetto passo della *Politica* che sia la donna che lo schiavo possiedono la parte deliberativa dell'anima razionale (τὸ βουλευτικόν), ossia la facoltà pratica, dalla quale dipende la deliberazione, mentre nessuno di costoro partecipa della parte scientifica di essa (τὸ ἐπιστημονικόν), bensì soltanto l'uomo. Essendone dunque dotati, entrambi sono per ciò stesso capaci di comportamenti virtuosi, ma a livelli diversi, parallelamente al differente modo in cui possiedono quella facoltà: che nella donna è interamente presente ma «senza autorità» (ἄκυρον), nello schiavo invece è presente ma non «in tutta la sua pienezza» (ὅλον), ossia in grado limitato. Ond'è che la donna è pienamente capace di deliberazioni morali, ma non di dare loro effettiva attuazione e tenere di conseguenza un comportamento eticamente adeguato; cosicché, per farlo, abbisogna dell'autorità di un altro, ed esattamente di quella del marito, donde la sua subordinazione a lui, mentre lo schiavo non soltanto necessita del padrone per attuare quel numero limitato di deliberazioni virtuose che gli bastano per compiere in modo eticamente adeguato il suo compito, ma non è capace di altre deliberazioni oltre queste. Sul punto mi permetto di rinviare al mio *Aristotele. Forme del sapere e modi della ragione*, Torino, Utet-Libreria 1997, p. 308.

95. Questo giudizio sul personaggio viene ribadito anche in *Poet.*, 1461b 21.

fissa il personaggio al suo modello poetico, giacché soltanto nei tratti suddetti egli manifesta quel tipo umano che la tragedia presenta.

Questa duplice valenza etica e al tempo stesso paradigmatica del carattere del personaggio tragico trova conferma nel rilievo col quale Aristotele precisa che, essendo la tragedia mimesi di soggetti migliori di noi, il poeta deve cantare quei personaggi che presentano qualità moralmente riprovevoli, come l'iracondia e l'indolenza, «creandoli» (ποιεῖν) come uomini dabbene (ἐπιεικεῖς), trasformando cioè in una qualità positiva i loro difetti. E Aristotele cita l'esempio di Omero che, nel presentare Achille come modello di persona dura di carattere (παράδειγμα σκληρότητος), lo raffigura però come un individuo «buono» (ἀγαθόν) pur nella sua asprezza (*Poet.*, 1454b 11-15), al modo in cui i pittori, pur riproducendo «la forma propria (τὴν ἰδίαν μορφήν)» dei soggetti che ritraggono, «nel crearli simili (ὁμοίους) li dipingono però più belli (καλλίους)». Qui i due momenti saltano agli occhi: la durezza di carattere e la bontà sono qualificazioni di natura morale, ma al tempo stesso sono tratti che ritagliano il personaggio Achille nel tipo umano che Omero delinea⁹⁶, e lo ritagliano in un tale paradigma non «oltre» o sotto un profilo diverso da quello per il quale il suo carattere si qualifica nel senso etico predetto⁹⁷, ma grazie a questa qualificazione e sotto il medesimo profilo⁹⁸.

96. In questo senso concordo con C. A. FREELAND, *Plot imitates action: aesthetic evaluation and moral realism in Aristotle's Poetics*, in AA.VV., *Essays on Aristotle's Poetics*, cit., p. 125 quando afferma che nella *Poetica* «Aristotle is a moral realist» e al tempo stesso parla della sua «metaphysical view of human nature» in quanto l'interesse per la «ethical reality» lo conduce a fissare l'attenzione su «certain types of moral luck». Una «moral luck» che «is in some way integral to a person's own projects and follows upon a hamartia, then the resulting downturn in fortune is a moral tragedy».

97. Concordo perciò con HALLIWELL, *op. cit.*, p. 161 quando sottolinea che, nel passo sopra citato, «the poetic analogue to physical beauty [...], as the continuation of argument shows, is moral character», denota cioè il carattere nella sua valenza morale. E parimenti concordo con lo studioso quando riconosce che, oltre questa, compare qui anche un'altra dimensione, la quale rimanda ai tratti del carattere che il personaggio ha nella tradizione. Ma dissento dal giudizio che egli dà della compresenza di questi due momenti, nella quale egli scorge una «uncertainty or instability in Aristotle's position» e là dove suggerisce che «the fact that he has not sufficiently elaborated the relation between his own criteria, which permit a separation of the ethical from non-ethical, and the traditional values embodied in heroic and tragic myth».

98. Ritengo che nella sintesi del momento etico e del momento paradigmatico che connota questa prima prerogativa del carattere tragico si possa trovare la soluzione della questione segnalata alla nota n. 105. In effetti, se lo stridore verte tra il non poter essere il personaggio della tragedia un «uomo dabbene (ἐπιεικής)» che passa dalla buona alla cattiva sorte e la necessità che il poeta «crei» (ποιεῖν) personaggi che siano «uomini dabbene (ἐπιεικεῖς)», la contraddizione è tolta ove si con-

Analoghe conclusioni possono trarsi a proposito della seconda prerogativa dei caratteri: l'essere confacenti (*Poet.*, 1454a 22: τὸ ἀμύρτοντα) al tipo umano dei personaggi rappresentati⁹⁹. Per esempio, a un personaggio femminile è confacente un carattere coraggioso che non comporti però anche l'apparire temibile, giacché — spiega Aristotele — «è possibile che (una donna) sia coraggiosa di carattere, ma non è confacente a una donna essere coraggiosa o tremenda in questo modo» (*Poet.*, 1454a 22-24). Qui indubbiamente il riferimento alle eroine della tragedia (si pensi per esempio ad Alceste) guida il filosofo nella specificazione della caratteristica, così come il riferimento alle opere tragiche è chiaro dall'esempio contrario della «narrazione di Melanippe»¹⁰⁰ (*Poet.*, 1454a 31): il personaggio femminile della tragedia di Euripide a lei intitolata (*La Melanippe dotta*) e andata persa,

sideri che la *paradigmaticità* conferisce all'essere «dabbene» una dimensione che eleva la valenza *morale* di questa condizione al di sopra del livello di eticità che essa esprime presa *sic et simpliciter*; trasforma cioè, per così dire, l'ἐπιεικής in un ἐπιεικής diverso in quanto lo connota di una dimensione ulteriore, di modo che non è più il medesimo personaggio che «deve» e «non deve» essere rappresentato dal poeta, bensì sono due personaggi differenti. I quali corrispondono a due situazioni poeticamente diverse e assolvono a due diverse esigenze poetiche. In effetti, a ben vedere, Aristotele prescrive che il personaggio tragico non possa essere l'«uomo dabbene» che patisce una disgrazia perché così dev'essere il personaggio standard della tragedia, ma prescrive di farne un «uomo dabbene» là dove la trama esiga di rappresentare un personaggio iracondo o indolente o, comunque, gravato da uno stato vizioso, di modo che l'essere «persona dabbene» compensi la negatività etica della sua qualità e riporti la situazione del personaggio a quella normale della tragedia. Su questa base non posso concordare con l'ipotesi di J. LEAR, *Katharsis*, «Phronesis» 33 (1988), pp. 297-326; rist. in AA.VV., *Essays on Aristotle's Poetics*, a cura di A. O. Rorty, Princeton, Princeton University Press 1992, p. 321 secondo cui in *Poet.*, 1452b 34-36 Aristotele non si riferirebbe al declino dell'«uomo dabbene» in quanto tale, bensì a un destino inspiegabile, giacché essa non elimina la diversità dei soggetti delle due opposte tesi e dunque non toglie la contraddizione. HALLIWELL, *op. cit.*, p. 167 dal canto suo e LUCAS, *op. cit.*, nel commento al luogo, hanno sostenuto che nel passo di *Poet.*, 15 Aristotele non parlerebbe di un'ordinaria bontà del carattere, ma di una bontà straordinaria che porrebbe l'eroe al di fuori della nostra esperienza morale. La contraddizione viene così certamente levata, in quanto è segnata la differenza tra i due soggetti delle opposte tesi, ma, come ha mostrato M. NUSSBAUM, *Tragedy and selfsufficiency: Plato and Aristotle on fear and pity*, in AA.VV., *Essays on Aristotle's Poetics*, cit., pp. 278-279 (la quale riprende un rilievo che aveva già formulato in *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge 1986, p. 502, nota n. 15), così si attribuisce a ἐπιεικής un senso che non si ritrova in nessun altro luogo della produzione aristotelica. La studiosa a sua volta ritiene che la posizione di *Poet.*, 15, «a meno che non si trovi qualche altra via d'uscita», «sia incompatibile con una gran quantità di risultanze della *Poetica* e di altre opere» dello Stagirita. La soluzione sopra proposta ambisce a essere una di tali «vie d'uscita».

99. Cfr. LUCAS, *op. cit.*, p. 158: che il carattere sia confacente «means no more than the character should be free from inappropriate or incongruous characteristics».

100. Sul punto cfr. la nota n. 99 della traduzione.

nella quale la protagonista s'impegna in una dotta dissertazione sulla regolarità delle generazioni al fine di provare l'assurdità di certe credenze superstiziose: un discorso, rileva Aristotele, che non s'addice a una donna. Ma ciò non toglie che la radice prima dei caratteri qui chiamati in causa — il coraggio e la scienza — debba rinvenirsi in due specifiche virtù e abbia perciò una connotazione etica.

La terza prerogativa è «la somiglianza» (*Poet.*, 1454a 24: τὸ ὅμοιον) del carattere a quello del corrispondente personaggio della tradizione mitica¹⁰¹. Forse l'esempio del contrario è da vedersi nella sconvenienza (ἄπρεπές) del lamento attribuito a Odisseo in un ditirambo di Timoteo andato perso (*Poet.*, 1454a 30-31)¹⁰²: alla figura dell'eroe quale è presente nella leggenda greca il carattere lamentoso non s'addice, ossia non rende «simile» a lui il personaggio «Odisseo» dell'azione drammatica. Chiaro il calibrarsi di questa prerogativa nei termini di una tipizzazione del soggetto della tragedia, ma al tempo stesso è chiaro anche il risvolto etico che al fondo vi soggiace, giacché è pur sempre presente, alla radice della caratterizzazione del personaggio, la convenienza etica del lamento là dove la persona sia chiamata a grandi imprese, o sia perseguitata dalla divinità.

Quarta prerogativa, «la coerenza» (*Poet.*, 1454a 26: τὸ ὁμαλόν) del personaggio a se stesso: nell'esempio contrario, Ifigenia, quale è rappresentata nell'*Ifigenia in Aulide*, non si mostra coerente quando dapprima prorompe in maledizioni verso chi la immola ma poi dichiara di essere lieta di morire per la patria (*Poet.*, 1454a 31-32). Anche qui, la coerenza del carattere è una necessità poetica del personaggio, tanto

101. Cfr., per esempio, BYWATER, *op. cit.*, p. 227, VALGIMIGLI, *op. cit.*, p. 253, nota 3, PADUANO, *op. cit.*, p. 83, nota 134 e ALBEGGIANI, *op. cit.*, p. 96, nota 4, che adduce a sostegno l'imitazione dei buoni pittori, i quali nei loro ritratti debbono preoccuparsi della somiglianza al soggetto raffigurato (1454b 10). Ma altri interpretano questa terza prerogativa in diverso modo. J. VAHLEN, *Beiträge zu Aristoteles Poetik. Neudruck besorgt von H. Schöne*, Leipzig 1914, p. 60 ritiene che qui Aristotele con «somiglianza» faccia riferimento all'imitazione della natura. Per ELSE, *op. cit.*, p. 461 «somiglianza» significa «like us», vale a dire «faithful to the normal character of human beings in general»: per questo significato propende nella sostanza anche DONINI, *op. cit.*, p. 49, nota b. DUPONT-ROC e LALLOT, *op. cit.*, p. 264 ritengono che «le caractère ressemblant serait [...] celui de l'homme intermédiaire, ni trop bon ni trop méchant, que préconise Aristote au chapitre 13 comme idéal du héros tragique». LUCAS, *op. cit.*, p. 158 nota che «there can be little doubt that the third requirement is that the characters should be like ordinary human beings, in the sense that they should not be so remote that they fail to arouse sympathy».

102. Così GALLAVOTTI (*op. cit.*, pp. 153-154), ma altri studiosi (per esempio, LANZA, *op. cit.*, p. 167, nota 2) riportano sia quest'esempio che quello del discorso di Melanippe alla seconda prerogativa, ritenendo che soltanto tre delle quattro caratteristiche vengano illustrate da Aristotele e che la terza (la somiglianza) resti priva di un esempio.

che, rileva Aristotele, se il poeta raffigura il tipo umano dell'incoerente, deve sempre, ossia in piena «coerenza» con questo carattere, presentarlo come tale (*Poet.*, 1454a 26-28); ma al tempo stesso non può non rivestire un valore morale il fatto che un soggetto sia costantemente se stesso, pure nel vizio. E, si badi, non può non rivestirlo nell'atto stesso e sotto il medesimo profilo per cui la coerenza lega il soggetto tragico al suo modello. Ché scandiscono un identico il profilo sotto cui il personaggio di Ifigenia, che prima maledice e poi si dichiara felice, si palesa incoerente e il giudizio etico che accompagna una tale caratterizzazione del soggetto che così si staglia nell'azione drammatica.

5. *Il pensiero, la musica e lo spettacolo*

Alla parte della tragedia rappresentata dal pensiero (διάνοια) si è già accennato. Si è visto, in particolare, che la sua giustificazione si connette al linguaggio e che attraverso la mediazione di quest'ultimo Aristotele lo deduce dalla definizione della tragedia. Se ne è vista inoltre la definizione: «Vi è pensiero in tutti coloro che, dicendo (λέγοντες), dimostrano qualcosa (ἀποδεικνύσιν τι), o anche manifestano un parere (ἀποφαίνονται γνώμην)» (*Poet.*, 1450a 6-7). Si è visto ancora che esso, al pari dei caratteri, qualifica i personaggi nel loro agire, ossia come oggetto della tragedia, e che proprio per questo motivo e per questa funzione Aristotele nella *Poetica* non lo indaga in rapporto ai ragionamenti e alla loro capacità di persuasione, rinviando per quest'ultimo aspetto alla *Retorica*, ma unicamente come mezzo efficace a delineare la natura dei soggetti agenti.

A queste determinazioni lo Stagirita ne aggiunge poche altre, che riguardano la specificazione in dettaglio degli aspetti per i quali il pensiero interessa alla *Poetica*:

i temi concernenti il pensiero sono questi: tutti quelli che devono essere procurati dal discorso. Loro parti sono il dimostrare, il dissolvere (argomenti) e il procurare emozioni (come pietà o terrore o ira e quante sono di tal fatta), e inoltre grandezza e piccolezze (*Poet.*, 1456a 36-b 2).

Si tratta di aspetti legati ai discorsi. Tutti sono riferibili sia ai personaggi che al coro, e vi si possono distinguere tre ambiti o settori (Aristotele parla di «parti», μέρη): uno è quello propriamente argomentativo, per il quale nel discorso vengono esplicate le ragioni che sorreggono l'agire del personaggio, chiarendo i motivi che lo hanno condotto a compiere una certa azione o ad astenersi. Del resto, precisa altrove Aristotele, il coro deve costituire uno degli attori, essere

parte integrante del tutto della tragedia e concorrere allo svolgersi dell'azione (*Poet.*, 1465a 25-27). Così il «dimostrare qualcosa» o il «dissolverlo» corrispondono fondamentalmente all'enunciazione dei principi che guidano i soggetti tragici nei loro comportamenti. Parimenti, nella definizione del pensiero Aristotele ne richiama anche la funzione di «manifestare un parere». E anch'essa non è limitata ai personaggi, ma si estende pure al coro.

Anche l'amplificazione e le diminuzioni, oppure la lode e il biasimo, se in essi sono da riconoscersi i termini del riferimento alla «grandezza» e alle «piccolezze»¹⁰³, sono dimensioni che non possono essere affidate ad altre parti della tragedia se non al discorso e al pensiero.

Non così, invece, il suscitare emozioni e, in particolare, quelle di pietà e terrore, che, come presto vedremo, costituiscono un cardine sul quale ruota lo svolgersi dell'azione drammatica e, tra le altre funzioni, ne ricoprono una decisiva in ordine alla catarsi. Queste emozioni (πάθη) e le altre che intervengono nella tragedia possono certamente essere procurate dal pensiero, e per questo ne specificano una «parte», ma non soltanto da questo. Ché, precisa lo Stagirita, il medesimo «tipo di emozioni» deve originarsi anche dal modo in cui si sviluppa l'azione drammatica, ancorché non si tratti delle «stesse emozioni» indotte dal discorso, dal momento che per procurarne alcune non c'è bisogno dell'esplicazione della parola, mentre altre devono essere suscitate soltanto «nel discorso, da chi parla, e prodursi in conseguenza del discorso» (*Poet.*, 1456b 2-8).

Quanto alla produzione dei canti, ossia alla musica e all'apparato scenico, Aristotele fa presente che, se esse sono fuor di dubbio parti della tragedia, che si giustificano a partire dalla sua stessa definizione, come abbiamo visto, esse non riguardano però l'arte poetica, bensì, piuttosto e in senso primario, quella della recitazione e la regia. Per questo a esse non dedica una specifica trattazione, ma si limita ai cenni che nel corso dell'analisi abbiamo già richiamato.

6. *L'elocuzione*

Anche nell'elocuzione (λέξις) Aristotele distingue un aspetto che non attiene alla poetica in quanto tale, ma all'arte della recitazione. Si tratta della conoscenza di che cosa è un comando, che cosa una preghiera, una narrazione, una minaccia, una domanda, una risposta, in-

103. LANZA, *op. cit.*, p. 184, nota n. 2.

somma quelle che Aristotele chiama «le figure dell'elocuzione (τὰ σχήματα τῆς λέξεως)», che occorre studiare per essere in grado di intonare la voce in modo opportuno (*Poet.*, 1456b 8-19).

Invece, quegli aspetti dell'elocuzione che concernono gli elementi costitutivi del discorso e le strutture in cui esso si articola, riguardano anche la poetica. Anche ma non solo essa, giacché vengono studiati da tutte le discipline che assumono il discorso come oggetto proprio delle loro indagini: ma da punti di vista diversi¹⁰⁴. Quello per il quale l'esame dell'elocuzione interessa alla *Poetica* è di tipo fondamentalmente grammaticale e letterario. Infatti la parola, che, assieme al ritmo, dà luogo al metro, ossia al mezzo con cui la poesia esegue le sue imitazioni, per poter adeguatamente assolvere a questa funzione ed essere parola poetica deve presentare certe caratteristiche. Ecco pertanto la necessità di stabilire alcune regole tecniche circa la scelta e l'uso dei vocaboli in poesia, le figure retoriche più opportune in ciascuno dei suoi generi, la chiarezza e la solennità delle espressioni; insomma, alcune regole che definiscano quale dev'essere l'elocuzione confacente alla poesia e, in specie, alla tragedia. Ma preliminarmente a ciò si rende necessaria un'indagine sulle strutture dell'elocuzione. È esattamente quanto compie Aristotele, che dapprima studia gli elementi costitutivi e le parti dell'elocuzione in quanto tale, indi stabilisce i criteri ai quali deve attenersi l'elocuzione poetica e quella tragica in specie.

Il primo di questi due temi presenta il suo interesse maggiore nel campo della grammatica e perciò non è necessario analizzarlo.

Circa il secondo, di carattere fondamentalmente letterario, basterà rilevare che l'elocuzione poetica dev'essere al tempo stesso chiara e non misera (σαφῆ καὶ μὴ ταπεινή) e a tal fine occorre temperare termini di uso comune, che per sé soli danno chiarezza ma non solennità all'espressione, con termini estranei al parlare (individuabili nella glossa, nella metafora, nell'allungamento e, complessivamente, in ogni parola che si discosti dal modo corrente di parlare), i quali rendono l'elocuzione solenne, ma, se usati a dismisura, darebbero luogo a veri e

104. Così, in particolare, la scienza che è esposta nel *De interpretatione* e che studia l'enunciazione, indaga il discorso sotto il profilo della sua apofanticità, ossia della verità e della falsità dei giudizi, categorici e modali; l'analitica lo indaga sotto il profilo delle strutture del sillogismo e, in una sua parte, di quel tipo di sillogismo che è la dimostrazione; la dialettica, sotto il profilo del confronto e della discussione di tesi opposte; la retorica, sotto quella della capacità del discorso stesso di essere persuasivo. Per questo non deve stupire che l'indagine tecnica sull'elocuzione che Aristotele conduce nella *Poetica* riprenda in ampia misura analisi che, interamente o in parte, il filosofo conduce anche in altri scritti, nel secondo libro della *Retorica* e nel *De interpretatione* innanzitutto. Giacché è diversa la prospettiva dalla quale l'una o l'altra trattazione studiano il discorso e le sue strutture.

propri enigmi, nel caso in cui tutti derivassero da metafore, o a barbarismi, se tutti fossero glosse (*Poet.*, 1458a 18-34).

Un certo interesse dal punto di vista filosofico presenta pure il rilievo secondo cui la capacità di costruire metafore richiede la dote congenita di saper cogliere le somiglianze, giacché proprio queste sottolinea la metafora (*Poet.*, 1459a 5-8).

7. *Il soggetto tragico*

Già sappiamo che i personaggi della tragedia debbono essere « persone elevate » (*Poet.*, 1448a 2: σπουδαίους) e « migliori di noi » (*Poet.*, 1448a 4: βελτίονας ἢ καθ' ἡμᾶς; a 12 e 18: βελτίους). Si tratta pertanto di stabilire quali caratteristiche devono avere e in quale genere di persone il poeta deve individuarli. È quello che possiamo indicare come il problema del « soggetto della tragedia ».

Aristotele lo affronta prendendo le mosse dalla struttura della tragedia letterariamente e filosoficamente « meglio riuscita (καλλίστη) ». Questa « deve (δεῖ) » avere una composizione (σύνθεσις) « non semplice (ἀπλῇ) », ma « complessa (πεπλεγμένη) ». È cioè la tragedia il cui racconto comporta peripezia e riconoscimento, e una tale composizione « dev'essere capace di imitare casi atti a suscitare pietà (φοβερὰ) e terrore (ἐλκεῖνά), giacché ciò è proprio dell'imitazione siffatta » (*Poet.*, 1452b 30-33). Lo Stagirita sottolinea a chiare lettere che in virtù di una tale struttura la « tragedia più bella » adegua in tutto e per tutto « ciò a cui si deve mirare [...] quando si compongono i racconti », e precisa che da qui « sortirà il compito (ἔργον) proprio della tragedia », (*Poet.*, 1452b 28-30) ossia, come in precedenza abbiamo accennato, il suo scopo finale e il suo effetto, da individuarsi nella catarsi.

La ricerca dei soggetti adatti all'azione drammatica coincide perciò con la ricerca delle prerogative che i personaggi devono avere perché il racconto susciti pietà e terrore. I criteri che la guidano sono fondamentalmente due: uno di ordine morale e l'altro di ordine sociale, e con entrambi Aristotele dà forma sistematica e ordine logico ai risultati di analisi condotte sulle opere tragiche, così che nella ricerca si possono riscontrare un momento prettamente teorico e un momento di ricognizione culturale. I soggetti idonei a suscitare i sentimenti suddetti (1) non possono essere « uomini dabbene (ἐπιεικεῖς) » che « mutano dalla buona alla cattiva sorte, giacché questo non è atto a suscitare terrore e pietà, ma ripugnanza (μιαρόν) »¹⁰⁵, (2) né « uomini malvagi

105. Gli studiosi hanno rilevato un contrasto tra questa affermazione che il sog-

(μοχθηροί)» che mutano «dalla cattiva sorte alla buona, giacché questa è la (situazione) che più di tutte è priva di tragicità, in quanto non possiede nessuna delle (condizioni) che deve (avere): infatti, non è né provvista di giusto amore per l'uomo (φιλόανθρωπον)¹⁰⁶, né capace di suscitare pietà, né capace di suscitare terrore». (3) Non possono essere neppure soggetti molto malvagi (σπόδρα πονηροί) «a cadere dalla buona sorte nella cattiva, giacché la composizione siffatta possiederebbe, sì, il giusto amore per l'uomo (φιλόανθρωπον), ma (non possiederebbe) né pietà né terrore: la prima, infatti, riguarda colui che ha cattiva sorte senza esserne meritevole, il secondo chi (ci) è simile; per cui, ciò che succede non sarà capace di suscitare né pietà né terrore». (4) «Resta pertanto» che è idoneo alla tragedia «il soggetto che si trova a mezzo tra questi, ed è tale quello che né si distingue per virtù e per giustizia (ἀρετῇ καὶ δικαιοσύνῃ), né muta nella cattiva sorte per vizio e perversità (διὰ κακίαν καὶ μοχθηρίαν), ma per un certo errore (δι' ἁμαρτίαν τινα), nell'ambito di coloro che versano in grande rinomanza e fortuna (τῶν ἐν μεγάλῃ δόξῃ ὄντων καὶ εὐτυχία), come per esempio Edipo e Tieste e gli uomini famosi (ἐπιφανεῖς) che discendono da stirpi siffatte» (*Poet.*, 1452b 34-1453a 12)¹⁰⁷.

Nel passo è innanzitutto da rilevare la serie di aggettivi, usati in funzione sostantivata («dabbene», «malvagi», «molto malvagi», «intermedio») che indicano inequivocabilmente determinazioni di natura morale, come in particolare comprova, nell'ultimo caso, il riferimento al vizio (κακία) e alla malvagità (μοχθηρία). Ond'è che anche il termine «virtù (ἀρετή)», che si semantizza per opposizione, viene qui adoperato da Aristotele in una valenza primariamente ed essenzialmente etica¹⁰⁸. Per altro verso, non vi è dubbio alcuno che «coloro che versano

getto della tragedia non può essere un «uomo dabbene» (ἐπιεικής) che passi dalla buona alla cattiva sorte e il luogo di *Poet.*, 1458b 8-11 dove Aristotele sostiene che il personaggio tragico deve essere presentato dal poeta come persona «dabbene» (ἐπιεικής) anche se possieda qualità eticamente riprovevoli, come l'iracondia o l'indolenza. Così, per esempio, LUCAS, *op. cit.*, nel commento al luogo, LEAR, *Katharsis*, cit., p. 321, HALLIWELL, *op. cit.*, pp. 160 sgg. e M. NUSSBAUM, *Tragedy and selfsufficiency*, cit., pp. 278-279 e in *The fragility of goodness*, cit., p. 502, nota n. 15. Una possibile soluzione, alternativa a quelle avanzate da questi studiosi, è stata proposta nella nota n. 98.

106. Su questo termine cfr. la nota n. 78 del testo.

107. Sul punto si veda, in particolare, l'eccellente analisi di ADKINS, *Aristotle and the best kind of tragedy*, cit., pp. 78-102.

108. ADKINS (*Aristotle and the best kind of tragedy*, cit.), seguito anche da D. ARMSTRONG-C. PETERSON (*Rhetorical balance in Aristotle's definition of the tragic agent: Poetics 13*, «Classical Quarterly» N. S. 30, 1980, pp. 62-71), ritiene che ἀρετή si definisca in questo contesto di *Poet.*, 13 in senso interpersonale e denoti la «virtù cooperativa» (cfr. anche LANZA, *op. cit.*, p. 157, nota n. 7). Il che è certamente con-

in grande rinomanza e fortuna», «uomini famosi» e «stirpi siffatte» denotano condizioni di eccellenza sul piano sociale e politico.

È inoltre rilevante che la causa dell'infelicità del soggetto sia un errore (ἁμαρτία). Esso, come ha chiarito Rostagni, proviene «da inconsapevolezza, da ignoranza di qualche fatto o di qualche circostanza: colpa involontaria, quale per l'appunto ci vuole per indurci al perdono e alla pietà»¹⁰⁹. E in effetti è un errore ad aver indotto Edipo a uccidere

divisibile, ma a patto di mantenere salda la primaria valenza etica del termine e di scorgere nel momento di rilevanza interpersonale non già il suo significato basilare, bensì l'ambito nel quale si esplica lo stato di eccellenza morale dell'individuo, in piena conformità con la dottrina etica di Aristotele il quale annovera tra le virtù del carattere anche certi abiti che si esercitano nelle relazioni con gli altri e presentano in tal senso una dimensione politica.

109. A. ROSTAGNI, *Aristotele, Poetica*, cit., p. 213. R. D. DAWE, *Some reflections on fate and hamartia*, «Harvard Studies in Classical Philology» 72 (1967), pp. 89-90 riprende questa definizione di ἁμαρτία e l'avvalora come espressione di un sostanziale errore di giudizio, che esclude ogni sorta di colpevolezza («the possibility that *hamartia* might mean "wrongdoing" is excluded from our context because it would not consort with the rest of what Aristotle has to say about tragedy. We are left only with some definition as Rostagni's, or what we may more briefly call an error of judgment»). Già S. H. BUTCHER, *Aristotle's theory of poetry ecc.*, cit., pp. 320-321 aveva argomentato che ἁμαρτία (che pur indica [1] errore grave volontario, [2] errore grave involontario, [3] difetto del carattere che porta alla rovina) si applica ad azioni che derivano dal non sapere e che pertanto sono compiute preterintenzionalmente. Per cui essa denota solo in minima parte una responsabilità morale, o non la denota affatto, ma assume le fattezze di un «tragic flaw». LUCAS, *op. cit.*, p. 299 si è opposto a questa interpretazione, che considera un fraintendimento giacché non terrebbe conto del fatto che il termine greco «ἁμαρτία» presenta anche una dimensione tale da designare un «flaw of character», e che così è anche per Aristotele. Più recentemente STINTON, *Hamartia in Aristotle and Greek Tragedy*, cit., pp. 221-254 ha sostenuto con una dotta analisi che, nelle tragedie esistenti, sotto il termine ἁμαρτία si raccoglie una gamma di significati «which may vary from some kind of ignorance to some defect of character» e per i quali ἁμαρτία può indicare sia un errore di fatto, sia un atto involontario, sia un atto involontario compiuto sotto l'influsso di passioni, sia un atto dovuto ad ἀρχαία, sia anche atti volontari, ma sbagliati, finalizzati al conseguimento di un bene più grande; significati che possono complessivamente identificarsi nei tre seguenti gruppi di determinazioni: «fallire il colpo, non cogliere nel segno», «sbagliare», «offendere la morale». NUSSBAUM, *Tragedy and selfsufficiency*, cit., p. 278 ha manifestato il suo consenso all'interpretazione di Stinton in quanto presenta la nozione di ἁμαρτία come «a broad and inclusive notion, including errors both blameworthy and not blameworthy». Dal canto suo HALLIWELL, *op. cit.*, p. 222 suggerisce «fallibility» e «failing» come termini che dovrebbero coprire l'area dei significati espressi da ἁμαρτία nella tragedia greca, e (p. 229) riferisce ἁμαρτία a «the human agent's active, if largely innocent, implication in the configuration of events». Ancora, C. CESSI, *Erkennen und Handeln in der Theorie der Tragischen bei Aristoteles*, Frankfurt am Main 1987 mostra di voler collegare la valenza morale e quella cognitiva di ἁμαρτία, caratterizzandola come «ein charakterbedingter und sittlich relevanter Denkfehler» (p. 262). La studiosa mostra così di intendere che l'errore dal quale dipendono nella tragedia le conseguenze pietose e paurose appartiene a quei «leichten, meist verzeihlichen Fehlern [...] die jedem Menschen unterlaufen können». Pertanto, il soggetto che commette l'errore non è moralmente innocente, ma è persona che soffre in misura eccessiva rispetto anche a

lo straniero e a prendere in moglie la regina¹¹⁰. Ma con questo l'essenza del fatto tragico non riposa più in un cieco e irrazionale gioco del destino, risultando per ciò stesso incomprensibile all'uomo¹¹¹, ma la pos-

tutti gli errori umani che sono stati commessi. Tra le interpretazioni che hanno inteso sottolineare la pluralità di accezioni in cui si presenterebbe il termine *ἡμάρτια* nella *Poetica* mette conto citare, per la finezza di analisi, quella di N. SHERMAN, *Hamartia and virtue*, in AA.VV., *Essays on Aristotle's Poetics*, cit., pp. 177-198. L'autrice pone anzitutto in chiaro come l'eroe tragico non sia, per Aristotele, semplicemente vittima dell'arbitrarietà del fato o di un accidente irrazionale, quale l'essere colpito da un proiettile, lanciato da una catapulta e sulla cui traiettoria si trova fortuitamente il soggetto umano. Questi sono soltanto casi sfortunati (cases of misfortune or bad luck), dovuti a sfortunate coincidenze (unlucky coincidences). Ma non costituiscono materia di tragedia, giacché la causa dei loro effetti è esterna al soggetto, che è una vittima, non un agente, laddove la tragedia, «in contrast, is about human action, its circumstances and errors» (p. 178). Piuttosto, egli agisce per ignoranza. «Rather what matters is that the agent chooses. Yet chooses in a way that leads to calamity. The choice goes awry because of ignorance or misjudgement that are in principle more within human control than sudden gusts of kind» (p. 178). L'ignoranza gli fa commettere un errore (*hamartia*), che può intendersi in due sensi: (1) come «tragic flaw». Ond'è che «on this view, the tragic hero comes to ruin through a "great wrongdoing or sin" (*dia hamartian megalen*). In short, tragedy comes to embrace the spirit of retribution: having sinned, the protagonist is punished for his errant ways. From the perspective of the spectator, potential feelings of indignation at the sight of wrongdoing and hybris are quieted upon witnessing the punitive effects of selfwrought ruin». L'autrice dichiara di avere «little interest in restoring this moralistic interpretation». (2) Come «a «mistake of fact». Questo tipo di errore non è più adatto del primo a esprimere il senso della tragedia. Esso è sì plausibile nel caso di Edipo, ma si confà meno bene ad altre tragedie, incluse quelle che lo stesso Aristotele chiama in causa (in esso si attua quello che propriamente è espresso dalla nozione di *akrasia*). Infatti, una spiegazione del fenomeno in termini di ignoranza della premessa minore (quella premessa che verte sulle circostanze particolari del fatto) non è sempre adatta o adeguata (p. 179). La *hamartia* è indefinita, non può essere determinata in una specie ben precisa di errore, o in un tipo specifico di esso. L'autrice lo prova fondamentalmente studiando l'*hamartia within the Poetics* (pp. 181-184). Soffermendosi sul cap. 13 dell'opera, mostra in particolare che la menzione della *hamartia* fatta da Aristotele «concerns for tracking down the conditions conducive to pity»; il che implica che «the connection between a character's *hamartia* and diminished virtue has more to do with these conditions than any implicit imputation of culpability in the one who commits *hamartia*» (pp. 183-184). Indi studia l'*hamartia* «in the ethical context» (pp. 184-188), infine considerando le «varieties of ignorance» (pp. 189-192). L'analisi dei primi due punti mette determinatamente in chiaro che la negligenza non rappresenta lo «standard of liability for *hamartia* in the *Nicomachean Ethics* or the *Poetics*». Ciò non significa che Aristotele non faccia ricorso a questa nozione (failure to take care), cui invece si appella in molti casi, ma significa che essa «does not represent a separate standard of liability apart on vice or evil» (p. 189). Ma già P. VAN BRAAM, *Aristotle's use of hamartia*, «Classical Quarterly» 6 (1912), pp. 266-272, attraverso un minuzioso esame dei cinque passi dell'*Etica nicomachea* in cui compare il termine *ἡμάρτια* e dei due passi in cui compare *ἡμάρτημα*, aveva mostrato come questi termini designino «some type of intellectual mistake and not a moral defect of character» e che il significato di *ἡμάρτια* in *Poet.*, 13 è perfettamente congruo con quello dell'*Etica nicomachea*. Egli ha posto poi l'accento sulla circostanza che l'eroe tragico non deve demeritare il suo destino e che questa condizione finirebbe per essere disattesa se egli desse a vedere di

sibilità che l'azione umana si volga in tragedia si apre alla conoscenza e diviene comprensibile, cioè razionale. Anche sotto questo fondamentale aspetto si rivela, per Aristotele, la natura conoscitiva della poesia.

essere «morally flawed». Ché, una caratteristica essenziale della tragedia è il darsi di una sofferenza senza colpa morale, ma la cui radice è interna all'eroe. Tale radice può essere unicamente un errore di conoscenza, giacché — rileva van Braan — «what is more universally human than error of judgment, the insufficiency of the human mind to cope with the mysterious complex of this world?». Anzi, lo studioso sottolinea che la nozione di ironia tragica deriva interamente dal vedere un eroe commettere «a fatal error of judgment at the very time he is relying on his intelligence to direct his actions». Parallelamente O. HEY, *Hamartia, zur Bedeutungsgeschichte des Wortes*, «Philologus» 83 (1927), pp. 1-17 e pp. 137-163 ha mostrato che per Aristotele ἀμαρτία corrisponde a un errore intellettuale che interviene nel corretto corso dell'azione compiuta da un soggetto animato dal desiderio di fare ciò che è giusto, ma che manca della necessaria intelligenza per compierlo: «eine ἀμαρτία — scrive Hey — ist für Aristoteles jede Schaden führende Handlung, die jemand im guten Glauben, das Rechte zu tun, aber ohne nötige Einsicht in das Rechte ausführt. Schlechter Wille zum Guten, Wille zum Unrecht kommen dabei gar nicht in Frage. Das Wort, bzw. die Wortgruppe gehört gar nicht der moralischen Begriffssphäre an, sondern der intellektuellen». Peraltro, in un minuziosissimo studio sull'uso della famiglia di vocaboli con radice *amart* da Omero ad Aristotele, J. M. BREMER, *Hamartia: tragic error in the Poetics of Aristotle and Greek tragedies*, Amsterdam 1968 ha mostrato che, delle 30 occorrenze dello specifico termine ἀμαρτία nel nostro pensatore, 29 chiamano in causa un «intellectual mistake» e una soltanto designa «moral offense». Quanto alla *Poetica*, in ciascuna delle 11 volte in cui compare il suddetto gruppo di vocaboli si fa riferimento a un «intellectual error» la cui valenza varia «from the ridiculous blunder of a harmless fool (1449a 34) to the critics' misapprehension of Euripides' capacity as a dramatist (1453a 24)» (p. 56). Anche GOLDEN, *op. cit.*, p. 80, coerentemente con la sua lettura in chiave cognitiva dei concetti cardinali della *Poetica*, ha interpretato ἀμαρτία come «intellectual error», sottolineandone in pari tempo la strutturale connessione con la funzione della pietà e del terrore (più precisamente, della paura — fear —, così interpretando, come abbiamo visto, il φόβος); ond'è che ἀμαρτία come «tragic flaw» dev'essere riferita soltanto a quelle opere drammatiche che pongono chiaramente in campo questi *pathe*, dal momento che «there are a great number of them which fail to evoke both pity and fear». Su questa base lo studioso ha fatto valere — con un'argomentazione che appare pienamente convincente — che, «se la ἀμαρτία o la grande ἀμαρτία dell'eroe della tragedia ideale di Aristotele fosse un «moral flaw» o un «grande moral flaw», allora la risposta emozionale dello spettatore non potrebbe essere la pietà per una sofferenza immeritata o la paura che qualcuno come lui soffra un tale destino». Altrettanto convincente nell'assunto di fondo appare anche l'osservazione secondo cui lo studioso — riprendendo gli esiti del saggio di M. OSTWALD, *Aristotle on hamartia and Sophocles*, in *Festschrift Erns Kapp*, Hamburg 1958, pp. 93-108 che valorizza la disamina aristotelica di *Eth. nic.*, 1110b 28-1111a 6 al fine di individuare i casi di comportamenti involontari degli eroi tragici (ignoranza delle circostanze particolari in cui si compie l'atto) e quelli in cui i loro comportamenti sono colpevoli (ignoranza della regola di condotta) — conclude che, essendo «primarily» la *Poetica* «a prescriptive and not a descriptive statement about achievement the goals of tragic mimesis», per questo «the fact that many heroes are ignorant of the right kind of goals and behaviour, and therefore lack true nobility, is not relevant to the meaning of hamartia in Aristotle's discussion of the essential nature of tragedy». Un errore che può essere «only [...] a pardonable intellectual error», giacché «only this kind of error can preserve the noble (σπουδαῖος) character of the hero». Un'istanza che può

8. *Le specie di tragedia*

Come seconda (δεύτερα) per perfezione e qualità letteraria dopo la tragedia meglio riuscita o, come dice Aristotele, «la tragedia più bella

essere fatta ampiamente valere anche nell'ipotesi, sviluppata in questo saggio, secondo cui il carattere «prescrittivo» della *Poetica* si configuri, in realtà, nei termini dell'accertamento, mercé l'esame delle opere esistenti, vale a dire dei φαivόμενα poetici, delle condizioni tecnicamente più opportune per la miglior riuscita di questo genere di mimesi.

110. Circa la natura dell'errore di Edipo, portato a modello dell'errore nel quale incorre l'eroe tragico, gli studiosi hanno parecchio discusso. G. CRANE, *Composing culture*, «Current Anthropology» 32 (1991), p. 299, per esempio, ritiene che si tratti di un errore puramente conoscitivo, vale a dire di una «miscalculation or failure in judgment without moral implications». Ritiene inoltre che l'attribuirgli tali implicazioni sia la conseguenza del fatto che «the Greek term *hamartia*», il quale «for at least 500 years [...] was understood as a moral error and gradually became crystallized as the "tragic flaw"», non fu bonificato da questa valenza da quei molti studiosi che «through the early 20th century expected classical texts to reinforce Christian ethics». Per cui «Sophocle's *Oedipus Rex* became trivialized into an unambiguous morality play wherein the proud and irascible Oedipus, deceived by the fatal flaw of pride, meets the fate that he richly deserves». Sulla valenza conoscitiva dell'errore di Edipo, che non comporta alcuna responsabilità morale del personaggio, il quale semplicemente commette «a fatal error of judgment at the very time he is relying on his intelligence to direct his action», si era già espresso P. VAN BRAAM, *Aristotle's use of hamartia*, cit., p. 272 (non vi può essere «no specific sin attaching to him as an individual, but the universally human one of blindly following the light of one's own intellect»), e in favore di essa ha recentemente preso posizione anche L. GOLDEN, *op. cit.*, pp. 81 sgg. Per contro, C. Martingale e S. Stoddart, in una dura risposta a Crane («Current Anthropology» 32 [1991], pp. 305-306), opponevano che «it was not simple ignorance of Greek that led scholars to the interpretation of *hamartia* as a moral flaw», che la presunta influenza della concezione cristiana nell'interpretazione in chiave etica dell'*hamartia* è l'esito di «ideological and not lexical factors» e che «moreover, *hamartia* does not mean "mistake" any more than it means "moral error"». Per parte sua, P. W. HARSH, *Hamartia again*, «Transactions of the American Philological Association» 76 (1945), pp. 47-58 ha parlato di una «culpability of Oedipus», osservando che «surely the preeminently good and just man does not fly into a fury when a carriage crowds him from the road, and he does not commit murder indiscriminately even when he is lashed by the driver. Surely such a man, given the oracle of Oedipus, would die before slaying a man old enough to be his sire or before marrying a woman old enough to be his mother». Per cui «the reasonable assumption, we conclude, is that Aristotle too considered the most effective tragic character as at least in part morally responsible for his state» (p. 48). E su questa stessa linea esegetica, che riconosce, accanto alla valenza cognitiva dell'errore di Edipo, anche la responsabilità morale dell'eroe, si sono espressi pure W. C. GREENE, *The Greek criticism of poetry: a reconsideration*, in AA.VV., *Perspectives of criticism*, Harvard Studies in Comparative Literature, 20, Harvard 1950, p. 39 e C. WHITMAN, *Sophocles. A study in heroic humanism*, Cambridge 1951, p. 33. Le ragioni su cui poggia l'esegesi di Harsh sono state però giudicate superficiali e inadeguate da K. VON FRITZ, *Antike und moderne Tragödie*, Berlin 1962, pp. 1-4 e da A. W. H. ADKINS, *Aristotle and the best kind of tragedy*, cit., p. 90. In particolare, il primo di questi studiosi ha posto l'accento sul fatto che nessuno potrebbe pensare che Edipo si sia macchiato di un crimine per essersi difeso contro l'attacco di alcuni stranieri su una malsicura strada della Ionia, così come sarebbe insensato credere che la sua disperazione per aver ucciso il padre fu la

secondo arte (ἡ κατὰ τέχνην καλλίστη τραγωδία)» (*Poet.*, 1453a 22-23), lo Stagirita indica la tragedia che ha composizione duplice (ἡ διπλὴν τε τὴν σύστασιν ἔχουσα)¹¹², e cita a esempio l'*Odissea*, la quale termina

giusta punizione per quest'atto di autodifesa. «Es ist oft gesagt worden — scrive per l'appunto von Fritz — seine Schuld bestehe eben darin, dass er den Fremden getötet habe und seine Strafe bestehe eben in der Entdeckung, dass der vermeintliche Fremde sein Vater gewesen ist. Aber das heißt den Sinn des Stückes völlig verkennen. Niemand in der klassische Zeit der Griechentums hätte es als ein Verbrechen betrachtet — geschweige denn ein Verbrechen, das nach einer solch furchtbaren Strafe verlangt — wenn jemand am einem einsamen. Ort, wo es keine Polizei und keine Gerichtsordnung gibt, einem Fremden, von dem er sich angegriffen und bedroht fühlt, erschlägt». Dal canto suo Adkins ha rilevato che «beyond a certain degree in ἐμπειρία, the portrayal of the tragic character making a *moral* ἀμαρτία is not μισαρόν, but impossible». Un'analoga posizione su questo specifico punto ha sostenuto anche R. SORABJI, *Necessity, cause and blame. Perspectives on Aristotle's theory*, Ithaca 1980, pp. 296-297: «if Aristotle does have the incest and parricide in mind, and Sophocle's version of them, then the case is very strong for saying that tragic *hamartia* is not necessarily culpable. For it is Sophocle's message that Oedipus was not to blame for these. It has been wondered whether Oedipus was not to some extent negligent. But he had every reason to believe that his parents were the people he had safely left behind in Corinth. And the suggestion that he should have avoided killing any man older than himself hardly takes account of the military and political requirements of the time, or the extent to which Oedipus killed Laius in self-defence». Ancor più risolutamente GOLDEN, *op. cit.*, pp. 83-84 ha rilevato che, «by speaking of the "preeminently good and just man", Harsh shows a misunderstanding of Aristotle's requirement that the hero of tragedy should be someone "like ourselves"». Ché, «a morally good human being, perhaps not a saint, might well feel justified in fully defending himself against violence that he reasonably supposes to threaten his life; just a morally good human being, who has become destitute and hopeless because of immediately abandoning his homeland after hearing a devastating oracle, might well be excused from moral blame when he accepted a kingship that came his way for solving the riddle of the Sphinx to benefit a suffering city». Mette conto richiamare, inoltre, il rilievo di S. SAÏD, *La faute tragique*, Paris 1978, pp. 214-220: l'assenza nell'*Edipo re*, in riferimento all'azione compiuta da Edipo, di una terminologia intesa a denotare colpa o errore non è certamente sufficiente per avanzare la tesi della sua innocenza, ma permette di comprendere come, nell'*Edipo a Colono*, «Sophocle s'attache d'abord au problème de la responsabilité et met en relief le caractère involontaire des fautes du héros». Molto pertinente appare poi il rilievo di VON FRITZ, *op. cit.*, p. 8 secondo cui «das moralische Leiden des Oedipus wird nicht dadurch hervorgerufen, dass er bewusst und absichtlich etwas böses oder Unrechtes getan hat, sondern dadurch, dass er, ohne es zu wissen und zu wollen, etwas getan hat, was objektiv furchtbar, obwohl er subjektiv daran unschuldig ist».

111. Sul punto cfr. PESCE, *op. cit.*, *Saggio introduttivo*, p. 18. Sotto questo profilo la rinuncia all'intervento del fato quale gioco della divinità riveste un significato ben più sostanziale nella concezione aristotelica dell'opera tragica di quello che gli attribuisce STINTON, *Hamartia in Aristotle and Greek Tragedy*, cit. Questi, nella quarta e ultima parte del saggio, sostiene che l'esclusione degli dèi dalla trattazione della tragedia, quegli dèi che tanta parte avevano nel teatro del V secolo, non corrisponde a un contrasto di Aristotele con i valori di quest'epoca, ma semplicemente all'esigenza di rendere l'analisi della tragedia stessa il più possibile formale, tale cioè da escludere aspetti particolari e potersi così applicare anche alle tragedie nelle quali l'intervento degli dèi non compare.

112. Sul testo seguito cfr. la nota n. 82 della traduzione.

con un buon esito per i personaggi migliori e uno cattivo per quelli peggiori. Essa — precisa lo Stagirita — sembra essere la migliore perché asseconda il gusto degli spettatori, ma il piacere di veder premiati i buoni e puniti i cattivi non è proprio della tragedia, bensì della commedia (*Poet.*, 1453a 30-39).

In contrapposizione alla tragedia complessa si pone però la tragedia «semplice» (ἀπλῆ), quella cioè il cui racconto manca di peripezia e riconoscimento, ed è chiaro che qui «semplice» significa l'opposto di «complesso». Ma nella *Poetica* l'aggettivo viene usato in senso omonimo. Tanto che, nell'indicare le caratteristiche del racconto migliore, quello cioè della tragedia «più bella», lo Stagirita afferma che esso, oltre a comportare mutamento dalla buona alla cattiva sorte per un grande errore commesso da un soggetto né del tutto virtuoso, né infelice a causa della sua malvagità, deve essere «semplice (ἀπλοῦς)» (*Poet.*, 1453a 12-22). Qui l'aggettivo significa «non doppio», e il racconto semplice è quello che non presenta una duplice storia (διπλοῦς), come per l'appunto avviene nell'*Odissea*, nuovamente chiamata a esempio. In essa, infatti, da un lato sono rappresentate le vicende di Ulisse e dall'altro quelle che avvengono nella sua casa, devastata dai Proci.

Stando dunque a questa classificazione di ordine qualitativo, Aristotele distingue due tipi di tragedie, differenti per perfezione poetica: al primo posto e come «più bella», ossia come meglio riuscita, colloca la tragedia che è complessa perché nel suo racconto compaiono peripezia e riconoscimento, ma che al tempo stesso è semplice perché presenta un'unica vicenda. Al secondo posto pone la tragedia che è semplice perché non presenta né peripezia né riconoscimento, ma che è duplice quanto alle vicende che rappresenta.

All'interno di questa classificazione paiono inserirsi le quattro specie (εἶδη) di tragedia che Aristotele distingue in *Poet.*, 18. Esse paiono inserirvisi perché, anche se lo Stagirita non dice nulla a riguardo, tutte e quattro possono essere o conformi alla struttura delle tragedie «più belle», ossia presentare un'unica vicenda in un racconto con peripezia e riconoscimento, oppure presentare due vicende in un racconto che manca di peripezia e riconoscimento. In *Poet.*, 18, infatti, in un passo che ha sollevato numerose difficoltà, lo Stagirita afferma che

vi sono quattro specie (εἶδη) di tragedia (infatti, si sono esposte anche altrettante parti): quella complessa, di cui la peripezia e il riconoscimento rappresentano la totalità, quella di patimento, come gli *Aiaci*¹¹³ e gli *Issio-*

113. Cfr. la nota n. 143 della traduzione.

*ni*¹¹⁴, quella di carattere, come le *Ftiotidi*¹¹⁵ e il *Peleo*¹¹⁶; la quarta è (la tragedia vista), come le *Forcidi*¹¹⁷, il *Prometeo*¹¹⁸ e quante vicende sono collocate nell'Ade (*Poet.*, 1455b 32-1456a 3).

Le difficoltà che il passo presenta sono fondamentalmente due, la prima delle quali, di ordine strettamente filologico, concerne il modo di sanare il testo, che dopo τέταρτον (quarta) è guasto. Ma la proposta di Bywater di leggere l'incomprensibile σης dei codici *Parisino* e *Riccardiano* come ὄψις (in conformità con 1456a 2 dove pure i manoscritti recano σης, che però sta chiaramente a significare ὄψις), con le fondamentali precisazioni fornite in proposito da Manara Valgimigli (p. 235, nota n. 97), trova d'accordo la quasi totalità degli studiosi e può considerarsi ormai acquisita.

La quarta specie di tragedia è così da rinvenirsi nella «tragedia vista», vale a dire nel tipo di dramma nel quale predomina lo spettacolo. E poiché in *Poet.*, 1459b 8-9 Aristotele, parlando dell'epopea, dice che essa «deve avere le stesse specie della tragedia; infatti, dev'essere o semplice o complessa, o di carattere o di patimento», e le ultime tre specie coincidono effettivamente con quelle indicate nel passo di *Poet.*, 1455b 32-1456a 3 sopra citato, è altamente probabile che la «tragedia vista» coincida con la «tragedia semplice», priva cioè di peripezia e riconoscimento, giacché una tragedia siffatta «riceve il suo valore dallo spettacolo ed è essenzialmente ὄψις, come sono le tragedie di Eschilo, senza peripezia e riconoscimento, e che dovevano sembrare spettacolose»¹¹⁹. Tale, per l'appunto, il decisivo chiarimento di Manara Valgimigli, che risolve in un ulteriore chiarimento e in una più precisa determinazione della specie di tragedia indicata per quarta, quella che era stata addotta come una difficoltà contro la congettura di Bywater.

Le altre tre specie di tragedia sono pertanto la «tragedia complessa (πεπλεγμένη)», caratterizzata dal prevalere della peripezia e del riconoscimento, la «tragedia di patimento (παθητική)», nella quale prevale il πάθος e la «tragedia di carattere (ἡθική)», in cui l'elemento dominante sono gli ἦθη.

La seconda difficoltà che s'incontra nell'esegesi del passo è invece di più ardua soluzione e in merito a essa gli studiosi, quando non hanno rinunciato a proporre una, dichiarando espressamente che i termini

114. Cfr. la nota n. 144 della traduzione.

115. Cfr. la nota n. 145 della traduzione.

116. Cfr. la nota n. 146 della traduzione.

117. Cfr. la nota n. 148 della traduzione.

118. Cfr. la nota n. 149 della traduzione.

119. ALBEGGIANI, *op. cit.*, p. 107, nota n. 32.

non lo consentono¹²⁰, hanno avanzato proposte, volta a volta diverse, che hanno trovato più obiezioni che consensi. La difficoltà è la seguente: Aristotele, come abbiamo letto, subito dopo aver dichiarato che «vi sono quattro specie di tragedia», afferma: «infatti, si sono esposte anche altrettante parti (τοσαῦτα γὰρ καὶ τὰ μέρη ἐλέχθη)», parti che, in tutta evidenza, il filosofo fa corrispondere a quelle che caratterizzano ciascuna delle specie suddette (ossia peripezia e riconoscimento, la prima; questi stessi e/o la vista, la quarta; il patimento (πάθος), la seconda; i caratteri, la terza) e che, anzi, ne determinano il tipo, come sembra provare il nesso causale (γὰρ) che unisce la precisazione alla dichiarazione del numero di specie della tragedia. Si tratta allora di sapere alle parti di che cosa lo Stagirita fa riferimento. Se sono le parti della tragedia, la corrispondenza vien meno, giacché esse sono sei e non quattro; inoltre, peripezia, riconoscimento e patimento sono parti della tragedia in quanto sono parti del racconto. Se il riferimento è invece alle parti di quest'ultimo, il numero quattro fa ancora problema e, in particolare, non si comprende a che cosa corrispondano la vista e i caratteri. Se infine si ritiene che il riferimento sia rivolto a qualche altra struttura dell'opera tragica che comporti una quadripartizione (come nell'ingegnosa ipotesi di Vahlen, per il quale le quattro specie di tragedia corrisponderebbero a quattro modi in cui può avvenire lo scioglimento), si avanzano ipotesi che, al di là di ogni altro rilievo, sono del tutto congetturali, giacché lo Stagirita non indica alcuna divisione di altri elementi costitutivi dell'opera tragica oltre il racconto.

È probabile che una possibile soluzione (che comunque dovrebbe prescindere dal rovesciare la difficoltà esegetica in una sorta di imputazione d'incongruenza rivolta, se non ad Aristotele, al testo dell'opera così come ci è tramandata, sulla base di osservazioni del tipo «nessun elenco di parti/elementi della *Poetica* corrisponde a un altro»¹²¹) non vada ricercata né fuori del passo (il quale nella lezione dei codici si presenta intelligibile e congruo¹²²), né ipotizzando che la corrispondenza tra gli elementi caratterizzanti ciascuna specie di tragedia e le parti dell'opera tragica o del racconto si risolva in un'uguaglianza numerica (τοσαῦτα) espressa dal quattro, la quale debba riferirsi alle parti in cui quella o questo si dividono. A ben vedere, nel testo non si rinviene alcuna necessità né di individuare in τοσαῦτα («altrettante») l'indica-

120. Così, per esempio, Paduano, per il quale «la corrispondenza di questa partizione a quella delle parti della tragedia, a cui si rimanda, è un enigma insolubile» (p. 86, nota n. 171).

121. Così LUCAS, *ad loc.*, ripreso da LANZA, *op. cit.*, p. 180, nota n. 2.

122. Sul testo seguito cfr. la nota n. 142 della traduzione.

zione del numero «quattro», né di ritenere che le «parti che si sono esposte» corrispondano al numero di quelle che compongono la tragedia, o l'unica parte di essa che può essere chiamata in causa, perché è la sola che a sua volta venga divisa in parti, ossia il racconto. L'una e l'altra istanza presuppongono all'analisi del passo un'idea di corrispondenza che, quanto al numero delle parti e al relativo riferimento, a un'indagine attenta si rivela ingiustificata e che finisce per compromettere l'intelligibilità del testo. Nel quale Aristotele, prima enunciando le quattro specie di tragedia e poi definendole una a una in rapporto, rispettivamente, alla peripezia e al riconoscimento, al patimento, al carattere e alla vista, non indica niente di più che cinque «parti» che «si sono esposte» nello studio della tragedia. Nessun elemento del testo specifica, direttamente o indirettamente, che debba trattarsi delle «sei parti» in cui si divide la tragedia o delle «tre parti» in cui si divide il racconto. Si tratta semplicemente di cinque parti (si badi, non «delle cinque parti») comprese tra quelle che globalmente compongono la tragedia, giacché anche le tre che riguardano determinatamente la divisione del racconto (e cioè la peripezia, il riconoscimento e il patimento), debbono ritenersi parti della tragedia nel suo complesso¹²³.

Se poi si considera che in esplicito riferimento a queste cinque parti Aristotele caratterizza le specie della tragedia e che in rapporto a due di esse egli definisce la tragedia complessa, appare ben logico che giustifichi (γὰρ) il numero di quelle specie sulla base del fatto che «altrettante» sono le parti o strutture dell'opera drammatica cui corrispondono. Una tale corrispondenza è del tutto congrua e il testo tradito pienamente intelligibile.

9. *Pietà e terrore*

Abbiamo già udito Aristotele dire che le azioni tragiche devono essere volte a suscitare pietà e terrore. Inoltre, che il racconto e la tragedia «più belli» hanno struttura complessa perché solo così inducono tali sentimenti nel modo più confacente all'arte (*Poet.*, 1452a 1-11; 32-36; b 30-33). L'idea dominante è che pietà e terrore possono pure originarsi da altre strutture drammaturgiche: tra le funzioni proprie del pensiero si annovera anche quella di «procurare emozioni, come pietà o terrore» (*Poet.*, 1456a 38-b 1), e *Poet.*, 14 sottolinea la possibilità che

123. Non posso perciò condividere il giudizio di Paduano secondo cui «Aristotele ha contaminato la divisione nelle sei parti della tragedia con quella nei tre elementi del dramma» (p. 86, nota 171).

«ciò che è atto a suscitare terrore e pietà si produca dalla vista», ossia dall'apparato scenico (*Poet.*, 1453b 1-2). Ma la tragedia risulta tecnicamente meglio riuscita se questi πάθη si originano dalla struttura stessa del racconto. Il che richiede «una superiore abilità»¹²⁴ ed è proprio «del poeta migliore» (*Poet.*, 1453b 3). Certo, in alcuni casi pietà e terrore non possono che derivare dal discorso ed è perciò indispensabile la parola (*Poet.*, 1456b 2-8), ma sono situazioni poetiche meno perfette.

Tuttavia, nel rimarcare queste istanze in *Poet.*, 14 lo Stagirita mette in luce due aspetti nuovi:

anche senza il vedere (ἄνευ τοῦ ὁρᾶν), il racconto dev'essere composto in modo tale che colui che ascolta i fatti che si verificano, e frema (φρίττειν) e provi pietà, in conseguenza di ciò che accade: sentimenti che si possono provare ascoltando il racconto di Edipo. Il procurare questo (risultato) mediante la vista (διὰ τῆς ὀψῆως) è più estraneo all'arte e bisognoso di coregia. Invece coloro che mediante la vista (διὰ τῆς ὀψεως) producono non ciò che è atto a suscitare terrore, ma soltanto ciò che è mostruoso (τὸ τερατῶδες), non hanno nulla in comune con la tragedia. Infatti, dalla tragedia non si deve ricercare ogni piacere, bensì quello proprio. E poiché il poeta deve procurare il piacere siffatto che provenga dalla pietà e dal terrore, mediante un'imitazione, è evidente che bisogna produrre questo (risultato) nei fatti (*Poet.*, 1453b 3-14).

Qui Aristotele non si limita a contrapporre l'insorgere di pietà e terrore dalla visione o dal solo ascolto del dramma, ma asserisce che la tragedia «deve (δεῖ)» indurre pietà e terrore «anche senza il vedere», ponendo con ciò stesso che lo spettacolo è superfluo rispetto al suscitare quei sentimenti. Il che pare contrastare con l'affermazione secondo cui «la vista comprende (ἔχει) tutto»¹²⁵: sia il carattere, sia il racconto, sia l'elocuzione, sia il canto, sia il pensiero, in pari modo» (*Poet.*, 1450a 13-14), in qualunque senso si ritenga di interpretare «ἔχει»¹²⁶. Ma la

124. Sul significato di πρότερον cfr. la nota n. 83 della traduzione.

125. Sul testo seguito cfr. la nota n. 40 della traduzione.

126. Il significato che gli viene attribuito dalla stragrande maggioranza degli interpreti è «comprendere»: lo spettacolo comprende ogni elemento della mimesi, e cioè sia gli oggetti che i mezzi, e questo intenderebbe dire Aristotele a precisazione della differenza tra la recitazione epica e la rappresentazione teatrale (così, per esempio, GALLAVOTTI, *op. cit.*, p. 141). In tal caso, poiché anche il racconto è interno allo spettacolo, si dovrebbe concludere che gli stessi effetti procurati da quello sono interni a questo, che perciò non è affatto superfluo rispetto a essi. Altri studiosi invece, appoggiandosi a *Metaph.*, 1023a 9-11, annettono a ἔχει il significato di «domina», mutando il senso del passo, nel quale verrebbe sottolineato «che nello spettacolo non si noterebbe la priorità del racconto» (LANZA, *op. cit.*, p. 137, nota 10). Ma allora è evidente che anche la capacità del racconto di suscitare pietà e terrore verrebbe offuscata dallo spettacolo, che risulta perciò tutt'altro che superfluo in ordine a questi stessi sentimenti.

contraddizione si risolve se si considerano i differenti punti di vista da cui sono formulati i due rilievi. Nel far presente la necessità che pietà e terrore si originino anche «senza la vista», il filosofo si colloca dalla prospettiva della struttura «interna» della tragedia, mentre nell'asserire che «la vista comprende tutto», dunque anche il racconto, parla dalla prospettiva dell'effetto «esterno» del dramma. Una tale duplicità di prospettive è confermata anche dalle differenti sensazioni sulle quali appoggia i due rilievi: l'ascolto e la visione. È chiara la rispondenza dell'ascolto alla dimensione «interna» della tragedia, giacché l'ascolto di un'opera null'altro è se non la percezione uditiva del testo così com'è composto e scritto, e parimenti è chiara la rispondenza della vista alla dimensione «esterna» del dramma, giacché per percepirlo visivamente non basta il testo, ma intervengono altri elementi (la recitazione, la gesticolazione) che giustamente Aristotele giudica propri non dell'arte poetica in se stessa, ma dell'arte dell'attore, ossia di colui che «esteriorizza» l'azione drammatica¹²⁷.

Il secondo aspetto nuovo del passo è dato dall'annotazione per la quale, grazie ai sentimenti di pietà e terrore, la tragedia realizza il piacere che le è proprio. L'annotazione apre subito un problema: «il piacere che proviene dalla pietà e dal terrore» (τὴν ἀπὸ ἐλέου καὶ φόβου [...] ἡδονήν) indica che questi sentimenti hanno un loro piacere e sono dunque piacevoli, oppure che essi sono soltanto mezzi tramite i quali si attua il piacere peculiare della tragedia? In tal caso, qual è questo piacere? La corrispondenza grammaticale dell'espressione con quella che indica la necessità di ricercare (ζητεῖν) «dalla tragedia» (ἀπὸ τραγωδίας) — esattamente così, non «nella tragedia» — non ogni piacere, ma quello proprio di questa composizione poetica, sembrerebbe autorizzare un'analogia tra le due provenienze (ἀπό) tale da deporre a favore della seconda alternativa, che peraltro è la più accreditata presso gli studiosi¹²⁸. Ora, produrre piacere è il «fine dell'imitazione (τέλος τῆς μιμήσεως)» poetica, dunque della stessa tragedia, come si desume da *Poet.*, 1462a 18-b 2, e ciò significa che la tragedia non è essa stessa

127. Ancora una volta debbo dissentire da Lanza là dove, sulla base del fatto che Aristotele parla, nel passo in oggetto, del temere come fremere, ritiene che si sia in presenza di una «contraddittorietà latente» tra «l'evidenza fisica della reazione» e «le modalità tutte astratte della percezione (senza spettacolo)» (*op. cit.*, p. 161, nota n. 1). Il fatto si è che «l'evidenza fisica» della paura coglie il sentimento dal punto di vista esterno: della visione, per l'appunto, com'è chiaro dal nesso che lega questa all'evidenza, laddove «le modalità astratte della percezione» del terrore si connettono alla parte che questo sentimento riveste nella struttura interna del dramma.

128. Di parere contrario è invece W. SCHADEWALD, *Furcht und Mitleid? Zur Deutung des aristotelischen Tragödiensatzes*, «Hermes» 83 (1955), pp. 129-171.

piacere, altrimenti coinciderebbe con il suo fine, bensì è mezzo per realizzare un certo tipo di piacere¹²⁹. Di conseguenza, «piacere dalla tragedia» non vuol dire «quel piacere che è la tragedia», bensì «quel piacere che si attua mediante la tragedia» (ancorché non fuori di essa, ma internamente a essa stessa). Per cui, in virtù dell'analogia, «piacere dalla pietà e dal terrore» non significa «quel piacere che sono in se stessi, rispettivamente, i due sentimenti», ma «quel piacere che si raggiunge per loro tramite».

Comunque, l'annotazione è rilevante in quanto assegna alla pietà e al terrore la capacità di procurare il piacere proprio della tragedia. Gli esiti dell'analisi fin qui condotta inducono a credere che esso consista nella catarsi. Se infatti pietà e terrore costituiscono, come abbiamo visto, l'effetto che la tragedia poeticamente meglio riuscita deve produrre per dar compimento, grazie a essi, al suo *èργον*, ossia alla catarsi, e per altro verso i medesimi sentimenti hanno per effetto di produrre il piacere proprio della tragedia, ossia sono mezzi idonei ad attuarlo, sembra allora che nella catarsi si debba rinvenire tale piacere. Il quale, in questa conclusione (che ovviamente occorrerà accertare sul testo), risulta essere veramente «proprio della tragedia», giacché essa soltanto è capace della catarsi¹³⁰. Perciò concorre a determinare la specificità della mimesi tragica rispetto a quella della commedia. L'una e l'altra, infatti, nel passo vengono distinte in funzione del piacere che producono: quello, per l'appunto, che si attua tramite pietà e terrore, nella catarsi, e quello che si attua tramite la rappresentazione dell'elemento mostruoso.

129. Il che non significa che il piacere che la tragedia produce, realizzando così il suo scopo, non sia immanente alla mimesi tragica, così che questa non risulti «in se medesima» piacevole, ma significa soltanto che quell'attività mimetica nella quale consiste il fare poesia, ha un'essenza e una definizione diverse dall'essenza e dalla definizione del piacere che essa produce, realizzando così il suo fine. Immanenza, insomma, non significa coincidenza. Si tratta di una distinzione che non vale soltanto per le attività poetiche, ma anche per quelle pratiche. L'immanenza del fine che caratterizza il fare di queste seconde rispetto al fare delle prime: in specie, l'immanenza della felicità in quanto fine ultimo dell'azione all'azione medesima, non significa che la felicità coincida con l'azione: ché, dovrebbe allora avere la medesima essenza e la medesima definizione, il che non è; significa invece che, pur trattandosi di determinazioni ontologicamente e concettualmente diverse, l'una (il fine) non ha un'esistenza separata dall'altra (l'azione). E proprio qui, nell'esistenza non separata del fine dal fare che lo attua, risiede la differenza tra il carattere autotelico delle attività pratiche e quello eterotelico delle attività poetiche, non nella distinzione ontologica e concettuale del fine dall'attività che lo pone in essere.

130. È questo il parere di gran lunga prevalente tra gli studiosi. Di opinione contraria sono invece GOLDEN (*Aristotle on tragic and comic mimesis*, cit., p. 78) e JANKO (*Aristotle, Poetics I*, cit., pp. XIC-XX), i quali ritengono che anche la commedia sia catartica. In proposito cfr. la nota n. 134.

Poiché pietà e terrore coinvolgono sia l'oggetto della tragedia che il corrispondente tipo di soggetto, la caratterizzazione dei due πάθη si scandisce innanzitutto in rapporto a queste due determinazioni. Indi, in un terzo momento, lo Stagirita raccoglie i rispettivi esiti in una nozione complessiva, in base alla quale stabilisce un ordine di eccellenza circa i modi di suscitare i due sentimenti.

Che in un primo momento l'indagine sia condotta in rapporto all'oggetto (*Poet.*, 1453a 14-22), prova l'esplicito riferimento agli «accadimenti» e alle «azioni» (*Poet.*, 1453b 14-16: comprendiamo ora quali fra gli accadimenti concomitanti (τῶν συμπιπτόντων) sono terribili e quali sono compassionevoli. Ebbene, le azioni (πράξεις) di questo genere sono necessariamente ecc.). Questi infatti, com'è noto, costituiscono l'oggetto della mimesi poetica.

La ricerca segue lo stesso percorso con cui Aristotele ha determinato quali azioni sono materia dell'imitazione tragica: come per queste, così anche per stabilire quelle idonee a suscitare pietà e terrore egli procede da chi le compie. Inoltre, anche qui la determinazione dell'oggetto appropriato funge in pari tempo da regola tecnica della poesia tragica (*Poet.*, 1453b 22: ταῦτα ζητέον). Infine, pure in questo caso la trattazione utilizza uno schema, che è una costruzione teorica dello Stagirita, nel quale è data sistemazione logica agli esiti di un esame condotto sulle tragedie del tempo. Non compare alcun riferimento esplicito, ma la natura dell'oggetto al quale lo schema viene applicato, ossia i rapporti di amicizia/parentela tra i personaggi, e il fatto che l'azione sia effettivamente compiuta o soltanto in procinto di esserlo, senza poi essere eseguita (*Poet.*, 1453a 17-18: οὔτε ποιῶν οὔτε μέλλων), rimandano chiaramente a situazioni che si riscontrano in opere drammatiche. Così lo Stagirita fa presente che (1) non può essere idonea a suscitare pietà l'azione ostile di un nemico verso un nemico, sia essa compiuta o sul punto di eseguirsi. In un tale atto, rileva infatti Aristotele, non vi è nulla che possa suscitare quel sentimento «tranne la conformità al patimento per sé considerato (πλὴν κατ' αὐτὸ τὸ πάθος)» (*Poet.*, 1453b 18). Chiaro il riferimento, in quest'ultima precisazione, al racconto, ossia all'oggetto della tragedia, «considerato per sé», vale a dire in quanto materia della mimesi e non in rapporto al soggetto che vi interviene. (2) Non può esserlo neppure l'azione ostile di due persone che non hanno nessun rapporto tra loro. (3) Lo è, invece, l'azione ostile di persone legate tra loro da vincoli di parentela, secondo gli esempi sopra richiamati (*Poet.*, 1453b 17-22)¹³¹. Peraltro, gli ultimi tre dei quattro

131. È stato rilevato che questo schema mette in luce «un uso particolarmente

esempi, soltanto generici, con cui Aristotele illustra il terzo caso, ossia l'uccisione del padre per mano del figlio, o del figlio per mano della madre, o della madre a opera del figlio, rinviano in tutta evidenza a episodi di opere drammatiche notissime e sono rintracciabili nell'assassinio di Laio da parte del figlio Edipo, nell'*Edipo re*, in quello di Clitennestra da parte del figlio Oreste, nell'*Agamennone*, e in quello commesso da Medea in danno dei suoi figli, nell'omonima tragedia di Euripide. Per cui è altamente probabile che anche il primo esempio, quello cioè che chiama in causa l'uccisione del fratello da parte del fratello, abbia un preciso riferimento a una tragedia a noi sconosciuta, ma ben nota ad Aristotele.

Anche nella ricerca dei soggetti idonei a suscitare pietà e terrore (cui è dedicata la sezione 1453b 22-37) operano i due momenti metodologici precedentemente rilevati: l'organizzazione in forma sistematica (mediante l'uso di uno schema, che corrisponde a una costruzione teorica dello Stagirita) di accertamenti condotti attraverso l'analisi di tragedie, le quali in questo caso vengono indicate.

Che una tale ricerca riguardi il soggetto dell'azione drammatica, appare già dal passo che la introduce: se l'oggetto dev'essere quello che

importante di ambiguità lessicale», giacché «Aristotele usa dapprima i termini di *philia/philoi* nel senso di amicizia/amici (*vs* nemici), conformemente all'uso dell'etica, stabilendo tre casi possibili (amici, nemici, indifferenti), che si riducono rapidamente a due (indifferenti = nemici); introduce quindi il senso più arcaico e specifico di parentela (*philoi* = familiari), ed è su questo, che rimane unico per l'astratto, non solo in Aristotele ma nella lingua greca, che si svolge poi tutta la trattazione successiva» (LANZA, *Aristotele, Poetica*, cit., p. 163, nota 5). Al di là degli aspetti strettamente filologici, mette conto rilevare che l'oscillazione semantica qui richiamata non corrisponde a un uso «ambiguo» o, detto in modo più propriamente aristotelico, assolutamente omonimo dei termini *φίλος* e *φιλία*, i quali in ogni caso sono paronimi (a riguardo cfr. *Cat.*, 1a 12-15), per cui già il rapporto dell'uno rispetto all'altro ammette un'unità di riferimento, come per l'appunto comporta il nesso di paronimia; ma, in realtà, un'unità siffatta vige anche tra i due sensi in cui ciascuno dei due termini è usato: giacché «amico» e «parente» indicano realtà che hanno sì definizioni diverse, ma che si relazionano nello stesso modo all'amare. Infatti, sotto il profilo del tipo o della qualità dell'azione, vale a dire del provare affetto, non della quantità d'affetto che si prova, vale che l'amico (almeno, considerato secondo quella che per Aristotele è la specie più elevata di amicizia, l'amico per virtù) ama l'amico come il parente ama il parente (come il fratello ama il fratello, come il padre ama il figlio e così via). Per cui, nell'ottica dello Stagirita, sussiste un'unità di relazione tra i due sensi di «*φίλος*» chiamati in causa nel rilievo (prescindendo in questa sede dall'esaminare il rapporto semantico che sussiste tra l'amico per virtù, l'amico per utilità e l'amico per piacere, giacché non è questa la multivocità di *φίλος* cui il rilievo si riferisce). E lo stesso vale per la *φιλία* come amicizia e come parentela. Ora, l'assunzione di tali termini per l'intera ampiezza dei loro significati, una volta accertato il carattere *πρὸς ἓν* dell'omonimia, corrisponde a un'esigenza strutturale dell'indagine, se lo schema, per valere come regola tecnica, deve potersi riferire al numero più vasto possibile di casi tragici.

s'è detto ed esso si reperisce nel mito, il poeta non deve «dissolvere i racconti ricevuti dalla tradizione» (τοὺς παρελημμένους μύθους), ma «ricercare ciò che è stato tramandato e servirsene bene» (χρησθαι καλῶς) (*Poet.*, 1453b 22-26). È chiaro che «racconti ricevuti dalla tradizione» indica i miti, nel senso generico e non tecnico di parti della tragedia, per cui «servirsene bene» indica la necessità che, nel rappresentare questa materia, il poeta costruisca il suo racconto secondo le regole dell'arte che prescrivono come suscitare pietà e terrore. Ora, poiché queste regole sono costruite su due coppie di parametri: agire/non agire, sapendo/non sapendo (*Poet.*, 1453b 36-37), è evidente che esse possono riferirsi soltanto a persone, e a persone considerate non più come punto di partenza per arrivare all'azione, ma per le qualità che debbono avere per essere soggetti adatti a suscitare quei sentimenti.

Qui intervengono le strutture basilari del racconto, com'è chiaro nella coppia del secondo parametro, la quale chiama per l'appunto in causa il riconoscimento: ma in una prospettiva intesa a qualificare il soggetto, non l'oggetto del dramma. Secondo i parametri suddetti esso può risultare capace di suscitare pietà e terrore all'interno di quattro situazioni: (a) o come soggetto che agisce conoscendo ciò che compie, (b) o come soggetto che agisce non conoscendo ciò che compie, (c) o come soggetto che non agisce conoscendo ciò che non compie, (d) o come soggetto che non agisce non conoscendo ciò che non compie. Di esse, la quarta è del tutto estranea alla tragedia. Per questo Aristotele non la prende in considerazione, come appare dai casi che menziona e dagli esempi che li illustrano. Egli rammenta, infatti, (a) Medea che uccide i propri figli, come caso di «persone che fanno e conoscono (εἰδότας καὶ γινώσκοντας)», (b) Edipo che uccide il padre, come caso di personaggi che «agiscano, sì, ma ignorando di compiere ciò che è terribile, e che poi riconoscano la persona legata da relazione d'affetto» (qui l'assassinio appartiene agli antefatti dell'azione drammatica ed è fuori di essa), ed ancora Erifile uccisa dal figlio Alcmeone (nella tragedia di Astidamante, andata perduta, che a costui s'intitolava) e Telegono che uccide il padre Odisseo (nella tragedia sofoclea *Il ferimento di Odisseo*, essa pure persa), come casi che vedono sempre il personaggio agire senza conoscere ciò che fa, ma che presentano il fatto nefando come interno al racconto della tragedia; (c) menziona soltanto, senza illustrare con esempi, «il caso in cui, quando per ignoranza si sta per compiere una delle cose irreparabili, la si riconosce prima di averla compiuta» (*Poet.*, 1453b 27-36).

Il parametro agire/non agire si precisa in rapporto alla possibilità, anzi richiamata, che l'azione ostile di persone legate da vincoli di pa-

rentela sia compiuta o soltanto in procinto di compiersi. Ciò consente allo Stagirita di recuperare quel quarto caso che, considerato semplicemente sotto il profilo dell'azione compiuta o non compiuta, si manifestava estraneo alla tragedia: giacché, in virtù della precisazione suddetta, un'azione può certamente non essere compiuta, ma essere in procinto di esserlo, ossia, dal punto di vista del soggetto, corrispondere soltanto a una sua intenzione, poi non attuata. In una situazione di questo tipo lo Stagirita rinviene il caso che più d'ogni altro realizza il senso tragico: giacché è capace di suscitare pietà e terrore, vale a dire i sentimenti che la tragedia deve produrre, ma al contempo manca di quella dimensione «ripugnante» (μιαρόν), ossia truculenta e gravosa¹³², che tali sentimenti, in specie, e l'azione drammatica, in genere, vengono ad assumere quando l'atto nefando è effettivamente compiuto. Il terrore e la pietà mantengono per così dire, nella situazione sopraddetta, incontaminata la loro purezza senza per questo nulla perdere della loro valenza drammatica, e perciò configurano la condizione poeticamente più appropriata. Si tratta, per l'appunto, del caso in cui (a) il soggetto sta per compiere l'azione nefanda ignorando ciò che fa, ma non la compie, come Ifigenia rispetto al fratello Oreste (*Poet.*, 1454a 4-9).

In rapporto a quanto sopra s'è detto è chiaro che, tra gli altri tre casi, (b) quello nel quale il soggetto sta per compiere l'azione conoscendo ciò che fa, ma non la compie (come nell'*Antigone* [vv. 1231 sgg.], dove Emone sta per lanciarsi contro il padre, che fugge, ma poi si suicida, trafiggendosi con la spada), è poeticamente il peggiore: perché presenta un aspetto soltanto ripugnante, mancando il patimento. (c) Migliore il caso in cui il soggetto sta per compiere l'azione conoscendo ciò che fa e la compie, come per l'appunto Medea che uccide i figli. (d) Ma ancor migliore è il caso in cui il soggetto sta per compiere l'azione ignorando ciò che fa e la compie, come per l'appunto Edipo: giacché esso manca dell'aspetto «ripugnante» e il riconoscimento, avvenendo dopo il compimento dell'atto, ingenera una «situazione capace di far colpo (ἐκπληκτικόν)» (*Poet.*, 1453a 37-1454a 4).

10. *La catarsi*

Tra le note costitutive della tragedia si trova, come abbiamo visto, anche quella per la quale essa «attraverso pietà e terrore porta a com-

¹³². Sul termine *μιαρός*, che Aristotele usa soltanto nella *Poetica* e che ha un'origine rituale, significando propriamente «immondo», R. PARKER, *Miasma: pollution and purification in early greek religion*, Oxford 1983, pp. 36 sgg.

pimento la purificazione delle passioni di questo genere (di azioni) (δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν)» (*Poet.*, 6, 1449b 27-28). Questo passo estremamente problematico, l'unico peraltro in cui Aristotele parli della catarsi tragica, solleva una serie di difficoltà che possono schematicamente (e dunque in modo estremamente semplificativo) riassumersi nelle tre seguenti: posto, com'è riconosciuto dalla quasi totalità degli studiosi, che il soggetto della purificazione è chi assiste alla rappresentazione drammatica, ossia gli spettatori, non chi la agisce sulla scena, si tratta allora di sapere da che cosa si purifica, in che modo lo fa e in che cosa tale purificazione consiste.

Le interpretazioni in proposito sono molteplici¹³³, parecchie delle quali cercano avallo in altri scritti aristotelici, in funzione esplicativa e addirittura integrativa del presente testo, del tutto brachilogico; in particolare, appoggiandosi al passo di *Pol.*, 1342b 32 sgg. in cui Aristotele, parlando della capacità curativa e catartica delle melodie d'azione ed entusiastiche, rinvia alla *Poetica*, hanno da qui tratto spunto per congetturare non soltanto l'esistenza di una specifica disamina sulla catarsi condotta dallo Stagirita nel secondo libro di quest'opera, andato perduto, ma addirittura i contenuti di essa. Ad avviso dello scrivente simili procedimenti servono ben poco a ricostruire il pensiero di un filosofo e sono invece da apprezzare molto di più quelle esegesi che si reggono, per una ben precisa scelta metodologica, sulla discussione del testo in esame.

Quanto alla prima questione, che per un certo aspetto è decisiva anche delle altre due, come subito vedremo, si tratta di decidere se τῶν τοιούτων s'accorda o meno con παθημάτων. Chi ritiene che s'accordi (la tragedia, «attraverso pietà e terrore porta a compimento la purificazione delle passioni siffatte») si trova poi costretto a supporre l'esistenza di altre passioni che interessano la tragedia, cozzando in tal modo contro il fatto di non trovarne traccia alcuna in Aristotele, come hanno rilevato Schadewaldt e Düring, giacché gli unici πάθη ai quali egli riporta la mimesi tragica sono la pietà e il terrore. Considerando invece τῶν τοιούτων scollegato da παθημάτων e riferendolo invece ai precedenti δι' ἐλέου καὶ φόβου, si riconduce la catarsi al solco e delle sole passioni chiamate in causa nella tragedia e delle indicazioni offerte a titolo d'esempio dallo Stagirita nel corso della trattazione. Τῶν

133. Una puntuale rassegna di tali interpretazioni si può vedere nel cap. 8 (*Katharsis and critical tradition*) di BELFIORE, *Tragic pleasures*, cit., pp. 257-290 e nell'appendice 5 (*Interpretations of katharsis*) di HALLIWELL, *op. cit.*, pp. 350-356.

τοιοῦτων, in funzione di genitivo di pertinenza, indica allora le «azioni [letteralmente: «le cose»] di tal genere», ossia improntate ai predetti sentimenti di pietà e di terrore (la tragedia, «tramite pietà e terrore porta a compimento la purificazione di passioni proprie di questo genere di <azioni>»). Ne risulta pertanto che la catarsi è purificazione delle passioni (degli spettatori), che si realizza — si tocca così anche la seconda questione — per il tramite della pietà e del terrore suscitati dal dramma rappresentato. Le azioni drammatiche, cioè, suscitando detti sentimenti, rendono pure le passioni che le hanno mosse — le quali sono poi le stesse che provano gli spettatori, in quanto partecipi del dramma — da certi loro aspetti tali da renderle terribili e nefande: per l'appunto, mediante la pietà e il terrore. Questi non sono dunque le passioni che muovono le azioni, ma quelle suscitate dalle azioni rappresentate e attraverso le quali le passioni — differenti da essi — che hanno fatto compiere dette azioni, vengono purificate dai loro risvolti nefandi. Così, per esempio, il πάθος che ha spinto Oreste a uccidere la madre è il sentimento che induce a una giusta punizione per l'assassinio del padre da lei voluto: un sentimento di per sé tutt'altro che riprovevole, ma che diventa tale quando non tien conto dell'amore che è pur sempre dovuto alla genitrice. Il terrore, per un verso, che suscita nello spettatore l'uccisione della madre per mano del figlio, e per altro verso la pietà per il conflitto in cui questi s'è trovato nell'eseguire un tale atto, purificano quel giusto sentimento di punire il colpevole (nel caso di specie: la colpevole) dall'aspetto nefando di doversi applicare in senso assoluto, dunque persino alla madre. In tal modo la catarsi si riconduce allo scioglimento dell'azione drammatica e ne costituisce il momento culminante e decisivo.

Si tratta allora di vedere in che cosa tale purificazione propriamente consiste, ossia — nel quadro dell'esegesi qui avanzata — da quali aspetti nefandi delle passioni essa emenda. Qui sovengono le parole immediatamente precedenti, dove Aristotele afferma che la tragedia imita certi soggetti agenti valendosi di un «discorso che dà piacere con ciascuna specie <di abbellimenti>, separatamente nelle <sue> parti». Gli abbellimenti sono la musica e lo spettacolo (*Poet.*, 6, 1450b 15-18), i quali accompagnano il discorso e il pensiero nello sviluppo del racconto, ossia della serie di azioni che suscitano pietà e terrore. Una forma di «piacere» è dunque quella prodotta da questi elementi; ma si tratta di un piacere «strumentale» (ἐκάστω τῶν εἰδῶν) rispetto a un altro, dato invece dal λόγος, che si serve di essi per realizzare il proprio. E il λόγος, il discorso razionale, proferisce giudizi sulla bontà e la cattiveria delle azioni, perché è espressione del pensiero (διάνοια) il quale, confutando

e dimostrando, ha questa precisa funzione. Nel discorso si enunciano dunque le ragioni che portano un sentimento per sé giusto (come quello di voler punire il colpevole di un delitto nefando) a diventare tracotante e ingiusto, fino al punto da rendere l'azione che a esso s'ispira e da esso è mossa, capace di suscitare terrore. E una tale enunciazione dà piacere (ἡδυσμένῳ λόγῳ). Non è difficile comprendere che esso non è affatto di natura estetica, come è invece quello prodotto dagli abbellimenti, bensì di natura etica e al tempo stesso intellettuale: si tratta cioè del piacere di aver distinto gli aspetti del bene e del male, del misurato e dell'eccessivo, quel misurato e quell'eccessivo che rendono lo stesso giusto, buono o tracotante¹³⁴. Ebbene, la catarsi, in quanto purifica-

134. Sulla dimensione intellettuale del piacere proprio della tragedia ha fissato l'attenzione BUTCHER, *Aristotle's theory of poetry ecc.*, cit., p. 202, ma soprattutto e determinatamente ha posto l'accento Golden, il quale lo identifica con quello che lo spettatore prova nel riconoscere la legge universale che permette di comprendere — e gli fa comprendere — l'evento rappresentato nel dramma. «For Aristotle — scrive per l'appunto lo studioso (*Aristotle on tragic and comic pleasure*, cit., p. 78) — the pleasure experienced by an audience is that of making clarifying intellectual judgments about the actions represented, of moving from the representation of an individual event to comprehension of those universal laws which explain the event». Il che, ad avviso di chi scrive, è certamente condivisibile, ma a patto di riconoscere che l'oggetto della comprensione dalla quale si origina il piacere cognitivo della tragedia sono i valori morali (il bene e il giusto *in primis*): una puntualizzazione che lo studioso lascia del tutto in ombra e che invece, ove la si effettui, pone in luce e chiama necessariamente in causa anche la dimensione morale di quel piacere essenzialmente e primariamente intellettuale della catarsi tragica: ancorché questa dimensione sia la conseguenza della sua dimensione cognitiva. Assai più problematico sembra invece l'insistere sull'aspetto cognitivo della catarsi e del piacere da essa prodotto fino al punto di estenderli entrambi anche alla commedia, sul presupposto che l'uno e l'altro sono legati alla mimesi *in quanto tale* e che anche la commedia è mimesi. Così interpreta infatti Golden, per il quale «that such a *katharsis* exists in both tragedy and comedy results from [...] argument that *katharsis* as "intellectual clarification" is a function of all mimetic activity for Aristotle». Ché, precisa lo studioso, «it is *mimesis qua talis* that generates the intellectual pleasure in learning and inference» (p. 98). Il che è verissimo, così come è verissimo che, «while tragedy offers us a clarification of noble (σπουδαῖος) action and character under the stress of undeserved misfortune, [...] comedy illuminates the opposite arena of human action, ignoble (καὺλός) action and character undeservedly enjoying good fortune» (*Ivi*). Ma è altrettanto vero che per lo Stagirita la catarsi è il fine «proprio della tragedia», come abbiamo visto, e non di ogni mimesi; che, parimenti, anche il piacere della catarsi è proprio di questo tipo di mimesi e che, di conseguenza, se è logico arguire (accertarlo testualmente è impossibile) che anche la mimesi comica debba produrre piacere, giacché l'imitare è piacevole di per se stesso, mercé l'insegnamento e la comprensione che offre, e anche la commedia è imitazione, un tale piacere, legato com'è alla conoscenza, sarà proprio della commedia e dunque distinto da quello catartico, proprio della tragedia: giacché per l'appunto sono differenti le conoscenze che le relative mimesi pongono in campo. Della catarsi quale effetto della commedia parla anche JANKO, *Aristotle, Poetics I*, cit., pp. XIX-XX, il quale, dopo aver fatto presente che la catarsi tragica si produce «by representing pitiable, tarrying and other painful events» — grazie ai quali «tragedy arouses pity, terror and other painful

zione delle passioni dai loro aspetti nefandi, consiste propriamente nella produzione di un siffatto piacere. Essa è così il fine della tragedia, perché è il momento nel quale l'azione drammatica solleva la passione dal peso nefando che la rende dolorosa: tanto da provocare terrore e pietà.

V. L'EPOPEA

1. *Omero modello dell'epica*

L'esame dell'epopea ha un'estensione molto più ridotta rispetto a quello della tragedia: oltre quattro riferimenti (cfr, *Poet.*, 1447a 13; 1449b 9-19; 1456b 15-23; 1456a 1015), la specifica trattazione occupa due capitoli soltanto (capp. 23 e 24); un terzo (il cap. 6) è dedicato a provare la superiorità della tragedia sull'epica. Un'ulteriore disamina condotta su quest'ultimo genere poetico nel secondo libro della *Poetica*, ammesso che sia esistito, è quasi certamente da escludere: sia perché non si capirebbe la ragione di collocare in due libri l'esame della medesima materia, sia, soprattutto, perché il passo finale dell'unico libro a noi rimasto non lascia alternative:

Ebbene, in merito alla tragedia e all'epopea, considerate sia in se stesse, sia nelle loro specie, sia nelle loro parti, e in quanti aspetti e in che cosa differiscono, e quali sono le cause del loro riuscire bene o no, e sui rimproveri e le soluzioni, resti espresso questo numero di rilievi (*Poet.*, 1462b 16-19).

Qui infatti Aristotele dichiara conclusa la trattazione sia della tragedia che dell'epopea, dal momento che ne sono stati esaminati tutti gli aspetti, che egli determinatamente menziona. E poiché, da un lato, per

emotions in the audience, for each according to his own emotional capacity, and so stimulates these emotions as to relieve them by giving them moderate and harmless exercise, thereby bringing the audience nearer to the mean in their emotional responses, and so nearer to virtue in their characters; and with this relief comes pleasure» — afferma che «comedy works on the pleasant emotions in the same way». Meno condivisibile sembra poi l'interpretazione di SCHADEWALDT, *Hellas und Experien*, cit., p. 391 per la quale la comprensione della legge universale chiamata in causa da Golden quando parla della conoscenza offerta dalla tragedia, coincide con la percezione della causazione divina, che si manifesta qualunque sia la distruzione di cui si faccia esperienza. Così, «jener stimulierenden Urlust [...], die sich aus Schauer und Jammer mit der Katharsis erhebt, ist schließlich der durch alle Vernichtungen hindurch sich doch erweisende Bestand eines unterschutten Horizontes des Göttlichen zugeordnet: Und in alles ist nichts, was nicht Zeus ist, wie das letzte Wort einer Tragödie des Sophokles besagt».

la tragedia è effettivamente così e nessun dubbio può offuscare l'assoluta pertinenza del rilievo in merito al relativo esame e, dall'altro, gli aspetti richiamati trovano un effettivo riscontro anche in quello dell'epopea, sarebbe del tutto azzardato supporre che Aristotele non consideri terminato pure questo secondo esame.

Nella superiorità della tragedia sull'epica¹³⁵ è probabilmente da cercare il motivo di fondo della forte differenza tra le rispettive trattazioni. Il che già di per sé fa pensare che l'esame dell'epica non interessa allo Stagirita per se stesso, quanto piuttosto per il confronto con la tragedia, il genere poetico che maggiormente importa al filosofo. L'analisi poi dei due capitoli in cui l'epica è espressamente a tema, sembra confermare quest'idea. L'epica è studiata da Aristotele in costante riferimento alla tragedia. Le strutture della prima vengono definite e illustrate in rapporto a quelle dell'opera tragica. Quando sono identiche, lo Stagirita le menziona soltanto e rimanda a quelle della tragedia per la relativa definizione; se sono altre, esse vengono determinate nella differenza che le separa da quelle della tragedia.

In quest'ottica prende viepiù forma la necessità di riconoscere che la poetica, più che uno studio scientifico delle opere «di» poesia, si configura invece come uno studio «della poesia»: della sua natura (è imitazione che ha per oggetto un certo tipo di realtà — le azioni umane —, considerate da un particolare punto di vista — il verisimile —, e che per questo pone in atto certe procedure, di cui è compito della

135. Aristotele prova tale superiorità con metodo dialettico, respingendo cioè con più argomenti la tesi che vorrebbe di più alto livello la mimesi epica. Essa così si articola: è di più alto livello quell'imitazione che usa mezzi meno volgari e si rivolge a uditori migliori, e tale è l'epica. Essa infatti, a differenza della tragedia, non ha bisogno dei gesti degli attori per far comprendere ciò che enuncia, come se gli spettatori non lo percepissero senza l'accompagnamento di grandi movimenti e molte figurazioni (*Poet.*, 1461b 26-1462a 4). La tesi viene confutata nel modo seguente: (1) la critica non attiene alla poetica, bensì all'arte della recitazione, potendo esagerare nei gesti anche il rapsodo e il cantore (*Poet.*, 1462a 5-8). (2) Non ogni movimento e gesticolazione sono volgari, e ben lo prova la danza, ma soltanto quelli di bassa qualità (*Poet.*, 1462a 8-11). (3) La tragedia non ha bisogno di gesti per essere compresa, ma, al pari dell'epica, realizza il proprio piacere con la sola lettura (*Poet.*, 1462a 11-14). (4) Essa si vale di tutte le strutture dell'epica (persino del metro, che può ben essere l'esametro) e in più della musica (*Poet.*, 1462a 14-17). (5) Il suo racconto risulta evidente sia alla lettura che sulla scena (*Poet.*, 1462a 17-18). (6) La tragedia realizza il suo fine, ossia produce il piacere che le è proprio, con un'imitazione di minore lunghezza dell'epica, per cui il piacere della tragedia, essendo più concentrato, è superiore a quello dell'epica, che è più diluito (*Poet.*, 1462a 18-b 3). (7) L'imitazione epica è meno unitaria di quella tragica (e ne è prova il fatto che da un poema epico si possono trarre più tragedie), per cui il suo racconto, se esposto brevemente risulta misero, se adattato alla lunghezza del metro risulta annacquato (*Poet.*, 1462b 3-11). (8) La tragedia è dunque superiore all'epica sia per le strutture artistiche che per il piacere che produce (*Poet.*, 1462b 12-15).

poetica definire la migliore applicazione e che diventano così regole del poetare). Certo, l'esame di ciò che i poeti hanno composto non manca, ma non a questo si rivolge primariamente e innanzitutto la trattazione e non è questo il suo scopo, sibbene ha funzione soltanto strumentale in ordine alla individuazione di che cos'è la poesia. E poiché la poesia, per Aristotele, trova la sua espressione più alta nella tragedia, si comprende allora perché a questa rivolge soprattutto la sua attenzione.

Va inoltre rilevato, in via preliminare, che l'esame dell'epica coincide quasi interamente con l'esame della poesia omerica. In Omero, infatti, lo Stagirita scorge il modello di questo genere letterario, come più volte nel corso della trattazione esplicitamente riconosce, dicendo addirittura che egli può apparire «divino nel paragone con gli altri (θεοπέσιος παρὰ τοὺς ἄλλους)» poeti epici (*Poet.*, 1459a 30-31). Altre espressioni di elogio ne pongono parimenti in luce l'altissimo apprezzamento di Aristotele: «rispetto agli (argomenti) di alta levatura, Omero fu poeta al massimo grado» (*Poet.*, 1448b 34-35); egli è stato il «primo (πρῶτος)» a usare «in modo soddisfacente (ἱκανῶς)» tutti gli elementi della poesia (*Poet.*, 1459b 12-13); «Omero è degno di essere lodato in molte altre cose e anche per essere l'unico tra i poeti a non ignorare quello che egli stesso deve fare», ossia «parlare pochissimo in prima persona» e far parlare invece i personaggi che rappresenta (*Poet.*, 1460a 5-11); «soprattutto» lui «ha insegnato anche agli altri a dire il falso come si deve» (*Poet.*, 1460a 19), ossia come il poeta epico possa e debba rappresentare anche sequenze di fatti che violano la struttura del ragionamento logico¹³⁶; egli, ancora, «come anche si distingue negli altri (aspetti), pure in questo sembra aver visto bene, o per arte, o per natura», nell'avere cioè colto la necessità di non introdurre nel racconto tutti gli episodi dell'avvenimento cui esso si riferisce, pena il venir meno l'unità dell'azione (*Poet.*, 1451a 22-30). E con ciò, ancora lui ha ben visto che su questa unità si costruisce quella stessa del racconto (*Ibid.*), così come, sia nell'*Iliade* che nell'*Odissea*, ha offerto il modello di quale deve essere la sua ampiezza nella narrazione epica (*Poet.*, 1459a 30-34). Non soltanto, ma nel raffigurare Achille come duro di carattere e al tempo stesso come buono, egli ha mostrato *in actu exercito* la convenienza che il poeta abbellisca le qualità negative dei soggetti che rappresenta (*Poet.*, 1454b 10-15), così come nei suoi poemi ha provato in maniera esemplare che le imitazioni della poesia sono di tipo drammatico, sono cioè imitazioni di persone che agiscono (*Poet.*, 1448b 35; 1459a 19), e che la forma diegetica o narrativa del poema

136. In proposito *ante*, pp. 467-468.

epico deve impegnare il poeta sia a raccontare in terza persona le azioni dei personaggi, sia, soprattutto, a raffigurarli come soggetti che parlano in prima persona (*Poet.*, 1448a 21-22; 1460a 5-11).

Poiché poi tra gli aspetti per i quali Omero è maestro di poesia, alcuni non riguardano l'epica soltanto, ma sono comuni anche alla tragedia (per esempio, l'unità del racconto, il carattere drammatico dei personaggi), egli viene additato come modello pure di questo genere.

2. *Le strutture del poema epico*

Il carattere estremamente conciso che contraddistingue la presentazione delle strutture dell'epica — una presentazione che ha al tempo stesso anche carattere prescrittivo (*Poet.*, 1459a 18: δεῖ) in quanto definisce le regole alle quali «deve» attenersi la composizione di un poema per essere poeticamente adeguata — salta immediatamente agli occhi. Parimenti, è subito evidente che tali strutture vengono presentate in diretto confronto con quelle della tragedia. Così infatti le indica Aristotele:

Per ciò che riguarda l'⟨arte⟩ narrativa e imitativa in versi¹³⁷, è chiaro che si devono comporre i racconti come nelle tragedie, ossia drammatici, e che si devono comporre intorno a un'unica azione, tutta intera e compiuta in se stessa, avente un inizio, episodi mediani e una fine, perché, come un vivente unitario nella sua totalità¹³⁸, produca il piacere che le è proprio, e che le composizioni non devono essere simili alle storie, nelle quali è necessario che si faccia l'esposizione non di una sola azione, ma di un solo tempo: tutte quelle cose che in esso sono avvenute nell'ambito di una sola persona o di più persone, cose delle quali ciascuna si rapporta vicendevolmente alle altre come capita. Infatti, come negli stessi tempi si verificarono la battaglia navale di Salamina e la battaglia dei Cartaginesi in Sicilia¹³⁹, le quali non tendono affatto al medesimo fine, così anche nei tempi successivi una cosa talvolta si verifica dopo un'altra, ma da esse non si produce nessun fine unitario (*Poet.*, 1459a 17-29).

a) Il metro

La prima indicazione riguarda dunque il metro dell'epica: l'esametro. Aristotele lo ha già presentato come il suo metro proprio in *Poet.*, 1449b 20 e in *Poet.*, 1449b 11 lo caratterizza come «metro semplice» (τὸ μέτρον ἁπλοῦν), in rapporto alla varietà dei metri usati dalla tra-

137. Ossia in esametri (1449b 20).

138. Sull'immagine della poesia come organismo vivente *ante*, pp. 497-498.

139. Cfr. la nota n. 217 della traduzione.

gedia. Più oltre si riferisce a esso chiamandolo «il metro eroico (τὸ μέτρον τὸ ἠρωϊκόν)» (*Poet.*, 1459b 31-32; 34; 1460a 3), per rimarcare anche con l'espressione la specificità e la peculiarità del suo impiego nella poesia epica, e ne spiega il motivo, in un contesto nel quale campeggia ancora sullo sfondo il confronto con la tragedia. Il poema epico, a differenza di quest'ultima, deve essere ampio e maestoso (*Poet.*, 1459b 28-30). Per questo gli è confacente un verso «composto» e «corposo», e tale è per l'appunto l'esametro, «il più composto (στασιμώτατον) e il più corposo (ὀγκωδέστατον) dei metri», come prova la sua maggiore attitudine ad accogliere glosse e metafore, ossia gli abbellimenti stilistici che più degli altri concorrono a dare alla composizione poetica quei caratteri, mentre il giambo e il tetrametro sono adatti a manifestare situazioni di movimento, e il primo si confà soprattutto alla danza, il secondo all'azione. Così, il metro eroico non soltanto è il più idoneo alla grandezza e alla maestosità (μεγαλοπρέπεια) dell'epica¹⁴⁰, ma è l'unico metro idoneo a esse, tanto che, rileva lo Stagirita, se «si effettuasse la mimesi narrativa in un qualche altro (metro) o in molti (metri), si avrebbe in tutta chiarezza una sconvenienza», e l'esempio di Cheremone (un poeta epico che Aristotele cita anche in 1447b 21) mostra quale disastroso esito si ottiene mescolando i metri (*Poet.*, 1459b 34-1460a 2).

b) L'oggetto dell'epopea

La seconda indicazione riguarda l'oggetto dell'epopea, e anch'essa è data in riferimento alla tragedia: i racconti epici devono essere «drammatici» (δραματικοί), devono cioè comporsi intorno ad azioni e rappresentare, mercé l'imitazione, persone che agiscono (identica affermazione si trova anche in *Poet.*, 1448b 35-36), dal momento che in queste si individua l'oggetto della mimesi poetica in quanto tale, sia tragica, dunque, che epica (*Poet.*, 1448a 1). Quanto poi a quest'ultima, l'istanza era già espressamente posta in *Poet.*, 1448a 27-28, in riferimento a Omero. Il che spiega perché qui Aristotele non si soffermi su di essa.

140. A queste prerogative del poema epico Aristotele si riferisce là dove, dopo aver sottolineato che l'esperienza, intesa come il ripetuto «effettuar prove», ne ha mostrato la convenienza del metro eroico (*Poet.*, 1459b 30-31: «il metro eroico è divenuto confacente in base all'esperienza (ἀπὸ τῆς πείρας)»), dichiara che «la natura stessa (αὐτὴ ἡ φύσις) insegna a scegliere ciò che le è confacente (τὸ ὁμότροπον αὐτῇ)» (*Poet.*, 1460a 4-5). Quest'ultima precisazione non significa, infatti, che il metro eroico è «per sua natura» il più adatto all'epica, ma che «la natura stessa» del poema epico, vale a dire l'ampiezza e la grandiosità del suo racconto, ha mostrato, in base all'esperienza, che era adatto l'esametro.

Non è mancato tra gli studiosi chi abbia scorto in «drammatici» il riferimento anche a uno dei due «modi» in cui può compiersi l'imitazione epica¹⁴¹. In *Poet.*, 1448a 21-22, infatti, Aristotele afferma che, quanto al modo, il poeta può effettuare l'imitazione (1) o in forma drammatica, ossia facendo agire i personaggi, e tale è per l'appunto la tragedia, (2) o in forma narrativa o diegetica, ossia narrando ciò che essi compiono, e questo è proprio dell'epica. Sennonché il poeta può eseguire l'imitazione in forma narrativa (2/a) o parlando egli stesso, (2/b) oppure facendo parlare i personaggi. Ebbene, «drammatici» alluderebbe a questa seconda modalità, nella quale è chiara l'eco della forma diegetica mista di cui ha parlato Platone in *Resp.*, 392d-393b e che in *Poet.*, 1460a 5-11 lo Stagirita raccomanda come la forma migliore in cui va composto il poema epico. Ma l'esplicito richiamo all'unità dell'«azione», che immediatamente segue e specifica il senso di δραματικοί, sembra escludere la possibilità che l'aggettivo intenzioni qui anche il «modo», ossia la forma letteraria dell'epopea, e ne limita invece il riferimento all'oggetto.

c) L'unità dell'azione

L'unità dell'azione è l'oggetto, per l'appunto, della terza indicazione, che Aristotele fornisce in espresso riferimento alla tragedia. Qui, anzi, il parallelismo è più che mai evidente, e si istituisce su piani che riguardano sia l'impianto strutturale del discorso, sia le determinazioni che l'azione deve avere per essere unitaria, sia la terminologia. Si è visto, infatti, che (1) l'unità del racconto tragico si costruisce sull'unità dell'azione (*Poet.*, 1451a 30-32: «pertanto è necessario che, al modo in cui anche nelle altre ⟨arti⟩ imitative l'imitazione unitaria è di un unico ⟨oggetto⟩, così pure il racconto, poiché è imitazione di un'azione, lo sia di una sola»), (2) che l'azione drammatica dev'essere «tutta intera e compiuta in se stessa» (*Poet.*, 1450b 24: τελείας καὶ ὅλης πράξεως), (3) che essa pertanto e, di conseguenza, il relativo racconto, proprio perché devono costituire un intero (τὸ ὅλον), si strutturano in modo da avere un inizio, un mezzo e una fine (*Poet.*, 1450b 26-27: «intero è ciò che ha un inizio [ἀρχήν], un mezzo [μέσον] e una fine [τέλος]»). Ora, (1) anche l'unità del racconto epico — dice esattamente Aristotele nel passo che abbiamo letto — si determina in rapporto all'unità dell'azione («si devono comporre i racconti [...] e [...] si devono comporre intorno a un'unica azione»); (2) l'azione epica, a sua volta, non dev'essere soltanto unitaria (μία), ma anche «tutta intera e compiuta in se stessa

141. Così PESCE, *op. cit.*, p. 169, nota n. 317.

(ὀλὴν καὶ τελείαν)» (3) e, come tale, ha «un inizio, episodi mediani e una fine (ἔχουσιν ἀρχὴν καὶ μέσα καὶ τέλος)».

Al tempo stesso va rilevata la maggior accuratezza con cui Aristotele definisce le nozioni che concorrono a determinare l'unità dell'azione e del racconto tragico. Qui infatti precisa che cosa si deve intendere per inizio, mezzo e fine (*Poet.*, 1450b 26-30). Chiarisce parimenti perché l'azione e il racconto drammatico costituiscono un intero, ponendo espressamente in luce che, come questo non è una semplice somma di parti, ma un insieme nel quale la modificazione di una di esse ha per effetto che l'intero stesso risulti modificato, così nella composizione dei fatti «è necessario che, [...] se una certa parte viene spostata o soppressa, l'intero sia differente o sia sconvolto» (*Poet.*, 1451a 33-34). Chiarisce infine che l'intero in cui l'azione drammatica consiste, si differenzia dall'intero privo di grandezza (μηδὲν ἔχον μέγεθος), ossia che è un intero dotato di grandezza (*Poet.*, 1450b 25-26), e con ciò, secondo l'interpretazione che ne abbiamo dato, fissa l'attenzione sul fatto che un tale racconto non è affatto un semplice discorso, ma si caratterizza primariamente e in modo essenziale come «composizione dei fatti (συστασις τῶν πραγμάτων)». Si tratta di una determinazione concettuale e dottrinarie che, essendo connessa all'unità del racconto, la quale è prerogativa anche del discorso epico, è riferibile anche a quest'ultimo, ma che, in rapporto a esso, Aristotele non precisa affatto. Eppure, anche il racconto dell'epica è innanzitutto ed essenzialmente composizione di fatti, nella quale il discorso interviene come dimensione strumentale (il racconto si compone mercé il discorso), ma non come determinazione che ne specifica la definizione.

Che il racconto epico sia composizione (σύνθεσις) di certi avvenimenti, nel passo viene espressamente sottolineato attraverso il confronto con l'esposizione (δῆλωσις) che ne fa lo storico. Il confronto, che serve ad Aristotele per ribadire che l'unità di tale racconto si determina sull'unità dell'azione, mette in luce, pur nel quadro del parallelismo suddetto, una peculiarità di questa trattazione rispetto a quella che definisce l'unità del racconto tragico. Ma si tratta di una differenza dalla quale si evince la maggior linearità concettuale di questa seconda. Essa infatti prova il suo assunto attraverso l'impossibilità di supporre che l'unità del racconto tragico risulti dall'unità del personaggio cui si riferiscono le azioni rappresentate nel dramma (*Poet.*, 1451a 16-19: «il racconto è unitario non come credono alcuni, ossia se abbia ad oggetto una sola persona, giacché a una sola persona capitano molte, anzi, infinite cose, da talune delle quali non si ha nulla di unitario. Così pure si

danno molte azioni di una sola persona dalle quali non deriva nessuna unica azione»). Separatamente da essa, Aristotele sottolinea poi la differenza tra il racconto poetico e la narrazione storica. Si tratta infatti di argomenti non soltanto diversi, ma tali che il secondo, chiamando in causa, come abbiamo visto, il carattere universale e più filosofico della poesia rispetto a quello puramente descrittivo e particolare della storia, nonché la connessione causale posta in campo dall'una rispetto alla mera sequenza cronologica usata dall'altra, presuppone il carattere unitario del racconto poetico. Nel passo in oggetto, invece, lo Stagirita rovescia il rapporto. Dopo aver già posto che l'unità del racconto epico si determina sulla base dell'unità della relativa azione, egli torna sul punto e, come in un secondo movimento, raggiunge nuovamente questa conclusione osservando che l'esposizione dello storico si costruisce sull'unità del tempo, non dell'azione, giacché egli narra tutte le vicende che in un «medesimo tempo» sono capitate a una persona o a più persone, e le narra senza istituire una connessione causale tra loro, così da non convogliarle a realizzare un medesimo fine (τέλος): quell'identico fine in rapporto al quale il poeta epico costruisce invece il suo racconto e intorno al quale si raccolgono in unità i fatti che rappresenta. Qui, come si vede, (1) il costruirsi dell'unità del racconto sull'unità dell'azione si mescola con la distinzione tra il poeta e lo storico; (2) e si mescola in modo da presupporre tale distinzione come già nota. (3) In tal modo, anche questo «secondo» accertamento dell'unità del racconto epico segue la scansione di quello relativo all'unità del racconto tragico, ma assimilando istanze che là costituivano momenti distinti del discorso, perché concettualmente e logicamente diversi. (4) Ciò è particolarmente evidente a proposito del rapporto tra i fatti e l'identità del soggetto: (a) là tale rapporto costituiva la prova «diretta» del basarsi del racconto unitario sull'unità dell'azione, qui invece è mediato dal rilievo sull'unità del tempo che sorregge l'esposizione dello storico: la pluralità delle azioni che possono riguardare il medesimo individuo non interessa più in rapporto all'identità della persona, ma interessa in rapporto al tempo in cui essa si colloca. (b) Donde, la possibilità che in quello stesso tempo, quelle stesse azioni si riferiscano anche a soggetti diversi. Cosicché l'argomento che rifiuta l'identità del soggetto quale garanzia dell'unità del racconto, non viene certamente meno, ma risulta notevolmente affievolito nella sua capacità probante e nel suo rigore logico, sia per il carattere mediato, sia per il riferimento alla molteplicità e non soltanto all'unità dei soggetti.

d) Il piacere proprio dell'epica

La quarta indicazione caratterizza l'epica attribuendole la capacità di procurare un piacere proprio (οἰκεία ἡδονή). L'analogia con la tragedia è immediatamente percettibile e permette di comprendere in che cosa esso consista. Se infatti la tragedia, come abbiamo visto, realizza il proprio piacere quale effetto della pietà e del terrore e tali sentimenti, nel caso dell'opera drammatica più rispondente alle regole dell'arte, sono originati dalla stessa costruzione del racconto, parimenti si deve dire che il piacere proprio dell'epopea è l'effetto di ciò che deriva dalla composizione del suo racconto.

Ora, si è già accennato e in seguito accerteremo in dettaglio che il racconto epico, mercé la sua maggiore ampiezza e la possibilità di arricchirsi con la narrazione di molti episodi, conferisce al poema un elevato grado di maestosità (*Poet.*, 1459b 29: μεγαλοπρέπεια). Si tratta di un esito che la tragedia non può raggiungere e, anzi, sarebbe sconveniente che raggiungesse, data la forma drammatica della sua mimesi; un esito, dunque, cui perviene soltanto la poesia epica e che la caratterizza in senso specifico. Pare pertanto che il piacere che essa produce e che le è peculiare debba individuarsi nell'effetto della sua maestosità.

e) L'estensione del racconto

Che i poemi epici abbiano un'estensione superiore alle tragedie è un dato di fatto. Ma uno studio scientifico della poesia deve esibirne le ragioni, così come la necessità che la produzione poetica sia regolata da un'arte, esige che si determinino le regole di una tale, maggior estensione.

Dalle trattazioni che Aristotele svolge in *Poet.*, 1449b 9-19 e in *Poet.*, 1459b 17-31 risulta che la maggior ampiezza del poema epico è una conseguenza diretta del suo essere svincolato dalla regola dell'unità di tempo, alla quale è invece tenuta la tragedia. Questa infatti, precisa Aristotele nel primo passo,

cerca il più possibile di essere al di sotto di un solo giro di sole o di allontanarsene di poco, mentre l'epopea è indefinita per il tempo (ἀόριστος τῷ χρόνῳ) e differisce per questo (*Poet.*, 1449b 12-14).

Ma in un «tempo indefinito» è chiaro che la quantità degli episodi che il poeta può narrare si amplia. Unica condizione, che essi, pur cronologicamente differenziati, concorrano però a costituire un'unica azione, connettendosi gli uni agli altri in vista del perseguimento di tale risultato.

L'assenza dell'unità di tempo e il conseguente svolgersi dell'azione lungo un periodo indeterminato spiegano dunque la maggior lunghezza del poema epico con l'accrescersi del suo racconto in senso diacronico, grazie cioè alla possibilità di aggiungervi episodi che si collocano in momenti cronologicamente diversi.

Ma, per altro verso, la maggior lunghezza di un tale poema consegue alla forma narrativa in cui esso è composto e che è propria dell'imitazione epica. Grazie a essa, il racconto può accrescersi non soltanto con l'aggiunta di episodi situati in tempi diversi, giacché un tale accrescimento è legato all'essere la poesia epica svincolata da limiti temporali e questa sua basilare caratteristica dipende, a ben vedere, da quella forma, o comunque ha uno strutturale rapporto con essa: come risulta chiaro se si considera che la mimesi narrativa può ben avere a oggetto eventi che, pur nell'unitario concorrere al comporsi della medesima azione, si dispongono però in tempi diversi. Grazie alla sua forma narrativa, il racconto epico può accrescersi anche con l'aggiunta di episodi molteplici che si svolgano «contemporaneamente (ἄμα)», ma in luoghi diversi, ferma restando l'unità dell'azione, ossia, purché essi concorrano unitariamente al compiersi della medesima azione.

Parimenti, anche il carattere concentrato dei racconti tragici, il fatto cioè che «nei drammi gli episodi sono concisi (ἐν [...] τοῖς δράμασι τὰ ἐπεισόδια σύντομα)» (*Poet.*, 1455b 15-16), è una conseguenza del modo con cui essi eseguono l'imitazione. Spiega infatti Aristotele:

in rapporto all'estendersi, l'epopea possiede questa notevole ampiezza (τὸ μέγεθος πολὺ) come sua determinata proprietà (τὸ ἴδιον) per il fatto che nella tragedia non è possibile imitare contemporaneamente (ἄμα) molte parti agite, ma soltanto la parte sulla scena e degli attori; invece nell'epopea, per il fatto di essere una narrazione, è possibile creare molte parti che giungono simultaneamente a compimento, dalle quali, se sono appropriate, la massa del poema viene aumentata. Di conseguenza, essa possiede questa caratteristica positiva (τοῦτο τὸ ἀγαθόν) in vista della sua maestosità e al fine di far passare l'ascoltatore da un fatto all'altro e di introdurre una molteplicità di episodi tra loro dissimili (*Poet.*, 1459b 22-30).

Il modo drammatico dell'imitazione tragica non permette, dunque, di rappresentare «contemporaneamente» più episodi, per cui il loro numero è di necessità ridotto; il che comporta una minor lunghezza del racconto. È una necessità che caratterizza la natura stessa di questa composizione poetica e che Aristotele sottolinea a chiare lettere:

bisogna ricordarsi di ciò che spesso volte s'è detto, ossia di non rappresentare una tragedia come se si trattasse di una composizione epica — e dico

che è epica quella che ha molti racconti: per esempio, se si rappresentasse l'intero racconto dell'*Iliade*. Qui, infatti, le parti assumono la grandezza conveniente in virtù della lunghezza, mentre nei drammi si consegue un risultato molto discostante da quanto si presupponeva (*Poet.*, 1456a 10-15).

Al contrario, la forma narrativa del poema epico consente la possibilità suddetta, cosicché il corrispondente racconto si arricchisce di molti episodi e risulta ampio.

Da qui il suo carattere maestoso ¹⁴². Esso infatti, come si accennava, è una conseguenza diretta di tanta ampiezza o, più precisamente, è il «fine» al quale mira il poeta epico (εἰς μεγαλοπρέπειαν) aumentando il numero degli episodi. Ecco perché Aristotele qualifica un tale arricchimento e, dunque, la lunghezza stessa del poema, come una sua «caratteristica positiva». In effetti, l'aggiungersi degli episodi ha funzione di abbellimento, ma non muta la struttura del racconto, che rimane invariata. L'esempio del poema omerico è eloquente:

il racconto dell'*Odissea* non è lungo: essendo un uomo lontano da casa per molti anni, tenuto d'occhio da Poseidone, solo, versando inoltre le vicende della sua casa in una situazione tale che gli averi venivano mandati in rovina dai Proci e un progetto ostile si tramava contro il figlio, giunge egli stesso dopo esser stato colpito da una tempesta e, fattosi riconoscere da alcuni ¹⁴³, dopo essersi lavato egli medesimo si salvò e distrusse i nemici ¹⁴⁴. Ciò che è proprio è questo, mentre le altre vicende sono episodi (*Poet.*, 1455b 17-23).

Tuttavia, se si devono accrescere gli episodi per arricchire il racconto epico e così renderlo maestoso, il loro numero non può eccedere una certa misura. Ché, allora verrebbe meno la loro stessa funzione e il racconto, anziché abbellito, risulterebbe deturpato. Anche in questo caso è necessario un limite, che è compito specifico della poetica, in quanto teoria della poesia, indicare e definire.

¹⁴². Un altro fattore importante per conseguire l'effetto della maestosità è l'uso dell'elemento sorprendente (θαυμαστόν), un elemento al quale il poema epico deve dare uno spazio maggiore dell'opera tragica; anzi, per poterlo raggiungere può perfino costruirsi su un racconto che avvalori il modo paralogistico con cui gli spettatori sono indotti a credere che certi fatti si verifichino perché se ne sono verificati certi altri (*Poet.*, 1460a 11-26). Qui Aristotele afferma che per conseguire il sorprendente, ossia il meraviglioso, all'epica è consentito anche l'impiego dell'irrazionale (ἄλογον), come traspare dalle circostanze in cui si svolge il duello tra Achille ed Ettore (*Il.*, XXII, 131-207). Nella tragedia, invece, l'irrazionale (per esempio, il fatto che Edipo non abbia riconosciuto nello straniero il padre Laio) deve restare fuori dal racconto e appartenere agli antefatti della vicenda (*Poet.*, 1460a 29-31).

¹⁴³. Cfr. la nota n. 135 della traduzione.

¹⁴⁴. Cfr. anche 1453a 31.

Un limite in un certo senso è già posto con l'unità d'azione, che, come abbiamo visto, anche l'epopea deve rispettare: la narrazione può ben riguardare simultaneamente molte parti, così come gli episodi possono ben estendersi a tempi diversi, ma è necessario che le prime giungano simultaneamente a compimento e i secondi concorrano a scandire una medesima azione. Il limite che il poeta deve rispettare nell'arricchire il racconto con episodi è dunque di orchestrarli in modo da non intaccare l'unità dell'azione. Ma si tratta di un limite « qualitativo » in quanto concerne la loro organizzazione nella struttura nel racconto, non il loro numero, ossia la lunghezza del racconto medesimo.

La definizione del limite quantitativo degli episodi risponde a un duplice criterio. Innanzitutto, a un criterio di intelligibilità. Se l'azione poetica è lo svilupparsi di una storia e chiama perciò in causa parti che debbono sinergicamente concorrere al suo unitario compimento, è chiaro allora che essa risulta intelligibile se è ben evidente il connettersi delle parti nelle quali si svolge. Ora, un modo in cui la percezione del loro collegamento risulta disturbata, consiste nel creare un numero eccessivo di episodi. Giacché gli episodi dilatano i singoli momenti del racconto e, se sono troppo numerosi, li dilatano fino a un punto in cui il rapporto causale che tra essi deve sussistere risulta offuscato. E con ciò viene offuscata la stessa intelligibilità dell'azione. Ebbene, il primo limite « quantitativo » che va imposto agli episodi risponde all'esigenza di garantire tale intelligibilità, salvaguardandola rispetto al modo ora detto di comprometterla. Ossia, il numero degli episodi deve essere sì ampio, giacché con essi il racconto si abbellisce e diviene maestoso, ma non così ampio da impedire la visione del nesso tra le sue parti. È quanto Aristotele precisa dicendo che « il limite sufficiente della lunghezza » deve permettere di « abbracciare con un solo sguardo (συννοῶσθαι) l'inizio e la fine » del poema (*Poet.*, 1459b 19-20).

Ma si dà anche un altro modo in cui un numero sconveniente di episodi può compromettere l'organico strutturarsi del racconto e con ciò la sua stessa intelligibilità. Aristotele lo menziona, assieme al primo, servendosi dell'esempio di Omero come del poeta che ha magistralmente insegnato a evitarlo:

anche sotto quest'aspetto Omero può apparire divino nel paragone con gli altri, per il fatto, cioè, di non aver intrapreso a dare creazione poetica all'intera guerra, quantunque avesse un inizio e una fine. Ché, il racconto sarebbe dovuto essere troppo grande e tale da non potersi vedere bene insieme, oppure, pur tenendolo misurato nella grandezza, (l'avrebbe reso) complicato per la varietà. Ora invece, avendone assunto una sola

parte, si è servito di molti episodi propri di quegli avvenimenti¹⁴⁵, come il catalogo delle navi¹⁴⁶, e con altri episodi ripartisce la poesia (*Poet.*, 1459a 30-37).

Qui, come si vede, l'aver evitato di narrare tutti i fatti della guerra di Troia non viene indicato a testimonianza soltanto di una mirabile valentia per la quale non si è costruito un racconto talmente esteso da non «potersi vedere bene insieme (οὐκ εὐσύνοπτος)»: ecco il primo modo di offuscare l'intelligibilità del racconto, com'è chiaro anche dalla corrispondenza linguistica di εὐσύνοπτος con συνορᾶσθαι. Un secondo difetto cui va incontro un racconto con troppi episodi — difetto dal quale si è parimenti guardato il poeta — è che essi siano, proprio per l'elevato numero, così «vari» (*Poet.*, 1459a 34: τῇ ποικιλίᾳ), ossia così eterogenei e disparati l'uno dall'altro, da rendere il racconto stesso complicato (καταπεπλεγμένον), pur avendo una lunghezza conveniente. Anche la «complicazione» delle parti sottrae intelligibilità all'azione epica, giacché compromette, essa pure, la percezione del loro organico, vicendevole collegarsi in vista di un medesimo fine. Di conseguenza, un secondo limite quantitativo degli episodi è dato dalla necessità di non costruirne in numero così vasto da risultare troppo differenziati tra loro. In tal caso, infatti, la struttura unitaria delle parti, pur non risultando offuscata dalla lunghezza del racconto, risulterebbe però offuscata dalla disparità degli episodi.

Ora, entrambi i limiti richiesti dall'intelligibilità del racconto rivelano, in ultima analisi, un'esigenza di natura essenzialmente gnoseologica e tale da garantire la capacità del poema epico di attuare quella dimensione conoscitiva che compete alla poesia in quanto mimesi. L'offuscamento dell'intelligibilità del racconto, vuoi perché il numero degli episodi impedisce di vederlo tutt'insieme nel suo svolgimento, vuoi perché ostacola la linearità del suo svilupparsi, rende infatti impossibile la conoscenza di quella forma ideale di umanità, espressa dal verisimile, che l'azione epica, in quanto modo della mimesi, deve rendere manifesta.

Il secondo criterio al quale risponde il limite quantitativo degli episodi è invece di natura empirica e Aristotele lo associa alla predetta necessità di abbracciare con un solo sguardo l'intero racconto. Un risultato che si otterrebbe «se le composizioni [...] approssimassero il numero di tragedie poste per un solo ascolto» (*Poet.*, 1459b 21-22), ossia se il poema viene mantenuto entro una lunghezza pari all'esten-

145. Cfr. la nota n. 219 della traduzione.

146. Cfr. la nota n. 220 della traduzione.

sione delle tragedie che si rappresentano in un solo giorno, vale a dire tre. Tante infatti, assieme a un dramma satiresco, erano messe in scena in ogni giornata di spettacoli teatrali.

Ci si può chiedere perché proprio questa estensione viene stabilita come conveniente per il poema epico. In proposito non è mancato chi abbia fatto rilevare l'estraneità all'arte poetica del criterio che sta alla base della regola, nonché il contrasto con il rilievo secondo cui la lunghezza delle tragedie nelle gare drammatiche non è questione che riguardi la poetica (*Poet.*, 1451a 6-7)¹⁴⁷. Ma probabilmente la ragione che ha guidato Aristotele nel definire quel limite è più profonda di quanto a tutta prima possa apparire, e la regola, pur comportando un riferimento a un dato empirico, non trae da esso la sua ragione di fondo e non si appoggia a esso in senso primario. Si rilevi, infatti, che Aristotele non parla espressamente di «tre tragedie», bensì di quante tragedie vengono rappresentate in una sola giornata di spettacoli. L'accento cade cioè sull'unità del giorno di rappresentazione teatrale, non sul numero delle tragedie, che è, invece, soltanto un dato concomitante alla specificità del riferimento. Si tenga altresì conto che, nel fissare in un giorno l'unità di tempo della tragedia, Aristotele stabilisce che l'azione drammatica risulta pienamente adeguata se si compie entro questo limite cronologico. Si può così ipotizzare che questo stesso limite sia stato pensato dallo Stagirita come adatto non già per lo svolgersi della vicenda narrata nel poema epico, poiché esso non sottosta ad alcuna unità di tempo, ma per la piena comprensione di tale vicenda, vale a dire per una lettura o un ascolto del poema che sia, da un lato, sufficientemente concentrata e senza interruzione, sì che il fresco ricordo dei fatti faciliti la percezione del loro reciproco concatenarsi, ma al tempo stesso non affrettata né troppo diluita. Una lettura o un ascolto del poema in un giorno, pare allora ideale per la sua piena comprensione. E poiché, per poter essere letto o ascoltato in un giorno, il poema deve avere un'estensione pari a quella del numero di tragedie che in questo stesso tempo vengono viste dagli spettatori, ecco allora la ragione della regola. Una regola che fa sì riferimento a un dato empirico, giacché di fatto le tragedie rappresentate in una giornata erano tre, ma che non ha in questo fatto la sua motivazione teorica di fondo.

f) Le parti del racconto e le specie del poema epico

All'inizio di *Poet.*, 24 Aristotele dapprima indica che il poema epico può essere di quattro specie (εἶδη), precisando che sono le stesse della

147. Così, per esempio, LANZA, *op. cit.*, p. 205, nota n. 4.

tragedia. Subito appresso specifica le parti in cui tale poema si divide, precisando anche a questo proposito che, a eccezione di due, delle quali è privo, si tratta delle medesime parti della tragedia¹⁴⁸. Già in precedenza, dopo aver fatto presente che, «quanto alle parti (dell'epica), alcune sono identiche, altre invece sono proprie della tragedia», il filosofo così si era espresso:

per questo, chi ha conoscenza in merito a una tragedia di alta levatura e a una volgare, ha conoscenza anche in merito ai versi epici. Infatti, gli (elementi) che possiede l'epica appartengono alla tragedia, mentre quelli che appartengono a quest'ultima non si trovano tutti nell'epica (*Poet.*, 1449b 16-20).

Che dunque lo Stagirita determini le strutture e le specie dell'epopea in riferimento a quelle del dramma, balza immediatamente agli occhi, e abbiamo visto come questa corrispondenza torni utile per individuare il quarto tipo di tragedia. Ma qui interessa sottolineare che il riferimento non è affatto un confronto. Aristotele non richiama le parti e le specie della tragedia per registrarne semplicemente le uguaglianze con quelle dell'epopea e le differenze da esse. Il riferimento si risolve invece in un demandare la giustificazione teorica di queste seconde alla corrispondente trattazione delle prime. A tal punto che, pur definendosi anche le specie del poema epico in rapporto alle sue parti (e abbiamo visto che così Aristotele presenta i tipi di dramma), egli sovverte l'ordine dell'esposizione ed enuncia le parti dell'epopea per seconde, mostrando con ciò stesso di non voler dare alla relativa trattazione nessun altro carattere se non quello di una semplice indicazione, ma non certamente anche quello di una spiegazione dottrinale.

In ogni caso egli indica quattro specie di poema: quello complesso (πεπλεγμένον), che presenta cioè peripezia e riconoscimento, quello semplice (ἀπλοῦν), ossia privo di queste strutture, quello di caratteri (ἡθικόν) e quello di patimento (παθητικόν) (*Poet.*, 1459b 8-9). E, raccogliendo in coppie queste caratterizzazioni, le illustra con l'esempio dei due poemi omerici: l'*Iliade* è semplice e di patimento. Infatti, non presenta alcuna situazione in cui qualcuno riconosca qualcun altro, e in essa, ricca com'è di episodi di battaglie, prevalgono i momenti di lutto. L'*Odissea* è invece poema complesso, per i molti riconoscimenti che nel corso della vicenda accadono al protagonista (per esempio, a

¹⁴⁸. Secondo F. SOLMSEN, *The origins and methods of Aristotle's Poetics*, «Classical Quarterly» 29 (1935), pp. 192-201, il riferimento ai *mere* rappresenterebbe soltanto un modo per richiamare quanto già esposto in *Poet.*, 15. Lo studioso ne adduce a prova il carattere ripetitivo della relativa trattazione di *Poet.*, 24.

opera di Alcinoò, della nutrice, dei Proci, della moglie, del figlio) e di caratteri, per la prevalenza dell'elemento psicologico. L'una e l'altra opera eccellono inoltre per il pensiero e l'elocuzione (*Poet.*, 1459b 12-16).

Le parti, «al di fuori della produzione dei canti e della vista, sono le stesse» della tragedia: ossia, anche nell'epopea si devono distinguere il racconto, i caratteri, il pensiero e l'elocuzione. Inoltre, anche il racconto epico può presentare peripezia, riconoscimento e patimento (*Poet.*, 1459b 9-12). Del tutto ovvia l'assenza della musica e dell'apparato scenico, che sono, rispettivamente, un mezzo e il modo propri della mimesi tragica.

NOTA BIBLIOGRAFICA

1. Edizioni

- ARISTOTELIS, *Poetica* per Alexandrum Pacci vm. Patricium Florentinum, in latinum conversa, Venetiis, Aldum Manutius & Asolanus 1536 [una copia è nella Biblioteca Palatina di Heidelberg].
- ARISTOTELIS, *De poetica liber*, Daniel Heiunsius recensuit, ordini suo restituit, latine vertit, notas addidit. Accedit eiusdem *De tragica constitutione liber*: in quo, prater cetera, tota da hac Aristotelis sententia dilucide explicatur, Lugduni Batavorum, Baldinus 1611 [una copia si trova nella Biblioteca Palatina di Heidelberg].
- ARISTOTELIS, *De arte poetica liber*, recognovit et adnotatione critica auxit Johannes Vahlen, Berolini 1868; 3^a ed. Lipsiae, Hirzelium 1885 [testo greco e commento latino]; rist. Olms, Hildesheim 1964.
- ARISTOTELIS, *De arte poetica*, recognovit et adnotatione critica instruit F. Susemihl, editio secunda, Lipsiae, Teubner 1874.
- ARISTOTLE, *Theory of poetry and fine art*, with a critical text and a translation of the *Poetics* by S. H. Butcher, London 1895; New York, 1911; rist., with a prefatory essay «Aristotelian literary criticism» by J. Gassner, New York-Dover 1951.
- ARISTOTLE, *On the art of poetry*, a rev. text with crit. introduction, translation and commentary by I. Bywater, Oxford, Oxford Clarendon Press 1909.
- ARISTOTELIS, *De arte poetica*, edidit W. Christ, Leipzig, Teubner 1913.
- ARISTOTLE, *The Poetics*, translated by W. H. Fyfe, in ARISTOTE, *The Poetics*; LONGINUS, *On the sublime*; DEMETRIUS, *On style*, London and Cambridge, Loeb Classical Library 1927; rist. 1965.
- ARISTOTELE, *La Poetica*, Introduzione, testo e commento di A. Rostagni, Torino 1927; 2^a ed. 1945.
- ARISTOTE, *Poétique*, Texte grec et traduction par J. Hardy, Paris, Les Belles Lettres 1932; 4^a rist. 1965.
- ARISTOTELES, *Poetik*, mit Einleitung, Text und annotatio critica, exegetische Kommentar, kritische Anhang und Index nominum, rerum, locorum, von Alfred Gudeman, Berlin und Leipzig, De Gruyter 1934.
- Poetics of Aristotle, On style (de elocutione) by Demetrius Phalereus and selection from Aristotle's Rhetoric with Thomas Hobbe's Digest and Ars Poetica by Orace*, edited by T. A. Moxon, London, Dent 1943.
- ARISTOTE, *La Poétique*, texte primitif et additions ultérieures par D. de Montmollin, Neuchâtel 1951.

- ARISTOTELIS, *Poetica*, recognovit brevisque adnotatione critica instruit W. D. Ross, Oxford, Oxford University Press 1957.
- ARISTOTELIS, *De arte poetica liber*, edidit R. Kassel, Oxford, Oxford Clarendon Press 1965.
- ARISTÓTELES, *Poetica*, edición trilingue de V. G. Yerba, Madrid 1974.
- ARISTOTELE, *Dell'arte poetica*, a cura di Carlo Gallavotti, Fondazione Lorenzo Valla, Milano, Mondadori 1974.
- ARISTOTE, *La Poétique*, texte grec avec une traduction et des notes de lecture par Roselyne Dupont-Roc et Jean Lallot, préface de Tve-tan Todorov, Paris, Seuil 1980.
- ARISTOTELES, *Poetik*, edidit M. Fuhrmann, Stuttgart, Teubner 1982.

2. Commentari (antichi e moderni)

- ARISTOTE, *La Poétique*, texte primitif et additions ultérieures par D. de Montmollin, cit.
- ARISTOTE, *La Poétique*, texte grec avec une traduction et des notes de lecture par Roselyne Dupont-Roc et Jean Lallot, préface de Tve-tan Todorov, cit.
- ARISTOTELES, *Die Poetik. Textstruktur und Textbedeutung. I: Interpretationen, II: Analysen*, von A. B. Neschke, Frankfurt am Main 1980.
- ARISTOTELES, *Poetik*, mit Einleitung, Text und annotatio critica, exegetische Kommentar, kritische Anhang und Index nominum, rerum, locorum, von Alfred Gudeman, cit.
- ARISTOTELIS, *De arte poetica liber*, recognovit et adnotatione critica auxit Johannes Vahlen, cit. [testo greco e commento latino].
- ARISTOTELIS, *De arte poetica*, e graeco transtulit, commentis auxit ac critica adnotatione antiquae arabicae versionis et Alfarabi, Avicennae Averroisque commentariorum Abdurrahmān Batawi, Cahirae 1953.
- ARISTOTLE, *On the art of poetry*, a rev. text with crit. introduction, translation and commentary by I. Bywater, cit.
- ARISTOTLE, *Poetics*, Introduction, commentary and append by Donald William Lucas, Oxford, Oxford Clarendon Press 1968, 2^a ed. con correzioni 1972.
- ARISTOTLE, *The Poetics*, Translation and Commentary by Stephen Halliwell, Chapel Hill, The University of North Carolina Press 1987.
- ARISTOTLE, *Poetics: the argument*, by Gerald Frank Else, Leiden, Brill 1957; 2^a ed., Cambridge, Harvard University Press 1967.
- ARISTOTELE, *La Poetica*, Introduzione, testo e commento di A. Rostagni, cit.
- ARISTOTELE, *Dell'arte poetica*, a cura di Carlo Gallavotti, cit.

- AVERROES, *Three short commentaries on Aristotle's Topics, Rhetoric and Poetics*, by C. E. Butterworth, Albany 1977.
- AVICENNA, *Commentary on the Poetics of Aristotle*, by I. M. Dahiya, Leiden, Brill 1974.
- MAGGI V.-LOMBARDI B., *In Aristotelis librum de poetica communes explicationes*, Venezia 1550.
- ROBORTELLO F., *In librum Aristotelis de arte poetica explicationes*, Firenze 1548.
- VETTORI P., *Commentarii in primum librum Aristotelis de arte poetarum*, München, Fink 1967.

3. Traduzioni

a) italiane

- La Poetica di Aristotele*, volgarizzata da Ludovico Castelvetro, Milano, Nicolò Bettini 1827; rist. *La Poetica di Aristotele vulgata e spostata*, a cura di W. Romani, 2 voll., Roma-Bari, Laterza 1978-1979.
- ARISTOTELE, *La Poetica*, traduzione di E. Pistelli, introduzione e note di G. Saitta, Firenze 1937.
- ARISTOTELE, *La Poetica*, Introduzione, testo e commento di A. Rostagni, cit.
- ARISTOTELE, *La Poetica*, introduzione, traduzione e commento di A. Mattioli, Milano 1956.
- ARISTOTELE, *Poetica*, traduzione di M. Valgimigli, in ARISTOTELE, *Opere*, vol. 10: *Retorica e Poetica*, Bari 1973; nuova edizione con Introduzione e note di Pier Luigi Donini, Roma-Bari 1997.
- ARISTOTELE, *La poetica*, a cura di M. Pittao, Palermo 1974.
- ARISTOTELE, *La Poetica*, Introduzione, traduzione e commento di F. Albeggiani, Firenze 1974.
- ARISTOTELE, *Dell'arte poetica*, a cura di Carlo Gallavotti, cit.
- ARISTOTELE, *Poetica*, Introduzione, traduzione e note di D. Lanza, Milano 1987.
- ARISTOTELE, *Poetica*, saggio introduttivo, traduzione, note e sommari analitici di D. Pesce, revisione del testo, aggiornamento bibliografico, parole chiave e indici di G. Girgenti, Milano, Rusconi 1995.
- ARISTOTELE, *Poetica*, Traduzione e introduzione di G. Paduano, Roma-Bari 1998.
- ARISTOTELE, *Poetica*, Introduzione di F. Montanari, a cura di A. Barabino, Milano, Mondadori 1999.

b) latine

- ARISTOTELIS, *Poetica per Alexandrum Pacci vm. Patricium Florentinum*, in latinum conversa, cit.

ARISTOTELIS, *De poetica liber*, Daniel Heiunsius recensuit, ordini suo restituit, latine vertit, notas addidit. Accedit eiusdem *De tragica constitutione liber*: in quo, prater cetera, tota da hac Aristotelis sententia dilucide explicatur, cit.

ARISTOTELIS, *De arte poetica*, e graeco transtulit, commentis auxit ac critica adnotatione antiquae arabicae versionis et Alfārabi, Avicennae Averroisque commentariorum Abdurrahmān Batawi, Cahirae 1953.

ANTONIO RICCOBONI, *Poetica Aristotelis latine conversa; Paraphrasis in Poeticam Aristotelis; De re comiva disputatio* (Padova 1587); *Compendium Artit Poeticae Aristotelis* (Padova 1591), München, Fink 1970.

c) francesi

ARISTOTE, *Poétique*, texte grec et traduction de J. Hardy, cit.

ARISTOTE, *La Poétique*, texte grec avec une traduction et des notes de lecture par Roselyne Dupont-Roc et Jean Lallot, préfaction de Tvetan Todorov, cit.

ARISTOTE, *La Poétique*, Traduction, introduction et notes de B. Gernez, Paris 1997.

d) inglesi

ARISTOTLE, *Treatise on Poetry*, translated with notes on the translation and the original, and two dissertations on poetical and musical imitation, by Thomas Twining, London, Payne 1789; Westmead, Gregg 1972.

ARISTOTLE, *Theory of poetry and fine art*, with a critical text and a translation of the *Poetics* by S. H. Butcher, cit.

ARISTOTLE, *The Rhetoric and Poetics*, by F. Solmsen, New York, Modern Library 1954.

ARISTOTLE, *Poetics: the argument*, by Gerald Frank Else, Leiden, Brill 1957; 2^a ed., Cambridge, Harvard University Press 1967.

ARISTOTE, *On the art of poetics*, translated by I. Cooper, Ithaca 1947; rist. 1962.

ARISTOTE, *On the art of fiction*, translated by L. J. Potts, 2^a ed., Cambridge 1959.

ARISTOTE, *Poetics*, translated with an introduction and notes by K. A. Telford, Chicago 1961.

ARISTOTLE, *Poetics*, translated by L. Golden and O. B. Hardison, Englewood Cliffs 1968.

ARISTOTLE, *Poetics*, translated with an introduction and notes by Gerald Frank Else, Ann Arbor, University of Michigan Press 1970.

ARISTOTLE, *Poetics*, translated by M. E. Hubbard, in AA.VV., *Ancient literary criticism*, edited by D. A. Russel and M. Winterbotton, Oxford 1972.

- ARISTOTLE, *Poetics*, translated with an introduction by J. Huton, New York 1982.
- ARISTOTLE, *The Poetics*, Translation and Commentary by Stephen Halliwell, Chapel Hill, The University of North Carolina Press; London, Gerald Duckworth & Co. 1987.
- ARISTOTLE, *Poetics I*, with the *Tractatus coislinianus*, a hypothetical reconstruction of *Poetics II*, the fragments of *On poetics*, by R. Janko, Indianapolis, Hackett Publishing Company 1987.

e) *tedesche*

- ARISTOTELES, *Poetik*, übersetzt und eingeleitet von Theodor Gomperz, mit einer Abhandlung: *Wahrheit und Irrtum in der Katharsis-theorie des Aristoteles* von Alfred von Berger, Leipzig, Veit 1897.
- ARISTOTELES, *Poetik*, übersetzt von Olof Gigon, Stuttgart 1961; rist. 1978.
- ARISTOTELES, *Poetik*, übersetzt von M. Fuhrmann, Dialog mit der Antiken, 7, München 1976.

f) *spagnole*

- Poetica de Aristóteles, traducida de latín, ilustrada y comentada por Juan Pablo Martir Rizo, Bearb. und eingeleitet von Margarete Nevels, Köln und Opladen, Westdeutscher Verlag 1965.
- ARISTÓTELES, *Poetica*, edición trilingüe de V. G. Yerba, cit.

4. Studi critici

1. *Sulla poetica di Aristotele*¹

- AA.VV., *Articles on Aristotle*, vol. IV: *Psychologie and Aesthetic*, edited by Jonathan Barnes, Malcolm Schofield and Richard Sorabji, London, Duckworth 1979.
- AA.VV., *Die aristotelische Katharsis. Dokumente ihrer Deutung im 19 und 20 Jahrhundert*, hrs. von K. Luserke, Hildesheim 1991.
- AA.VV., *Essays on Aristotle's Poetics*, edited by Amélie Oksenberg Rorty, Princeton, Princeton University Press 1992.
- AA.VV., *Persuasion: Greek rhetoric in action*, edited by Ian Worthington, London and New York, Routledge 1994.
- AA.VV., *The Poetics of Aristotle in England*, edited by M. Th. Herrick,

1. Una bibliografia pressoché completa sulla *Poetica* di Aristotele fino al 1954 trovasi in COOPER L.-GUDEMAN A., *A Bibliography of the Poetics of Aristotle*, New Haven 1928, aggiornato da HERRICK M. T., *Supplement to Cooper and Gudeman (1928)*, «American Journal of Philology» 52 (1931), pp. 168-174 e in ELSE G. F., *Survey of work on Aristotle's Poetics 1940-1954*, «Classical Weekly» 48 (1954), pp. 73-82.

Yale University Press and H. Milford Oxford University Press 1930.

ADKINS A. W. H., *Aristotle and the best kind of tragedy*, «Classical Quarterly» N. S. 16 (1966), pp. 78-102.

ALLAN D. J., *Eide tragodias in Aristotle's Poetics*, «Classical Quarterly» N. S. 22 (1972), pp. 81-88.

ALLAN D. J., *Peripeteia quid sit, Caesar occisus ostendit*, «Mnemosyne» 29 (1976), pp. 337-350.

ALLAN D. J., *Some passages in Aristotle's Poetics*, «Classical Quarterly» N. S. 21 (1971), pp. 81-92.

ANTON J. P., *Mythos, katharsis and the paradox of tragedy*, «Proceedings of the Boston Area Colloquium on Ancient Philosophy» 1 (1985), pp. 299-326.

ARMSTRONG A., *Aristotle's theory of Poetry*, «Greece and Rome» 13 (1940/41), pp. 120-125.

ARMSTRONG D.-PETERSON C., *Rhetorical balance in Aristotle's definition of the tragic agent: Poetics 13*, «Classical Quarterly» N. S. 30 (1980), pp. 62-71.

AX W., *Wissen und Handeln. Ein Beitrag zum Verständnis des 14 Kapitels der aristotelischen Poetik (1453a 6-1454a 9)*, «Poetica» 21 (1989), pp. 261-276.

BALDRY H. C., *The interpretation of Poetics 9*, «Phronesis» 2 (1957), pp. 41-45.

BAMBROUGH R., *Aristotle and Agamemnon*, in AA.VV., *Philosophy and Literature* (Suppl. to «Philosophy» 1983), Cambridge, Royal Institute of Philosophy Lecture Series 1984.

BASSET S. E., *He de Odusseian ... ethikon (Aristotle, Poetics, XXIV, 1459b 15)*, in AA.VV., *Classical Studies presented to Edward Capps*, Princeton, Princeton University Press 1936, pp. 3-13.

BATTIN M. P., *Aristotle's definition of tragedy in the Poetics, Part I*, «Journal of Aesthetic and Arts Criticism» 33 (1975), pp. 155-170.

BEARE J. I., *Anaphoric ó τοιοῦτος in Aristotle*, «Hermathena» 18 (1914-1919), pp. 116-135.

BELFIORE E., *An allopathic view of tragic katharsis*, manosc. non pubblicato (citato in NEHAMAS A., *Pity and fear in the Rhetoric and Poetics*, cit., p. 282).

BELFIORE E., *Aristotle on Iphigenia*, in AA.VV., *Essays on Aristotle's Poetics*, cit., pp. 359-378.

BELFIORE E., *Aristotle's concept of praxis in the Poetics*, «Classical Journal» 79 (1983/84), pp. 110-124.

BELFIORE E., *Peripeteia as discontinuous action: Aristotle, Poetics 11, 1452a 22-29*, «Classical Philology» 83 (1988), pp. 183-194.

BELFIORE E., *Pleasure, tragedy and aristotelian psychology*, «Classical Quarterly» N. S. 35 (1985), pp. 349-361.

- BELFIORE E., *Tragic pleasures: Aristotle on plot and emotion*, Princeton, Princeton University Press, 1992.
- BENNET K. C., *The purging of catharsis*, «British Journal of Aesthetics» 21 (1981), pp. 204-213.
- BERNAYS J., *Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie*, Breslau 1857, rist. Hildesheim 1970; riprodotto in *Zwei Abhandlungen über die aristotelische Theorie des Drama*, Berlin 1880, rist. Darmstadt 1968, pp. 1-118; tradotto in inglese da Jonathan e Jennifer Barnes col titolo *Aristotle on the effect of tragedy* e pubblicato in AA.VV., *Articles on Aristotle*, vol. IV: *Psychologie and Aesthetic*, edited by Jonathan Barnes, Malcolm Schofield and Richard Sorabji, London, Duckworth 1979, pp. 154-165.
- BERS V., *Tragedy and rhetoric*, in AA.VV., *Persuasion: Greek rhetoric in action*, cit., pp. 176-195.
- BIERL A. F., *Dionysos und die griechische Tragödie: politische und metatheatralische Aspekte im Text*, Tübingen, Narr 1991.
- BIGNAMI F., *La Poetica di Aristotele e il concetto dell'arte presso gli Antichi*, Firenze 1932.
- BITTNER R., *One action*, in AA.VV., *Essays on Aristotle's Poetics*, cit., pp. 97-110.
- BLUNDELL M. W., *Ethos and dianoia reconsidered*, in AA.VV., *Essays on Aristotle's Poetics*, cit., pp. 155-176.
- BOOTH W., *The company we keep: an ethics of fiction*, Berkeley and Los Angeles 1988.
- BOOTH W., *The Poetics for a practical critic*, in AA.VV., *Essays on Aristotle's Poetics*, cit., pp. 387-408.
- BRANCATO G., *La sintassi nella «Poetica» di Aristotele*, Napoli 1963.
- BREMER J. M., *Hamartia: tragic error in the Poetics of Aristotle and in Greek tragedy*, Amsterdam 1969.
- BROWER R., *The Heresy of plot*, in AA.VV., *Aristotle's Poetics and English Literature. A collection of critical essays*, edited by Elder Olson, Chicago and London, Chicago University Press 1965, pp. 56-73.
- BRUCK J., *Der aristotelische Mimesisbegriff und die Nachahmungstheorie Gottscheds und der Scherze*, Dissertation, Erlangen-Nueruberg 1972.
- BRUNIUS T., *Inspiration and catharsis. The interpretation of Aristotle's Poetics 1449b 26*, Upsala 1966.
- BURKE K., *Rhetoric and poetics*, in *Language as symbolic action*, Berkeley 1966, pp. 295-307.
- BURKERT W., *Aristoteles im Theater. Zur Datierung des 3 Buches der Rhetorik und der Poetik*, «Museum Helveticum» 32 (1975), pp. 67-81.
- BUTCHER S. H., *Aristotle's theory of poetry and fine art*, cit.

- CANTARELLA R., *I libri della Poetica di Aristotele*, «Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei», Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche, 1975, pp. 289-301.
- CAREY C., *Philanthropy in Aristotle's Poetics*, «Eranos» 86 (1988), pp. 131-139.
- CARNES L., *Aristotle's history of poetry*, «Transaction of the American Philological Association» 104 (1974), pp. 195-229.
- CARNES L., *Poetry and the city: an interpretation of Aristotle's Poetics*, Ithaca 1972.
- CESSI V., *Erkennen und Handeln in der Theorie des Tragischen bei Aristoteles*, Beiträge für klassischen Philologie, 180, Frankfurt am Main 1987.
- CESSI V., *Praxis e mythos nella Poetica di Aristotele*, «Quaderni Urbinati di Cultura Classica» 19 (1985), pp. 45-60.
- CHAMBERLAIN C. T., *The meaning of the word ethos in Aristotle's Poetics and its interpretations in three Renaissance commentaries on the Poetics*, Diss., Berkeley, University of California 1979.
- CHAMBERLAIN C. T., *Why Aristotle called Ethics*, «Hermes» 112 (1984), pp. 179-198.
- CHARLESWORTH M. J., *Aristotle on beauty and katharsis*, «Philosophic Studies» 7 (1957), pp. 56-82.
- COOPER L.-GUDEMAN A., *A bibliography of the Poetics of Aristotle*, Oxford, Oxford University Press, 1928.
- COOPER L., *An aristotelian theory of comedy, with an adaptation of the «Poetics» and a translation of the «Tractatus Coislinianus»*, New York, Kraus 1922, rist. 1969.
- COOPER L., *The poetics of Aristotle. Its meaning and influence*, New York 1927; rist. Westport 1977.
- CRAIK E. M., *Aristotle's Poetics 1455a 27: Karkinos' Amphiaros*, «Maia» 17 (1980), pp. 167-181.
- DACIER A., *Preface to Aristotle's Art of poetry*, Los Angeles 1959.
- DALE A. M., *Ethos and dianoia: character and thought in Aristotle's Poetics*, «Australian Universities Modern Language Association» 11 (1959), pp. 3-16; rist. in *Collected papers*, Cambridge, Cambridge University Press 1969, pp. 139-155.
- DAWE R. D., *Some reflections on fate and hamartia*, «Harvard Studies in Classical Philology» 72 (1967), pp. 83-123.
- DE CROIX G. E. M., *Aristotle on history and poetry (Poetics 9, 1451a 36-b 11)*, in AA.VV., *The ancient historian and his materials. Essays in honour of C. E. Stevens on his seventieth birthday*, edited by Barbara Lecick, Gregg Publishing 1975, pp. 45-58; rist. in AA.VV., *Essays on Aristotle's Poetics*, cit., pp. 23-32.
- DE FRANCESCO G. A., *Poetica di Aristotele e poetiche classiche*, Pubblicazioni della Facoltà di Lingue e Letterature Straniere dell'Università Bocconi di Milano, Milano, Malfasi 1951.

- DE WITT N. W., *The meaning of catharsis in Aristotle's definition of tragedy*, «Transactions of the Royal Society of Canada» ser. 3, 28 (1934), pp. 109-115.
- DEVEREUX G., *The structure of tragedy and the structure of the psyché in Aristotle's Poetics*, in AA.VV., *Psychoanalysis and philosophy: essays in memory of Ernest Jones*, edited by C. Hanly and M. Lazzerowitz, New York 1970, pp. 46-75.
- DIANO C., *La catarsi tragica*, in *Saggezza e poetica degli Antichi*, Vicenza 1968, pp. 215-269.
- DIERLMEIER F., *Kάθαρσις τῶν παθημάτων*, «Hermes» 75 (1940), pp. 81-92.
- DONALDI F., *Nota al cap. VI della Poetica di Aristotele: il problema dell'opsis*, «Atti e Memorie dell'Accademia Patavina di Scienze, Lettere e Arti» 1970-1971, pp. 413-434.
- DONALDI F., *Opsis e lexis: per un'interpretazione aristotelica del dramma*, in AA.VV., *Poetica e stile*, Padova 1973, pp. 3-24.
- DONINI P. L., *La tragedia senza catarsi*, «Phronesis» 43 (1998), pp. 26-41.
- DÖRING A., *Die Kunstlehre des Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften, Reihe 2, Heidelberg 1966.
- DOWNING E., *Hoion psyché: an essay on Aristotle's mythos*, «Classical Antiquity» 3 (1984), pp. 164-178.
- DYER R. R., *Hamartia in the Poetics and Aristotle's model of failure*, «Arion» 4 (1965), pp. 658-664.
- EDEN K., *Poetry and equity: Aristotle's defence of fiction*, «Traditio» 38 (1982), pp. 17-43.
- EDEN K., *Poetic and legal fiction in the aristotelian tradition*, Princeton, Princeton University Press 1986.
- ELSE G. F., *Aristotle on the beauty of tragedy*, «Harvard Studies in Classical Philology» 49 (1938), pp. 179-204.
- ELSE G. F., *Imitation*, in AA.VV., *Encyclopaedia of poetry and Poetics*, edited by A. Preminger, Princeton, Princeton University Press 1965.
- ELSE G. F., *Plato and Aristotle on poetry*, edited with introduction and notes by P. Burian, Chapel Hill and London, The University of North Carolina Press 1986.
- ELSE G. F., *Survey of work on Aristotle's Poetics 1940-1954*, «Classical Weekly» 48 (1954/55), pp. 73-82.
- ERBSE H., *Aristoteles über Tragödie und Geschichtsschreibung*, in AA.VV., *Bonner Festgabe Johannes Straub zum 65 Geburtstag dargebracht von Kollegen und Schüler*, hrs. von A. Lippold und N. Himmelmann, Beihefte der Bonner Jahrbücher, 39, Bonn 1977, pp. 127-136.
- FALUS R., *Some remarks on Aristotle's theory of catharsis*, «Homonöia» 2 (1980), pp. 57-88.

- FINSLER G., *Plato und die aristotelische Poetik*, Leipzig 1900.
- FLASHAR H., *Die Handlungstheorie des Aristoteles*, «Poetica» 8 (1976), pp. 336-359.
- FLASHAR H., *Die Poetik des Aristoteles und die griechische Tragödie*, «Poetica» 16 (1984), pp. 1-23; rist. in *Eidola. Ausgewählte kleine Schriften*, herausgegeben mit einem Vorwort und einer Bibliographie versehen von M. Kraus, Amsterdam 1989, pp. 147-169.
- FORTE D. F., *Injustice and tragedy in Aristotle*, in AA.VV., *Georgetown Symposium on Ethics*, edited by D. Forte, Lanham 1984, pp. 175-184.
- FORTENBAUGHT W. W., *Aristotle on emotion. A contribution to philosophical psychology, rhetoric, poetics, politics and ethics*, New York, Barnes & Noble 1975.
- FREDE D., *Necessity, change and «what happens for the most part» in Aristotle's Poetics*, in AA.VV., *Essays on Aristotle's Poetics*, cit., pp. 197-220.
- FREELAND C. A., *Plot imitates action: aesthetic evaluation and moral realism in Aristotle's Poetics*, in AA.VV., *Essays on Aristotle's Poetics*, cit., pp. 111-132.
- FRIEDRICH R., *Epeisodion in drama and epic*, «Hermes» 111 (1983), pp. 34-52.
- FUHRMAN M., *Die Dichtungstheorie der Antike: Aristoteles, Horaz, Longin. Ein Einführung*, Darmstadt 1992.
- FUSILLO M., *Mythos aristotelico y el récit narratológico*, «Strumenti Critici» 19 (1986), pp. 381-399.
- GALLAVOTTI C., *Paralogismi di Ulisse nella Poetica di Aristotele*, «La Parola del Passato» 23 (1968), pp. 241-261.
- GALLAVOTTI C., *Ancora sul syndesmos nella Poetica di Aristotele*, «Bollettino dei Classici» 31 (1972), pp. 3-19.
- GALLI U., *La mimesi artistica secondo Aristotele*, «Studi Italiani di Filologia Classica» N. S. 4 (1926), pp. 281-390.
- GALLI U., *Il concetto di φιλόνομος secondo la «poetica» di Aristotele*, «Atene e Roma» N. S. 12 (1931), pp. 243-263.
- GALLOP D., *Animals in the Poetics*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 8 (1990), pp. 145-171.
- GARIN E., *La diffusione della Poetica di Aristotele dal XV sec. in poi*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia» 32 (1973), pp. 447-469.
- GARNER R., *From Homer to tragedy: the art of allusion in Greek poetry*, London, Routledge 1990.
- GASSNER J., *Aristotelian literary criticism*, in BUTCHER S. H., *Aristotle's theory of poetry and fine art*, cit.
- GASTALDI S., *Lo spoudaios aristotelico tra etica e poetica*, «Elenchos» 21 (1987), pp. 63-86.
- GASTALDI S., *Poetica e historia nella «Poetica» aristotelica*, «Rendi-

- conti dell'Istituto Lombardo. Accademia di Scienze e Lettere», Classe di Lettere 1973, pp. 202-227.
- GELLRICH M., *Tragedy and theory. The problem of conflict since Aristotle*, Princeton, Princeton University Press 1988.
- GILBERT A. H., *Aristotle's four species of tragedy (Poetics 18) and their importance for dramatic criticism*, «American Journal of Philology» 68 (1947), pp. 363-381.
- GILBERT H. A., *The word ἐπεισόδιον in Aristotle's Poetics*, «American Journal of Philology» 70 (1949), pp. 56-64.
- GIRNUS W., *Zweitausend Jahre Verfälschung der aristotelischen Poetik*, «Sinn und Form» 21 (1969), pp. 721-731; rist. in *Von der unbedeckten Empfänger des Ästhetik*, Berlin 1972, pp. 51-67.
- GLANVILLE I., *Note on peripeteia*, «Classical Quarterly» 41 (1947), pp. 73-78.
- GLANVILLE I., *Tragic error*, «Classical Quarterly» 43 (1949), pp. 47-56.
- GOLDEN L., *Aristotle and the audience for tragedy*, «Mnemosyne» 29 (1976), pp. 351-359.
- GOLDEN L., *Aristotle on tragic and comic mimesis*, «American Classical Studies», 29, Atlanta, Scholars Press 1992.
- GOLDEN L., *Catharsis as purification: an objection answered*, «Classical Quarterly» 77 (1973), pp. 45-58.
- GOLDEN L., *Catharsis*, «Transactions of the American Philological Association» 93 (1962), pp. 51-60.
- GOLDEN L., *Comic pleasures*, «Hermes» 115 (1987), pp. 166-174; rist. con il titolo di *Aristotle on the pleasure of comedy*, in AA.VV., *Essays on Aristotle's Poetics*, cit., pp. 379-386.
- GOLDEN L., *Epic, tragedy and catharsis*, «Classical Philology» 71 (1976), pp. 77-85.
- GOLDEN L., *Is tragedy the imitation of serious actions?*, «Greek, Roman and Byzantine Studies» 6 (1965), pp. 282-289.
- GOLDEN L., *Mimesis and catharsis*, «Classical Philology» 64 (1969), pp. 145-153.
- GOLDEN L., *The clarification theory of catharsis*, «Hermes» 104 (1976), pp. 437-452.
- GOLDEN L., *The purgation theory of catharsis*, «Journal of Aesthetics and Art Criticism» 31 (1973), pp. 473-479.
- GOLDEN L., *Towards a definition of tragedy*, «Classical Journal» 72 (1976), pp. 21-33.
- GOLDSCHMIDT V., *Temps physique et temps tragique chez Aristote*, Paris 1982.
- GOLDSTEIN H. D., *Mimesis and catharsis reexamined*, «Journal of Aesthetics and Art Criticism» 25 (1966), pp. 567-577.
- GOMPERZ T., *Die Kunstlehre des Aristoteles*, in *Griechischen Denker*, Leipzig 1909, vol. III, pp. 316-329.

- GOMPERZ T., *Zu Aristoteles' Poetik: ein Beitrag zur Kritik und Erklärung der Kapitel 1-6*, «Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu Wien» 116 (1888), pp. 543-582.
- GOULD T., *The ancient quarrel between poetry and philosophy*, Princeton, Princeton University Press 1990.
- GRUBE G. M. A., *Aristotle on poetry and style*, New York, Bobbs 1958.
- GRUBE G. M. A., *A note on Aristotle's definition of tragedy*, «Phoenix» 12 (1958), pp. 26-30.
- GULLEY N., *Aristotle on the purposes of literature*, in AA.VV., *Articles on Aristotle*, vol. IV: *Psychologie and Aesthetic*, cit., pp. 166-176.
- GULLEY N., *The concept of historia in Aristotle's Poetics*, «Trivium» 15 (1980), pp. 1-9.
- HALLIWELL S., *Aristotle's Poetics*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press; London, Gerald Duckworth & Co. 1986.
- HALLIWELL S., *Plato and Aristotle on the denial of tragedy*, «Proceedings of the Cambridge Philological Society» 30 (1984), pp. 49-71.
- HALLIWELL S., *Aristotelian mimesis revaluated*, «Journal of the History of Philosophy» 28 (1990), pp. 487-510.
- HALLIWELL S., *Epilogue: the Poetics and its interprets*, in AA.VV., *Essays on Aristotle's Poetics*, cit., pp. 409-424.
- HALLIWELL S., *Pleasure, understanding and emotion in Aristotle's Poetics*, in AA.VV., *Essays on Aristotle's Poetics*, cit., pp. 241-260.
- HAMESSE J., *Les auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval. Étude historique et édition critique*, Louvain, Publications Universitaires 1971.
- HARDIE R. P., *The Poetics of Aristotle*, «Mind» 4 (1895), pp. 350-364.
- HARDING PH., *Comedy and rhetoric*, in AA.VV., *Persuasion: Greek rhetoric in action*, cit., pp. 196-221.
- HARDISON O. B., *The place of Averroë's commentary on the Poetics in the history of Medieval Criticism*, in AA.VV., *Medieval and Renaissance Studies*, edited by J. L. Lievsay, vol. IV, Durham 1970, pp. 57-82.
- HARTMAN J. J., *Κάθαρσις τῶν παθημάτων*, «Mnemosyne» 46 (1918), pp. 271-280.
- HEATH M., *Aristotelian comedy*, «Classical Quarterly» 39 (1989), pp. 344-354.
- HELD G. F., *Aristotle's teleological theory of tragedy and epic*, Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften, Reihe 2, Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter 1995.
- HELD G. F., *Spoudaios and teleology in the Poetics*, «Transactions of the American Philological Association» 114 (1984), pp. 159-176.
- HELD G. F., *The meaning of ethos in the Poetics*, «Hermes» 113 (1985), pp. 280-293.
- HERRICK M. T., *The Poetics of Aristotle in England*, New Haven 1930.

- HINTENLANG H., *Untersuchungen zu den Homer-Aporien des Aristoteles*, Heidelberg 1961.
- HOGAN J. C., *Aristotle's criticism of Homer in the Poetics*, «Classical Philology» 68 (1973), pp. 95-108.
- HORN H. J., *Zum neunten Kapitel der aristotelischen Poetik*, «Rheinisches Museum für Philologie» 131 (1988), pp. 113-136.
- HORN H. J., *Zur Begründung des Vorrangs der Praxis vor dem Ethos in der aristotelischen Tragödientheorie*, «Hermes» 103 (1975), pp. 292-299.
- HOUSE H., *Aristotle's Poetics: a course of eight lectures*, London 1956.
- HOUSEHOLDER F. W., *The first chapter of the Poetics*, «American Journal of Philology» 66 (1945), pp. 266-278.
- HOWELL W. S., *Aristotle and Horace on rhetoric and poetics*, «Quarterly Journal of Speech» 54 (1968), pp. 325-339.
- INTENLANG H., *Untersuchungen zu den Homer-Aporien des Aristoteles*, Heidelberg 1961.
- JANKO R., *Aristotle on comedy: towards a reconstruction of Poetics II*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press 1984.
- JANKO R., *From katharsis to aristotelian mean*, in AA.VV., *Essays on Aristotle's Poetics*, cit., pp. 341-359.
- JANKO R., *Philodemus On Poem and Aristotle's On Poetics*, «Cronache Ercoanensi» 21 (1991), pp. 1-60.
- JONES J., *Nuove funzioni al posto delle antiche*, in AA.VV., *La tragedia greca. Guida stilistica e critica*, a cura di R. Beye, Bari 1974, pp. 95-106.
- JONES J., *On Aristotle and Greek tragedy*, London, Chatto and Windus 1962.
- KAMERBEEK W. J., *A note on Aristot. Poet. XI, 1452a 22-26, 29-33*, «Mnemosyne» 18 (1985), pp. 279-281.
- KANNICHT R., *Handlung als Grundbegriff der aristotelischen Theorie des Dramas*, «Poetica» 8 (1976), pp. 326-336.
- KASSEL R., *Unbeachtete Renaissance. Emendationen zur aristotelischen Poetik*, «Reinisches Museum für Philologie» 105 (1962), pp. 111-121.
- KEESEY D., *On some recent interpretations of catharsis*, «Classical World» 72 (1979), pp. 193-205.
- KELLEY H. A., *Ideas and forms of tragedy from Aristotle to the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press 1993.
- KIRKOS B. A., *Die Dichtung als Wissensproblem bei Aristoteles*, Athen 1972.
- KITTO H. D. F., *Aristotle and fourth century tragedy*, in AA.VV., *For service to classical studies. Essays in honour of Francis Letters*, edited by M. Lelley, Melbourne 1966, pp. 113-129.
- KITTO H. D. F., *Catharsis*, in AA.VV., *The classical tradition: literary*

- and historical studies in honour of Harry Caplan, edited by L. Wallach, Ithaca 1966, pp. 133-147.
- KOSMAN A., *Acting: drama as the mimesis of praxis*, in AA.VV., *Essays on Aristotle's Poetics*, cit., pp. 51-72.
- LALLOT J., *La mimesis selon Aristote et l'excellence d'Homère*, in AA.VV., *Écriture*, pp. 15-25.
- LANE R. E., *The catharsis of pity and fear*, «Classical Journal» 50 (1955), pp. 309-310.
- LANZA D., *La paura di Edipo*, «Aut Aut» 184-185 (1981), pp. 25-34.
- LANZA D., *Aristotele e la poesia: un problema di classificazione*, «Quaderni Urbinati di Cultura Classica» 17 (1983), pp. 51-74.
- LANZA D., *La simmetria impossibile. Commedia e comico nella Poetica di Aristotele*, in AA.VV., *Filologia e forme letterarie*, a cura di C. Questa, vol. IV, Roma 1987, pp. 98-123.
- LATTANZI G., *La catarsi delle passioni in Platone e in Aristotele*, «Mondo Classico» 12 (1935), pp. 91-122.
- LEAR J., *Katharsis*, «Phronesis» 33 (1988), pp. 297-326; rist. in AA.VV., *Essays on Aristotle's Poetics*, cit., pp. 315-340.
- LEHMANN H. T., *Theater und Mythos: die Konstitution des Subjekts im Diskurs der antiken Tragödie*, Stuttgart, Metzler 1991.
- LEIGHTON S. R., *Aristotle and the emotions*, «Phronesis» 27 (1982), pp. 144-174.
- LESKY A., *Greek tragic poetry*, translated by M. Dillon, Yale 1983 (ad Aristotele sono dedicati i capp. 1-3).
- LEVI G. A., *Intorno ad alcuni concetti della poetica aristotelica e di quella platonica*, «Atene e Roma» N. S. 8 (1927), pp. 105-133.
- LIENHARDT M. K., *Zur Entstehung und Geschichte von Aristoteles' Poetik*, Zürich 1950.
- LOCK W., *The use of peripeteia in Aristotle's Poetics*, «Classical Review» 9 (1895), pp. 251-253.
- LORD C., *Tragedy without character: Poetics VI, 1450a 24*, «Journal of Aesthetics and Art Criticism» 28 (1969/70), pp. 55-62.
- LUCAS D. W., *Pity, terror and peripeteia*, «Classical Quarterly» 12 (1962), pp. 52-60.
- LUCAS F. L., *The reverse of Aristotle*, «Classical Review» 37 (1923), pp. 98-104 (da non confondere con Lucas D. W.).
- LUCAS F. L., *Tragedy in relation to Aristotle's Poetics*, Hogarth Lectures on Literature, ser. 1, N. 2, New York 1928, rist. London 1949.
- LUCAS F. L., *Tragedy, serious drama in relation to Aristotle's Poetics*, London 1957; rist. Totowa 1981.
- MANZO A., *L'adynaton poetico-retorico e le sue implicazioni dottrinali*, Pubblicazioni del Dipartimento di Archeologia e Filologia Classica dell'Università di Genova, 115, Genova 1988.
- MARZULLO B., *Die visuelle Dimension des Theaters bei Aristoteles*, «Philologus» 23 (1980), pp. 189-207.

- MASSENZIO M., *La poesia come fine: la desacralizzazione della tragedia. Considerazioni sulla Poetica di Aristotele*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 12 (1972), pp. 285-302.
- MC KEON R., *Aristotle's conception of language and the art of language*, «Classical Philology» 42 (1947), pp. 13-27; rist. in *Critics and criticism*, cit., pp. 78-96.
- MC KEON R., *Rhetoric and poetics in the philosophy of Aristotle*, in AA.VV., *Aristotle's Poetics and English literature*, cit., pp. 201-236.
- MC MAHON A. P., *On second book of Aristotle's Poetics and the source of Theophrastus' definition of tragedy*, «Harvard Studies in Classical Philology» 28 (1917), pp. 1-46.
- MC MAHON A. P., *Seven question on aristotelian definitions of tragedy and comedy*, «Harvard Studies in Classical Philology» 40 (1929), pp. 97-198.
- MEIJERING R., *Literary and rhetorical theories in Greek scholia*, Groningen, Forsten 1987.
- MOLES J., *Notes on Aristotle's Poetics 13 and 14*, «Classical Quarterly» 29 (1979), pp. 77-94.
- MOLES J., *Aristotle and Dido's Hamartia*, «Greece and Rome» 31 (1984), pp. 48-54.
- MOLES J., *Philanthropia in the Poetics*, «Phoenix» 38 (1984), pp. 325-335.
- MONTMOLLIN D., *La Poétique d'Aristote. Texte primitif et additions ultérieures*, Neuchâtel 1951.
- MORAITOU D., *Die Äußerungen des Aristoteles über Dichter und Dichtung: außerhalb der Poetik*, Stuttgart, Teubner 1994.
- MORPURGO TAGLIABUE G., *Linguistica e stilistica in Aristotele*, Roma, Edizioni dell'Ateneo 1968.
- MOUTSOPOULOS E., *Nausée et catharsis des passions*, «Diotima» 10 (1982), pp. 76-80.
- NARDELLI M. L., *La catarsi poetica nel P. Herc., 1581*, «Cronache Ercolanensi» 8 (1978), pp. 96-103.
- NEHAMAS A., *Pity and fear in the Rhetoric and Poetics*, in AA.VV., *Essays on Aristotle's Poetics*, cit., pp. 291-314; rist. in AA.VV., *Aristotle's Rhetoric. Philosophical essays*, edited by David J. Furley and Alexander Nehamas, Proceedings of the Twelfth Symposium Aristotelicum, Princeton, Princeton University Press 1994, pp. 257-282.
- NESCHKE A., *Aristoteles und Aristotelismus oder der Fall der Poetik*, in AA.VV., *Aktualität der Antike*, hrsg. von R. Bubner, Göttingen 1979, pp. 70-94.
- NIČEV A., *Aristot. Poet. 25, 1460b 16*, «Helikon» 3 (1963), p. 490, pp. 12-32.
- NIČEV A., *L'énigme de la catharsis tragique dans Aristote*, «Sophia» 13 (1970), pp. 23-32.

- NİÇEV A., *La catharsis tragique d'Aristote*, «Sophia» 25 (1982), pp. 31-47.
- NICKAU K., *Epeisodion und Episode. Zu einem Begriff der aristotelischen Poetik*, «Museum Helveticum» 23 (1966), pp. 155-171.
- NUSSBAUM M., *Tragedy and self-sufficiency: Plato and Aristotle on fear and pity*, in AA.VV., *Essays on Aristotle's Poetics*, cit., pp. 261-290.
- NUSSBAUM M., *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge 1986.
- NUSSBAUM M., *Therapeutic arguments: Epicurus and Aristotle*, in AA.VV., *The norms of nature. Studies in the Hellenistic ethics*, edited by M. Schofield and G. Striker, Cambridge and Paris 1986, pp. 31-74.
- OLSON E., *The poetic method of Aristotle: its powers and limitations*, in *On value judgements in the arts*, Chicago 1976.
- OSTERUD S., *Hamartia in Aristotle and Greek tragedy*, «Symbolae Osloenses» 51 (1976), pp. 65-80.
- OSWALD M., *Aristotelian hamartia and Sophocle's Oedipus Tyrannus*, in AA.VV., *Festschrift Ernst Kapp in 70 Geburtstag*, Hamburg 1958, pp. 95-108.
- OTTE H., *Neue Beiträge zur aristotelischen Begriffstimmung der Tragödie*, Berlin 1928.
- PABST BATTIN M., *Aristotle's definition of tragedy in the Poetics*, «The Journal of Aesthetics and Art Criticism» 33 (1974), pp. 156-170.
- PACKER M., *The conditions of aesthetic feeling in Aristotle's Poetics*, «Britain Journal of Aesthetics» 24 (1984), pp. 138-148.
- PAGLIARO A., *Il capitolo linguistico della Poetica di Aristotele*, in *Ricerche linguistiche*, Napoli 1954, pp. 1-55; rist. in *Nuovi saggi di critica semantica*, Messina 1956, pp. 77-99.
- PAPPAS N., *The Poetics' argument against Plato*, manoscritto inedito (citato in NEHAMAS A., *Pity and fear in the Rhetoric and Poetics*, cit., p. 282 e in AA.VV., *Essays on Aristotle's Poetics*, cit., p. 432).
- PAREYSON L., *Il verisimile nella Poetica di Aristotele*, Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli studi di Torino, Torino 1950.
- PASKOW A., *Meditation on Aristotle's concept of catharsis*, in AA.VV., *Philosophy and Culture. Proceedings of the XVIIth World Congress of Philosophy*, Montreal 1998, pp. 709-714.
- PASKOW A., *What is aesthetic catharsis*, «Journal of Aesthetics and Art Criticism» 42 (1983), pp. 59-68.
- PEARSON L., *Characterization in drama and oratory. Poetics 1450a 20*, «Classical Quarterly» 18 (1968), pp. 76-83.
- PFISTER F., *Katharsis*, in *Real Enzyklopädie des Altertumswissenschaften*, Supplbd. VI (1935), pp. 146-155.
- PHILIPPART H., *La théorie aristotélicienne de l'anagnorisis*, «Revue des Études Grecques» 38 (1925), pp. 171-204.

- PLEBE A., *La teoria del comico da Aristotele a Plutarco*, Torino 1952.
- PUELMA M., *Der Dichter und Wahrheit in der griechischen Poetik von Homer bis Aristoteles*, Abschiedsvorlesung gehalten an der Universität Freiburg (Schweiz), Freiburg Universitätsverlag 1989.
- RADT S. L., *Aristoteles und die Tragödie*, «Mnemosyne» 4 (1971), pp. 189-205.
- RADT S. L., *Zum 13 Kapitel von Aristoteles' Poetik*, in AA.VV., *Miscellanea tragica in honorem J. C. Kamerbeek*, edited by J. M. Bremer, S. L. Radt and C. J. Ruijgh, Amsterdam 1976, pp. 271-284.
- REES B. R., *Aristotle's approach to poetry*, «Greece and Rome» 28 (1981), pp. 23-39.
- REES B. R., *Pathos in the Poetics of Aristotle*, «Greece and Rome» 19 (1972), pp. 1-11.
- REES B. R., *Plot, character and thought*, in AA.VV., *Le monde grec. Pensée, littérature, histoire, documents. Hommages à Claire Préaux*, par J. Blingen, G. Cambier et G. Nachtergaele, Bruxelles 1975, pp. 188-196.
- ROBERTS D. H., *Outside the drama: the limits of tragedy in Aristotle's Poetics*, in AA.VV., *Essays on Aristotle's Poetics*, cit., pp. 133-154.
- ROBERTS W. R., *Reference to Plato in Aristotle's Rhetoric*, «Classical Philology» 19 (1924), pp. 324 sgg.
- RORTY A. O., *The psychology of Aristotelian tragedy*, in AA.VV., *Midwest studies in Philosophy*, 15, edited by P. French, T. Uehling and H. Wettstein, Notre Dame University Press 1992; rist. in AA.VV., *Essays on Aristotle's Poetics*, cit., pp. 1-22.
- ROSENMEYER T. G., *Design and execution in Aristotle's Poetics ch. 25*, «California Studies in Classical Antiquity» 6 (1974), pp. 231-252.
- ROSENMEYER T. G., *Ethos and character in modern drama*, in *Proceedings of the IXth Congress of the International Comparative Literature Association*, Innsbruck 1981, pp. 45-61.
- ROSENTIN L., *On Aristotle and thought in the drama*, «Critical Inquiry» 3 (1976/77), pp. 543-565.
- ROSTAGNI A., *Aristotele e l'aristotelismo nella storia dell'estetica antica. Origini, significato e svolgimento della "Poetica"*, «Studi Italiani di Filologia Classica» N. S. 2 (1922), pp. 1-47; rist. in *Scritti minori I: Aesthetica*, Torino 1955, pp. 47-96.
- ROSTAGNI A., *Il dialogo aristotelico Περί ποιητῶν*, «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica» 54 (1926), pp. 433-470.
- RYAN E. E., *Robortello and Maggi on Aristotle's theory of catharsis*, «Rinascimento» 22 (1982), pp. 263-273.
- SALKEVER S. G., *Tragedy and the education of the demos: Aristotle's response to Plato*, in AA.VV., *Greek tragedy and political theory*, cit., pp. 274-304.
- SANTORO L., *Some remarks on Aristotle's concept of mimesis*, «Revue des Études Anciennes» 82 (1980), pp. 31-40.

- SAUER R., *Charakter und tragische Schuld. Untersuchungen zur aristotelischen Poetik unter Berücksichtigung der philosophischen Tragödieninterpretation*, «Archiv für Geschichte der Philosophie» 46 (1964), pp. 17-59.
- SAUER R., *König Ödipus und Medea. Ein Vergleich unter Heranziehung der aristotelischen Poetik*, «Archiv für Urkundenforschung» 21 (1978), pp. 51-66.
- SCARPAT G., *Il discorso e le sue parti in Aristotele*, Varese 1950.
- SCHADEWALDT W., *Furcht und Mitleid? Zur Deutung des aristotelischen Tragödiensatzes*, «Hermes» 83 (1955), pp. 129-171.
- SCHAPER E., *Aristotle's catharsis and aesthetic pleasure*, «Philosophical Quarterly» 18 (1968), pp. 131-143.
- SCHENDLER A. E. J., *An Aristotelian theory of comedy*, Diss., University of Michigan 1954.
- SCHNEIDER W., *Aristoteles genannt Mythos: ein Nahe und das Phänomen der Verflechtung von Realität und Kunstwelt*, Leiden, Mnemosyne 1997.
- SCHRIER O. J., *A simple view of peripeteia*, «Mnemosyne» 33 (1980), pp. 96-118.
- SCHÜTRUMPF E., *Die Bedeutung des Wortes Ethos der Poetik des Aristoteles*, Zetemata, 49, München, Beck 1970.
- SCHÜTRUMPF E., *The meaning of ethos in the Poetics. A replay*, «Hermes» 115 (1987), pp. 175-181.
- SCHÜTRUMPF E., *Traditional elements in the concept of Hamartia in Aristotle's Poetics*, «Harvard Studies in Classical Philology» 92 (1989), pp. 137-156.
- SCHWINGE E. R., *Griechische Tragödie und zeitgenössische Rezeption: Aristophanes und Gorgias. Zur Frage einer angemessenen Tragödiendeutung*, Göttingen, Vandenhöe und Ruprecht 1997.
- SCRIVASTAVA K. G., *How does tragedy achieve katharsis according to Aristotle?*, «The British Journal of Aesthetics» 15 (1975), pp. 132-143.
- SEGAL C., *Interpreting Greek tragedy: myth, poetry, text*, Ithaca (New York), Cornell University Press 1986.
- SHERMAN N., *Hamartia and virtue*, in AA.VV., *Essays on Aristotle's Poetics*, cit., pp. 177-198.
- SIFAKIS G. M., *Learning from art and pleasure in learning an interpretation of Aristotle, Poetics 4, 1448b 8-19*, in AA.VV., *Studies in honour of T. B. L. Webster*, edited by J. H. Betts, J. T. Hooker and J. R. Green, vol. I, Bristol 1986, pp. 211-222.
- SIMPSON P., *Aristotle on poetry and imitation*, «Hermes» 116 (1988), pp. 279-291.
- SMITHSON I., *The moral view of Aristotle's Poetics*, «Journal of the History of Ideas» 44 (1983), pp. 3-17.
- SÖFFING W., *Deskriptive und normative Bestimmungen in der Poetik*

- des Aristoteles*, Beihefte zu *Poetica*, herausgegeben von Ulrich Broich, Helmut Flashar, Renate Lachmann, Karl Mauer, Volker Schupp, Heft 15, Amsterdam, Grüner Verlag 1981.
- SOLMSEN F., *The origins and methods of Aristotle's Poetics*, «Classical Quarterly» 29 (1935), pp. 192-201; übersetzt von K. A. Benkendorff und R. Voretzsch, *Ursprünge und Methoden der aristotelischen Poetik*, Libelli, 259, Darmstadt 1968.
- SOMVILLE P., *Essai sur la Poétique d'Aristote et sur quelques aspects de sa postérité*, Paris 1975.
- SÖRBOM G., *Mimesis and art*, Stockholm 1966.
- SPARSHOTT F., *The riddle of katharsis*, in AA.VV., *Centre and Labyrinth. Essays in honour of Northrop Frye*, edited by E. Cook, Toronto 1983, pp. 103-127.
- SPIEGEL N., *The aesthetic. Intellectual and moral effects of tragedy according to Aristotle*, «Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica» 94 (1966), pp. 415-423.
- SPIEGEL N., *The nature of katharsis according to Aristotle*, «Revue belge de Philosophie et d'Histoire» 43 (1965), pp. 22-39.
- STINTON T. C. W., *Collected papers on Greek tragedy*, Oxford, Clarendon Press 1990.
- STINTON T. C. W., *Hamartia in Aristotle and Greek tragedy*, «Classical Quarterly» 25 (1975), pp. 221-254.
- SVOBODA K., *L'esthétique d'Aristote*, Brno 1927.
- TEICHMUELLER G., *Aristoteles Philosophie der Kunst*, Halle, Barthel 1869.
- TRACY H. L., *Aristotle on aesthetic pleasure*, «Classical Philology» 41 (1946), pp. 43-46.
- TREUCH W. F., *Mimesis in Aristotle's Poetics*, «Hermathena» 13 (1933), pp. 1-24.
- TUMARQUIN A., *Die Kunsttheorie von Aristoteles im Rahmen seiner Philosophie*, «Museum Helveticum» 2 (1945), pp. 108-112.
- VAHLEN J.-SCHÖNE H., *Beiträge zu Aristoteles' Poetik*, Leipzig und Berlin, Teubner 1914; rist. Hildesheim 1965.
- VAHLEN J., *Aristoteles lehre von der Rangfolge der Teile der Tragödie*, in *Symbola philologorum bonnensium in honorem Federici Ritschellii collecta*, Leipzig 1864, pp. 155-184; rist. in *Gesammelte philologische Schriften*, 2 Bde., Leipzig und Berlin 1911-1923; rist. Hildesheim 1970, pp. 235-274.
- VAHLEN J., *Beiträge zu Aristoteles' Poetik*, Berlin und Leipzig 1914; rist. Hildesheim 1965.
- VAN BRAAM P., *Aristotle's use of hamartia*, «Classical Quarterly» 6 (1912), pp. 266-272.
- VATTIMO G., *Il concetto di fare in Aristotele*, Torino 1961.
- VERDENIUS W. J., *Arist. Poet. 1452a 25*, «Mnemosyne» 18 (1963), pp. 281-297.

- VERDENIUS W. J., *Κάθαρσις τῶν παθημάτων*, in AA.VV., *Autour d'Aristote. Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offertes à Mgr. A. Mansion*, Louvain 1955, pp. 367-373.
- VERDENIUS W. J., *The meaning of ethos and ethikos in Aristotle's Poetics*, «Mnemosyne» 12 (1945), pp. 241-257.
- VERNANT J. P., *Myth and tragedy*, in AA.VV., *Essays on Aristotle's Poetics*, cit., pp. 33-50 (tratto da VERNANT J. P.-VIDAL-NAQUET P., *Myth and tragedy in ancient Greece*, transl. by J. Lloyd, Cambridge, MIT/Zone Books 1988, pp. 32-34; 43-48; 55-69; ripreso in VERNANT J. P., *Myth and society in ancient Greece*, transl. by J. Lloyd, Cambridge, MIT/Zone Books 1980, pp. 203-204; 206-208; 213-214).
- VOLKMANN-SCHLUCK K. H., *Die Lehre von der Katharsis in der Poetik des Aristoteles*, in AA.VV., *Varia variorum. Festgabe für K. Reinhardt*, Münster und Köln 1952, pp. 104-117.
- VON FRITZ K., *Besprechung von Bremer, Hamartia*, «Gnomon» 43 (1971), pp. 551-563.
- VON FRITZ K., *Entstehung und Inhalt des neunten Kapitels von Aristoteles' Poetik*, in AA.VV., *Festschrift Ernst Kapp zum 70 Geburtstag*, hrs. von H. Diller und H. Erbsse, Hamburg 1958, pp. 67-91; rist. in *Antike und Moderne Tragödie. Neun Abhandlungen*, Berlin 1962, pp. 193-226.
- WAGNER H., *Katharsis in der aristotelischen Tragödiendefinition*, «Grazer Beiträge» 11 (1984), pp. 67-87; rist. in AA.VV., *Die aristotelische Katharsis. Dokumente ihrer Deutung im 19 und 20 Jahrhundert*, cit., pp. 423-443.
- WALTON K., *Mimesis and make-believe*, Cambridge, Harvard University Press 1990.
- WARTELLE A., *Lexique de la Poétique d'Aristote*, Paris, Les Belles Lettres 1985.
- WEBSTER T. B. L., *Fourth century tragedy and the Poetics*, «Hermes» 82 (1954), pp. 294-308.
- WEIL H., *Über die Wirkung der Tragödie nach Aristoteles. Verhandlungen der zehnten Versammlung deutscher Philologen*, Basel 1848, pp. 131-140; rist. in AA.VV., *Die aristotelische Katharsis. Dokumente ihrer Deutung im 19 und 20 Jahrhundert*, cit., pp. 69-79.
- WEINBERG B., *Formal analysis in Poetry and Rhetoric*, in AA.VV., *Papers in rhetoric and poetics*, edited by D. Bryant, Iowa City 1965, pp. 36-45.
- WHALLEY G., *On translation of Aristotle's Poetics*, «University of Toronto Quarterly» 39 (1970), pp. 77-106.
- WHITE D. R., *A sourcebook on the catharsis controversy*, Dissert., The Florida States University Press 1984.
- WHITE S. A., *Aristotle's favourite tragedies*, in AA.VV., *Essays on Aristotle's Poetics*, cit., pp. 221-240.

- WILL F., *Aristotle and the source of the art-work*, «Phronesis» 5 (1960), pp. 152-168.
- WOODRUFF P., *Aristotle on mimesis*, in AA.VV., *Essays on Aristotle's Poetics*, cit., pp. 73-96.
- WORTHINGTON I., *The cannon of the ten attic orators*, in AA.VV., *Persuasion: Greek rhetoric in action*, cit., pp. 244-263.
- YANAL R., *Aristotle's definition of poetry*, «Nous» 16 (1982), pp. 499-525.
- ZIERL A., *Affekte in der Tragödie: Orestie, Oidipus Tyrannos und die Poetik des Aristoteles*, Berlin, Akademie Verlag 1994.
- ZANATTA M., *La ragione verisimile. Saggio sulla «Poetica» di Aristotele*, Cosenza, Pellegrini Editore 2001.

2. Altri studi

- AA.VV., *Greek tragedy and political theory*, edited by Peter Euben, Berkeley and Los Angeles, University of California Press 1986.
- AA.VV., *Miscellanea tragica in honorem J. C. Kamerbeek*, cit.
- BAIN D., *Audience address in Greek tragedy*, «Classical Quarterly» 25 (1975), pp. 13-25.
- BALDWIN S., *Ancient rhetoric and poetic*, New York 1924.
- BUXTON R. G. A., *Persuasion in Greek tragedy: a study of peitho*, Cambridge 1982.
- CAIRNS F., *Generic composition in Greek and roman poetry*, Edinburgh 1972.
- CARNES L., *Education and culture in political thought of Aristotle*, Ithaca and London 1982.
- EASTERLING P. E., *Constructing character in Greek tragedy*, in AA.VV., *Characterization and individuality in Greek literature*, edited by Christopher Pelling, Oxford, Clarendon Press 1990, pp. 83-99.
- ELSE G. F., *Imitation in the fifth century*, «Classical Philology» 53 (1958), pp. 73-90.
- ELSE G. F., *Persuasion and the work of tragedy*, in AA.VV., *Tragique et tragédie dans la tradition occidentale*, par P. Gravel et T. J. Reiss, Montreal 1983, pp. 63-68.
- ELSE G. F., *The origins and early form of Greek tragedy*, Cambridge, Cambridge University Press 1965.
- FUHRMANN M., *Einführung in die antike Dichtungstheorie*, Darmstadt 1973.
- GENTILI B., *Lo spettacolo nel mondo antico*, Bari 1977.
- GENTILI B., *Poesia e pubblico nella Grecia antica*, Roma-Bari, Laterza 1985.
- GILL C., *The character-personality distinction*, in AA.VV., *Characterization and individuality in Greek literature*, cit., pp. 1-31.
- GILL C., *The ethos/pathos distinction in rhetorical and literary criticism*, «Classical Quarterly» 34 (1984), pp. 149-166.

- GILL C., *The question of character and personality in Greek tragedy*, «Poetics Today» 7 (1986), pp. 251-273.
- GOLDEN L., *Hamartia, fate and Oedipus*, «Classical World» 72 (1978), pp. 3-12.
- GOLDHILL S., *Character and action*, in AA.VV., *Characterization and individuality in Greek literature*, cit., pp. 100-127.
- GOLDHILL S., *Reading Greek tragedy*, Cambridge, Cambridge University Press 1986.
- GOMME A. W., *The Greek attitude to poetry and history*, Berkeley 1954.
- GOODMAN N., *Languages of art. An approach to a theory of symbols*, 2^a ed., Indianapolis 1976.
- HEATH M., *The poetics and the Greek tragedy*, Stanford 1987.
- HEATH M., *Unity in Greek poetics*, Oxford, Clarendon University Press 1989.
- HERINGTON C. J., *Poetry into drama*, Berkeley 1985.
- JENS W., *Die bauformen der griechischen Tragödie*, Beihefte zu Poetica, 6, München 1971.
- KANE F., *Peitho and the polis*, «Philosophy and Rhetoric» 19 (1986), pp. 99-124.
- KOLLER H., *Mimesis in der Antike. Nachahmung, Darstellung, Ausdruck*, Bern 1954.
- LAMBERTON R. D., *Philanthropia and the evolution of dramatic taste*, «Phoenix» 37 (1983), pp. 95-103.
- LANZA D., *La disciplina dell'emozione: ritualità e drammaturgia nella tragedia antica*, in AA.VV., *Teatro e pubblico nell'antichità. Atti del Convegno Nazionale* (Trento 25-27 aprile 1986), a cura di L. De Finis, Trento 1987, pp. 45-55.
- LORAUX N., *Tragic ways of killing a woman*, Cambridge 1987.
- MC KEON R., *Literary criticism and the concept of imitation in antiquity*, «Modern Philology» 34 (1936), pp. 1-35; rist. in AA.VV., *Critics and criticism*, edited by R. S. Crane, Chicago, Chicago University Press 1952, pp. 147-175.
- MEIER C., *Die politische Kunst der griechischen Tragödie*, München 1988.
- MORAVCSIK J., *On correcting the Poets*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 4 (1986), pp. 35-47.
- OLSON E., *The theory of comedy*, Bloomington, Indiana University Press 1968.
- OLSON E., *Tragedy and theory of drama*, Detroit, Wayne State University Press 1961.
- PICKARD-CAMBRIDGE A. W., *Dithyramb, tragedy and comedy*, Oxford 1927.
- PICKARD-CAMBRIDGE A. W., *The dramatic festivals of Athens*, Oxford 1953.

- PICKARD-CAMBRIDGE A. W., *The theatre of Dionysus in Athens*, Oxford 1946.
- POHLENZ M., *Die Anfänge der griechischen Poetik*, «Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen», Philologisch-historische Klasse 1920, pp. 142-178; rist. in *Kleine Schriften*, hrs. von H. Dorrie, Hildesheim 1965, pp. 436-472.
- RAPHAEL D. D., *The paradox of tragedy*, Bloomington 1960.
- RICOEUR P., *Mimesis and representation*, «Annals of Scholarship» 2 (1981), pp. 15-32.
- RORTY A. O., *Variety of rationality, variety of emotion*, «Social Science Information» 24 (1985), pp. 343-353.
- RUSSEL D. A., *Ethos in oratory and rhetoric*, in AA.VV., *Characterization and individuality in Greek literature*, cit., pp. 197-212.
- SAÏD S., *La faute tragique*, Paris 1978.
- SCHOFIELD M., *Aristotelian mistakes*, «Proceedings of the Cambridge Philological Society» 199 (1973), pp. 66-70.
- SOLMSEN F., *Drei Rekonstruktionen zur antiken Rhetorik und Poetik*, «Hermes» 67 (1932), pp. 151-154; rist. in AA.VV., *Rhetorika. Schriften zur aristotelischen und hellenistischen Rhetorik*, hrs. von Rudolf Stark, Hildesheim, Olms 1968, pp. 202-205.
- STANFORD W. B., *Greek tragedy and the emotions*, London and Boston 1983.
- STEVENS E. B., *Envy and pity in Greek philosophy*, «American Journal of Philology» 69 (1948), pp. 171-189.
- STEVENS E. B., *Some attic commonplaces of pity*, «American Journal of Philology» 65 (1944), pp. 1-25.
- TAPLIN O., *Greek tragedy in action*, Berkeley and Los Angeles 1978.
- VON FRITZ K., *Tragische Schuld und poetische Gerechtigkeit in der griechischen Tragödie*, «Studium Generale» 8 (1955), pp. 194-237.
- WALTON K., *Mimesis as make-believe*, Cambridge 1990.
- WHITE H., *New studies on Greek poetry*, Amsterdam, Gieben 1989.
- WINNINGTON R. P., *Tragedy and Greek archaic thought*, in *Classical drama and its influence*, London 1965, pp. 31-50.
- XANTHAKIS-KARAMANOS G., *Studies in fourth-century tragedy*, Athens 1980.
- ZAK W. F., *The polis and the divine order: the Oresteia, Sophocles and the defence of democracy*, Lewisburg, Bucknell University Press 1995.
- ZIMMERMAN B., *Die griechische Tragödie: eine Einführung*, München, Artemis Verlag 1986.

La presente edizione

La presente edizione della *Poetica* si articola in un saggio introduttivo fornito di bibliografia, nella traduzione corredata di note a piè di pagina e seguita da quattro appendici, nei riassunti critici e in apparato di indici analitici.

La traduzione è stata fundamentalmente condotta sul testo stabilito da R. Kassel (*Aristotelis de arte poetica liber*, Oxford, Oxford Clarendon Press 1965), ma si sono costantemente avute presenti anche le edizioni critiche di A. Rostagni (*Aristotele, La Poetica*, Introduzione, testo e commento, 2^a ed., Torino 1945), di W. D. Ross (*Aristotelis poetica*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit, Oxford, Oxford University Press 1957), di C. Gallavotti (*Aristotele, Dell'arte poetica*, Fondazione Lorenzo Valla, Milano, Mondadori 1974) e di R. Dupont-Roc e J. Lallot (*Aristote, La Poétique*, texte avec une traduction et des notes de lecture, préfaction de Tvetan Todorov, Paris, Seuil 1980). In effetti, non sempre le lezioni adottate sono quelle della seconda edizione oxoniense. Là dove ho optato per altre proposte, l'ho segnalato in nota e ne ho dato giustificazione (così come nei luoghi più discussi ho giustificato, se adottata, anche la scelta per il testo di Kassel).

I criteri che hanno guidato la versione italiana della *Poetica*, nonché la redazione della bibliografia, delle note a piè di pagina, dei «Sommari» e degli indici analitici sono i medesimi seguiti per l'edizione della *Retorica* e a essi pertanto si rimanda.

Nelle Appendici sono state raccolte e tradotte alcune testimonianze dello stesso Aristotele e di altri autori antichi sulla *Poetica*, le testimonianze sul «Liber de poetis» e un testo di scuola peripatetica tarda sulla tragedia e la commedia.

POETICA

〈La poesia come imitazione〉

Parliamo della poetica in se stessa e delle sue specie: di 1447a
quale capacità abbia ciascuna, e come si debbano comporre i
racconti se la poesia deve avere un buon risultato, inoltre da 10
quante e quali parti è costituita, e similmente anche di tutte le
altre 〈questioni〉 che concernono la medesima ricerca, incom-
inciando, secondo natura, da quelle prime.

Ebbene, l'epopea e la poesia della tragedia e, inoltre, la
commedia e l'〈arte〉 di comporre ditirambi e la massima parte
di quella auletica e citaristica¹, tutte, considerate come un 15
insieme, si trovano a essere imitazioni. Però differiscono tra
loro per tre 〈fattori〉: in effetti, o perché imitano in cose diver-
se, o perché 〈imitano〉 cose diverse, o perché 〈imitano〉 in un
modo diverso e non identico. Ché, nella maniera in cui taluni
imitano molte cose rappresentandole sia con colori che con
figure² (gli uni per arte, gli altri per esperienza), altri invece 20

1. Ossia, secondo un'interpretazione più tradizionale, proposta tra gli altri da Rostagni, Gudemann e Lucas, la musica strumentale, a fiato e a percussione, per la parte che riguarda il mero suono dello strumento: dell'aulo (in realtà più simile all'oboe o al clarinetto che al flauto) e della *κithára*, uno «strumento a percussione (mediante il plettro) con corde impostate verticalmente sulla cassa armonica», in qualche modo vicino, ancorché non identico, alla cetra o lira, usata per le armonie più nobili (per questa determinazione della *κithára* cfr. Gallavotti, p. 123, commento alla riga 9 della sua edizione); oppure, secondo l'interpretazione di quest'ultimo, basata sulla distinzione dei tre tipi di composizioni musicali (*μέλη*) esposta in *Pol.*, VIII, 7, le musiche pragmatiche (*πρακτικά*) o figurative eseguite con l'aulo, la *κithára* e strumenti affini, quali la zampogna o zupfelo (riga 26) e le batterie (*Pol.*, VIII, 6), in quanto esse raffigurano *πράγματα*.

2. Il riferimento non è soltanto alla pittura, ma anche alla scultura, giacché, notoriamente, gli scultori greci usavano colorare le statue.

per mezzo della voce³, così è anche per le arti summenzionate⁴: tutte quante compiono l'imitazione nel ritmo, nella parola e nell'armonia, e con questi ⟨mezzi⟩ o presi separatamente, o mescolati: per esempio, facendo uso soltanto dell'armonia e
 25 del ritmo, l'auletica e la citaristica e alcune altre ⟨arti⟩, se, quanto alla capacità, si trovino a essere siffatte, come quella dei suonatori di zampogna; del ritmo stesso senza armonia l'⟨arte⟩ dei danzatori (ché, anche costoro, mediante i ritmi espressi in figure imitano sia caratteri, sia sentimenti, sia
 1447b e quella che si vale dei metri, e di questi sia mescolandoli l'un con l'altro, sia usando un qualche genere unico di metri, fino a ora si trovano a essere senza nome. In effetti, non avremmo
 10 nessun ⟨termine⟩ comune per denominare i mimi di Sofrone e di Senarco⁶ e i discorsi socratici⁷, né se si effettuasse l'imitazione con trimetri o con versi elegiaci o con alcuni altri di questo tipo. Tranne che gli uomini, unendo, in realtà, il comporre poesia al metro, li chiamano «poeti elegiaci» e «poeti
 15 epici», attribuendo ⟨loro⟩ la denominazione di «poeti» non come ⟨se occorresse accordarla⟩ secondo l'imitazione, bensì, in maniera comune, secondo il metro. Ché, sono soliti chiamarli così anche se con i metri producessero qualcosa di me-

3. Il riferimento è, con ogni probabilità, alla musica tutta intera e «voce», che generalmente è il suono emesso dalla bocca degli animali, vale qui come «suono» (così Pesce, p. 146, nota n. 18).

4. La convincente spiegazione di Gallavotti (p. 125), che richiama 1456a 28, 1461a 1 e *Pol.*, 1339b 8 a esemplificazione del non infrequente impiego da parte di Aristotele «del semplice dativo per significare relazioni di questo genere», mi induce a preferire *καί* del *Parisinus* 1741 e del codice greco su cui è stata effettuata la traduzione di Guglielmo di Moerbeke, a *καὶ* = *καὶ ἐν* del *Parisinus* 2038, lezione che risente del gusto umanistico di Giorgio Cretese, lo scrittore del codice, che così ha corretto.

5. Qui come in 1448a 11, dove Aristotele usa soltanto il sostantivo «discorsi» (λόγοι) senza neppure più l'aggettivo, il riferimento è alla prosa.

6. Sofrone e Senario, entrambi siracusani, vissuti nel V sec. a. C. e legati da relazione di padre e figlio, furono autori di mimi, ossia di dialoghi in prosa che schizzano episodi di vita quotidiana. Da Diogene Laerzio III, 18 sappiamo che Platone fu assiduo lettore e ammiratore di Sofrone, dei cui mimi si sarebbe altresì valso come di un modello per i suoi dialoghi socratici. Di essi non ci restano che pochi frammenti.

7. Vale a dire, opere in cui Socrate discute con interlocutori, quali sono i dialoghi socratici di Platone, di Senofonte, di Eschine e di Alessameno (ricordato da Aristotele anche nel fr. 72 del dialogo *Intorno ai poeti*).

dico o di fisico. Ma nulla vi è di comune a Omero e a Empedocle tranne che il metro, perciò è giusto chiamare il primo «poeta», il secondo «fisiologo» piuttosto che «poeta». Similmente bisogna usare la denominazione di «poeta» anche se, mescolando tutti quanti i metri, si effettui l'imitazione al modo in cui Cheremone⁸ compose il *Centauro*, come una rapsodia mescolata da tutti quanti i metri. 20

In merito a questi (argomenti) si sia, dunque, definito in questo modo. Ma vi sono alcune (arti) che fanno uso di tutti (i mezzi) suddetti, intendo dire, per esempio, del ritmo e della melodia e del metro, come, da un lato, la poesia dei compositori ditirambici e quella dei nomi, dall'altro la tragedia e la commedia; differiscono però per il fatto che quelle li usano tutti contemporaneamente, mentre queste a seconda della parte. 25

Affermo, dunque, che queste sono le differenze delle arti, quanto alle cose nelle quali (esse) effettuano l'imitazione.

2

(L'oggetto dell'imitazione)

Poiché coloro che imitano, imitano persone che compiono azioni e queste persone sono necessariamente o elevate o di bassa levatura (infatti, a questi soli tipi seguono quasi sempre i caratteri, giacché, quanto ai caratteri, tutti differiscono per il vizio e per la virtù), (imiteranno) persone o migliori rispetto a noi, o peggiori, o della nostra stessa qualità, come i pittori. 5 1448a

Infatti, Polignoto raffigura persone migliori, Pausone persone peggiori, Dionisio persone di pari qualità⁹. Ed è chiaro che

8. Poeta drammatico della prima metà del IV sec. a. C., citato da Aristotele anche in 1460a 2 e in *Rh.*, 1413b 8.

9. Polignoto di Taso visse e rifulse nel V sec. Dipinse, tra l'altro, scene della battaglia di Maratona nel Portico di Pericle, in Atene e la distruzione di Troia, a Delfi (cfr. 1450a 27). Ben poco si conosce invece degli altri due pittori, in particolare di Pausone, forse identificabile con l'omonimo personaggio messo alla berlina da Aristofane in *Acar.*, 854, in *Thesm.*, 948 e in *Plut.*, 602. Comunque, che egli abbia raffigurato soggetti spregevoli, mentre Polignoto dipinse soggetti di alta levatura etica, si ricava anche da *Pol.*, 1340a 36, dove Aristotele scrive che «i giovani non devono guardare le opere di Pausone, bensì quelle di Polignoto o di qualche altro pittore o scultore che raffigura caratteri (ἠθικός)». Quanto a Dionisio, è stato ipotiz-

anche ciascuna delle imitazioni che si son dette¹⁰ avrà queste differenze, e sarà diversa per il fatto di imitare cose diverse in questo modo. E infatti nella danza e nell'auletica e nella citaristica è possibile che si producano queste dissomiglianze, e anche per ciò che riguarda i discorsi e la nuda versificazione: per esempio, Omero (imita) persone migliori, Cleofonte¹¹ persone di pari qualità, Egemone di Taso¹², colui che per primo compose le parodie, e Nicocare¹³, che (compose) la *Dei- liade*¹⁴, persone peggiori. Similmente è anche per quanto ri-
 15 guarda i ditirambi e per quanto riguarda i nomi, giacché si può imitare come Timoteo e Filosseno (composero) i *Ciclo- pi*¹⁵. E nella medesima differenza si è collocata anche la tra-

zato che possa trattarsi dello stesso pittore menzionato anche da Pausania e vissuto tra la prima e la seconda metà del V sec. (Lanza), oppure del poeta che Eliano (*Varia Historia*, 4, 3) dispregia e che Plinio (*N. H.*, 35, 113) definisce «anthropographos» per aver dipinto solamente uomini (Albeggiani, Paduano).

10. Nel precedente capitolo.

11. Si tratta con ogni probabilità del poeta tragico, citato da Aristotele pure in 1458a 20 e in *Rh.*, 1408a 10 in termini negativi e del quale parla anche Suida (Kirchner, *Pros. Att.*, 8639). L'ipotesi di Albeggiani (p. 66, nota 11) secondo cui da questo luogo si ricaverebbe che Cleofonte fu un poeta epico, non mi sembra condivisibile: il fatto che sia citato dopo Omero in un contesto dov'è a tema il carattere dei personaggi e non il genere poetico, nulla depone a favore della congettura.

12. Vissuto nella seconda metà del V sec. e autore di composizioni parodistiche.

13. Assai probabilmente, commediografo contemporaneo di Aristofane (cfr. Kock, *C. A. F.*, I, p. 770).

14. Da δειλός, codardo. Si trattava probabilmente della caricatura di Δηλίας, *Il poema di Delo*, o «dell'eroica 'Ιλιάς» (Gallavotti).

15. Il testo è parecchio incerto. Da un lato non sembra possano esserci dubbi su ὡσπερ, saldamente comprovabile sulla base della *recensio* e stabilito da tutti gli editori, né su Κύκλωπας, essendo chiaramente inaccettabile κυκλωπᾶς del codice A e, francamente, poco plausibile Κύκλωπα proposto da Petrushevski, poiché il riferimento è agli scritti di Timoteo e Filosseno, di modo che il plurale è da preferirsi al singolare (così anche Gallavotti, che però traduce «il *Ciclope*» e nel *Commento*, p. 128, nota 16 rileva che «piuttosto che Ciclopi, al plurale, si deve intendere Polifemo, e cioè il noto titolo Κύκλωψ di una lirica di Filosseno, e un altro Κύκλωψ da attribuire al più antico e famoso Timoteo». Ma poiché queste composizioni non sono qui citate con l'accusativo preceduto dall'articolo [τὸν Κύκλωπα], come ci si attenderebbe se Aristotele intendesse menzionare il titolo di un'opera e come del resto egli usa fare (cfr. per esempio, *Poet.*, 1462b 2), bensì con l'accusativo senza articolo, è chiaro che l'indubbio riferimento al titolo non vuol essere una precisa menzione di esso, ma un riferimento che richiami assieme le due composizioni. Con «i *Ciclopi*» rendono, del resto, quasi tutti i traduttori). Grossi problemi fa nascere invece la presenza dell'incomprensibile γὰρ in A. Chi, come Gallavotti (che stabilisce il testo anche sulla base del codice B), non vi riconosce una lacuna né una corruttela, ma legge ὡσπερ Κύκλωπας Τιμόθεος καὶ Φιλόξενος, μῆσαιτο ἂν τις, elimina ogni connessione tra la principale (μῆσαιτο ἂν τις) e il periodo precedente, mancando, in particolare, di esprimerne una di tipo causale che invece è richiesta dal senso. E lo attesta il modo

gedia nella sua distanza rispetto alla commedia, giacché la seconda vuole imitare persone peggiori di quelle attuali, mentre la prima persone migliori.

3

⟨Il modo dell'imitazione⟩

Ma inoltre, terza differenza di queste ⟨arti⟩ è il modo in cui si può imitare ciascuna di queste cose. E infatti nelle medesime cose è possibile imitare le medesime cose, talvolta facendone un racconto: o diventando alcunché di diverso, come fa Omero, o come se stessi e senza mutare; oppure, ⟨ponendo⟩ tutti coloro che imitano come persone che agiscono e operano¹⁶. 20

Ebbene, l'imitazione ha luogo in queste tre differenze, come abbiamo detto all'inizio: le cose in cui ⟨si imita⟩, quelle che ⟨si imitano⟩ e come ⟨si imita⟩. Di conseguenza, Sofocle in 25

stesso in cui lo studioso traduce: «si possono *infatti* raffigurare i personaggi diversamente, ecc.». Nel medesimo inconveniente si incorre anche se, accettando la proposta del Castelvetro, si integra γᾶς in Ἀγᾶς, supponendo che Aristotele, oltre i due esempi di ditirambi, corrispondenti al *Ciclope* di Timoteo di Mileto (cfr. fr. 2-3 Diehl) e di Filosseno di Citera (cfr. la parodia che ne fece Aristofane in *Pluto*, 290 sgg.), abbia inteso presentarne anche uno relativo al nomo, e Arga fu per l'appunto autore di questo genere di composizioni (cfr. Knock, II, pp. 141, 152, 304. Così Albeggiani, p. 66, nota 15. Su questa base, anzi, Manara Valgimigli, p. 196 e nota 6 ha supposto la caduta anche di un secondo autore di nomi nonché del titolo delle sue composizioni e di quelle di Arga, dal momento che la corrispondenza ai ditirambi di Timoteo e Filosseno quali imitazioni, rispettivamente, di personaggi migliori e peggiori, richiederebbe che, oltre ad Arga e alle sue produzioni notoriamente volgari, fossero citati i nomi di un poeta che imiti personaggi di alto livello); oppure se, accettando la proposta di Holland, si ritiene che γᾶς sia il frammento del nome Οἰνωπᾶς od Οἰνονᾶς. Su questa base ritengo che la correzione di γᾶς in γάρ, secondo la proposta di Vahlen, sistemi il testo nel modo migliore sia sotto il profilo della congruenza espressiva che del contenuto.

16. Il carattere piuttosto ostico dell'espressione induce a credere, con Kassel, che il luogo sia corrotto. Forse il modo più semplice per sanarlo è supporre la caduta di τιθέντα o di ποιούντα avanti a τοὺς μιμουμένους. Il peso della tradizione manoscritta e la piena intelligibilità della lezione suggeriscono di mantenere πάντας dei codici e di non accogliere la pur acuta congettura di Causaubon (seguita, a quanto mi risulta, soltanto da Manara Valgimigli), che corregge in πάντα («ponendo coloro che imitano come persone che compiono ogni ⟨azione⟩ e che operano»).

La distinzione della forma letteraria che ne risulta, la quale può essere o narrativa o drammatica, e la prima può strutturarsi in modo o da far parlare i personaggi in prima persona, come se il poeta si immedesimasse in loro, o da narrare egli in terza persona, come restando se stesso, richiama differenze già poste da Platone in *Resp.*, 392d-394d.

un certo senso è un imitatore identico a Omero, giacché entrambi imitano persone elevate, ma in un certo altro è identico ad Aristofane, giacché entrambi imitano persone che agiscono e fanno.

Da qui taluni anche sostengono che quelle (composizioni) sono chiamate «drammi»: perché imitano persone che fanno.
 30 Per questo i Dori rivendicano sia la tragedia che la commedia (la commedia, tanto i Megaresi di qui¹⁷, come se fosse sorta al tempo della democrazia vigente presso di loro¹⁸, che quelli provenienti dalla Sicilia, giacché colà vi era il poeta Epicarmo, che è molto anteriore a Chionide e a Magnete¹⁹; e la
 35 tragedia alcuni Peloponnesiaci²⁰), adducendo i nomi come segno²¹. Sostengono, infatti, di chiamare κόμας i borghi periferici, mentre gli Ateniesi li chiamano δήμους, nella supposizione che venissero detti «commedianti» non dal fare baldoria

17. Ossia di quella Megara (da distinguersi da Megara Iblea, locata in Sicilia) che è vicina ad Atene e che dà nome alla regione circostante: la Megaride, per l'appunto. Donde si è ipotizzato da parte di taluni studiosi che Aristotele abbia scritto questo primo libro della *Poetica* in uno dei suoi due soggiorni ateniesi. Più probabilmente nel secondo.

18. Vale a dire all'inizio del VI sec. a. C., dopo la tirannide di Teagene. La difficoltà (già opportunamente rilevata, tra gli altri, da Pesce, pp. 148-149) di trovare uno specifico rapporto causale tra l'origine della commedia e la democrazia (così, per esempio, Lanza: «per l'affermarsi da loro della democrazia») mi induce a propendere per il significato cronologico dell'espressione.

19. Con la stragrande maggioranza degli editori e dei commentatori mantengo la lezione ἐκείθεν ... Μάγνητος («giacché ... Magnete») dei codici, che invece Else e Lanza espungono come glossa inesatta: il primo interamente, il secondo soltanto nella parte πολλῶ ... Μάγνητος («che ... Magnete»), sul presupposto che, da un lato, la menzione di Epicarmo costituisce la motivazione con cui i Megaresi di Sicilia rivendicano la paternità della commedia e, come tale, non può ritenersi spuria; dall'altro, che l'antiorità di Epicarmo, «la cui acme si colloca al tempo della tirannide di Ierone (478-466 ca.)» rispetto a Chionide, «tradizionalmente legato al primo concorso comico», svoltosi nel 486, e a Magnete, «vincitore delle Dionisie del 472», rappresenta un «errore cronologico». Sennonché, il semplice volgersi nel giro di un decennio dei fatti richiamati non basta per affermare la «contemporaneità» dei tre commediografi, come sostiene lo studioso, e, soprattutto, la contemporaneità della commedia dorica, fondata da Epicarmo, rispetto agli inizi di quella attica, dovuti a Chionide e Magnete; tanto più se si considera che Epicarmo, nato verso il 540 a. C. a Cos o più probabilmente a Siracusa, da famiglia originaria di Cos, morì vecchissimo, all'età di novant'anni. Quanto a Chionide e Magnete, gli storiografi li ritengono vissuti verso la metà del V sec. (su questa cronologia cfr. G. SETTI, *Storia della letteratura greca*, Firenze, Sansoni 1963, pp. 169-170 e 175).

20. Si può ragionevolmente ipotizzare che si tratti degli abitanti di Sicione, dove Erodoto, V, 67 testimonia che fin dall'inizio del VI sec. avevano luogo «cori tragici» in onore dell'eroe Adrasto (cfr. Pesce, p. 148).

21. Sul segno cfr. *Rh.*, 1357b 1 sgg.

(κωμάζειν), ma dall'andare girando da κόμη a κόμη, non ricevendo stima dalla città; e (invocano) anche il fatto che essi nominano δοῶν il fare, mentre gli Ateniesi lo nominano πράττειν. 1448b

Dunque per ciò che riguarda le differenze dell'imitazione: quante e quali sono, restino dette queste cose.

4

〈Le cause della poesia〉

In senso generale, due cause paiono aver dato origine alla poesia, ed esse sono naturali. In effetti, l'imitare è connaturato agli uomini fin da bambini, e per questo (essi) differiscono dagli altri animali, dal momento²² che (l'uomo) è un (animale) massimamente incline a imitare e si procura i primi insegnamenti per mezzo dell'imitazione; per altro verso, il fatto che tutti provano piacere per gli oggetti raffigurati²³. Ne è segno ciò che succede nel caso delle opere. Infatti, proviamo piacere vedendo le immagini, eseguite il più esattamente possibile, di quelle cose che in se stesse guardiamo con senso di dolore: per esempio, le forme delle fiere più spregevoli e dei 5 10

22. Ritengo che la causale ὅτι ... πρώτως non abbia valore epesegetico del precedente τοῦτω («e per questo (essi) differiscono dagli animali, per il fatto cioè che (l'uomo) è un animale massimamente incline a imitare e si procura ecc.»), ma esibisca le ragioni per le quali l'imitare è connaturato agli uomini; istanza che definisce la prima causa dell'origine della poesia e rappresenta perciò il nucleo del pensiero di questa sezione (righe 4-8), dove è a tema proprio quest'argomento. Rispetto a tale istanza, quella per cui la connaturata tendenza a imitare distingue l'uomo dagli altri animali è secondaria e, comunque, non risiede certamente in essa l'individuazione della causa ricercata. L'argomentazione si sviluppa pertanto nel modo seguente: poiché l'uomo è animale massimamente incline a imitare e si procura i primi insegnamenti per mezzo dell'imitazione, si può ben dire che in lui la tendenza a imitare è connaturata. Al contrario, se ὅτι ... πρώτως esplicasse perché la naturale tendenza a imitare distingue l'uomo dagli altri animali, la tesi di fondo del discorso risulterebbe solamente enunciata ma non argomentata. E con ciò l'analisi dello Stagirita perderebbe di scientificità, essendo proprio del discorso scientifico portare le ragioni della tesi che afferma. Non soltanto, ma si dovrebbe riscontrare una discrepanza rispetto al modo in cui, in linea con questa esigenza, subito dopo Aristotele presenta la seconda causa, «il fatto» cioè «che tutti provano piacere per le imitazioni». A dimostrazione della quale egli adduce il piacere prodotto dalle immagini di cose che nella realtà risultano invece dolorose.

23. Il termine greco è μῖμημα, che compare soltanto due volte in tutto il trattato, qui e alla riga 18. Ho tradotto con «oggetto raffigurato» perché, se μῖμησις è produzione di immagini, μῖμημα designa l'oggetto di tale produzione: per l'appunto, l'oggetto raffigurato.

cadaveri²⁴. Causa di ciò è che apprendere è la cosa più piacevole non soltanto per i filosofi, ma, parimenti, anche per gli
 15 altri (uomini); però ne partecipano poco. Per questo motivo, infatti, provano piacere vedendo le immagini, perché nel guardarle capita che imparino e argomentino che cos'è ciascuna cosa: per esempio, che costui è quella persona. Ché, se capiti di non averla vista precedentemente, non produrrà il piacere in quanto oggetto raffigurato, ma in virtù della (sua) esecuzione, o del colore, o di un'altra causa di questo genere.

20 Ebbene²⁵, poiché l'imitare e l'armonia e il ritmo per noi sono conformi a natura (infatti è chiaro che i metri sono parti dei ritmi), da principio coloro che ne erano naturalmente inclini al massimo grado, progredendo a poco a poco, fecero nascere la poesia a partire dalle loro improvvisazioni. E la
 25 poesia si spezzettò a seconda dei caratteri propri. Infatti, i più seri imitarono le azioni nobili e quelle degli uomini di questo genere, mentre i più volgari quelle delle persone di bassa levatura, componendo innanzitutto invettive, come gli altri (composero) inni ed encomi.

Ora, di nessuno di coloro che vennero prima di Omero abbiamo da nominare un poema siffatto, mentre è logico che ve ne siano molti; invece, è possibile nominarne incominciando da Omero: per esempio, il suo *Margite*²⁶ e quelli di questo
 30 genere. E in essi giunse anche il metro giambico, secondo quanto si confaceva. Perciò anche oggi è chiamato «giambico», poiché in questo metro «si scagliavano *giambi*» vicendevolmente. E, tra gli Antichi, gli uni divennero poeti di metri eroici, altri di giambi. E ancora, come rispetto agli (argo-

24. Lo stesso concetto è espresso anche in *Rh.*, 1371b 4-10; *De part. anim.*, 645a 7-15.

25. Col Vahlen leggo δῆ, in luogo del δέ dei manoscritti.

26. Per Aristotele l'autore del *Margite*, un poemetto di carattere burlesco in cui si narravano le gesta di uno sciocco smanioso di grandi imprese puntualmente mal eseguite (μάργος) e del quale non ci sono pervenuti che pochi frammenti, era dunque Omero. Lo conferma anche *Eth. nic.*, 1141a 14: «come Omero sostiene nel *Margite*». Questa attribuzione è stata però smentita dalla critica contemporanea, che ha collocato anche la datazione dell'opera in età successiva a Omero, all'inizio del VI sec. (cfr. F. Bossi, *Studi sul Margite*, Ferrara 1986). Dal papiro di Ossirinco n. 2309 (che comunque è oggetto di discussione per quanto riguarda la possibilità di riferirsi al *Margite*) si ha testimonianza della sua composizione in metri differenti.

menti) di alta levatura Omero fu poeta al massimo grado (infatti, fu unico a produrre non soltanto bene, ma anche imitazioni drammatiche²⁷), così mostrò per primo anche lo schema della commedia, producendo in forma drammatica non un'invettiva, bensì il ridicolo. Infatti, il *Margite* ha un'analogia: come l'*Iliade* e l'*Odissea* si rapportano alle tragedie, così anche questo si rapporta alle commedie. Ma, una volta apparse la tragedia e la commedia, quelli che muovevano all'uno o all'altro tipo di poesia, a seconda della propria natura, divennero, gli uni compositori di commedie anziché di giambi, gli altri di tragedie anziché di versi epici, per il fatto che queste forme erano di maggior rilievo e più in onore delle precedenti.

Ora, l'indagare se la tragedia per le sue specie²⁸ versi già in una situazione di sufficienza o no, giudicando²⁹ la cosa sia in se stessa, sia in rapporto alle rappresentazioni teatrali, è un altro discorso. Sorta dunque, sia essa che la commedia, da un inizio improvvisato (la prima da coloro che guidavano il ditirambo, la seconda da coloro che guidavano le falloforie, che ancor oggi persistono, essendo in uso in molte città), si accrebbe a poco a poco, poiché (i tragediografi) portavano avanti quanto di essa diveniva chiaro. E, dopo aver subito

27. Mantengo la lezione $\mu\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ dei manoscritti, la quale conferisce alla frase piena congruità grammaticale e di senso. La congettura di Gallavotti, che corregge in $\mu\acute{o}\nu\omicron\nu$ («in maniera unica, produsse non soltanto ecc.»), benché paleograficamente plausibile, non sembra tuttavia necessaria.

Quanto alla «drammaticità» ($\delta\rho\alpha\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{\alpha}\varsigma$) delle opere omeriche, il rilievo, che è inteso a esplicitare l'oggetto della mimesi poetica («gli (argomenti) di alta levatura»), si riferisce al fatto di aver Omero imitato persone che agiscono (cfr. 1448a 22-28), come per l'appunto deve fare la poesia in quanto tale (cfr. 1448a 1), non al modo, vale a dire alla forma letteraria in cui esse sono state imitate: al fatto cioè che Omero non ha soltanto narrato in terza persona, ma ha anche rappresentato personaggi che parlano in prima persona (cfr. 1448a 21-22; 1460a 5-11). Così è pure in 1459a 19 (cfr. anche la nota n. 214).

28. Ossia per le partizioni risultanti dalle differenze relative al mezzo, all'oggetto e al modo dell'imitazione, le quali convergeranno poi nella definizione della tragedia. «Perciò il discorso vale quanto chiedersi se effettivamente la tragedia abbia raggiunto la pienezza della sua essenza» (Pesce, p. 150, nota 66).

29. Tanto la lezione $\kappa\acute{\rho}\iota\nu\epsilon\tau\alpha\iota\ \eta\ \nu\alpha\iota$ di A, quanto la lezione $\kappa\acute{\rho}\iota\nu\epsilon\tau\alpha\iota\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota$ di B non conferiscono alla frase un senso plausibile. Appare perciò opportuna la proposta del Forchhammer, accolta da tutti gli editori, di correggere in $\kappa\acute{\rho}\iota\nu\alpha\iota$. Tuttavia, la durezza formale dell'uso di un infinito per esprimere un senso ipotetico (se si giudica la cosa ecc., a giudicare la cosa ecc.) può anche far supporre che la correzione vada effettuata congetturando $\kappa\acute{\rho}\iota\nu\omicron\nu\tau\alpha$.

15 molti mutamenti, la tragedia si assestò, poiché fu in possesso della sua natura propria.

Ed Eschilo per primo portò il numero degli attori da uno a due, e diminuì le parti del coro, e dispose che il discorso operasse come primo elemento. Sofocle portò gli attori a tre e introdusse la pittura della scena.

20 Inoltre vi è la grandezza: da piccoli racconti e da un'elocuzione scherzosa, in virtù del mutamento che si produsse dal genere satiresco, a data avanzata le fu conferita maestosità e il metro da tetrametro divenne giambico. Ché, in un primo momento si fece uso del tetrametro, per il fatto che la poesia era satiresca e più danzata, ma, sorta l'elocuzione, la natura stessa (della tragedia) trovò il metro appropriato. Infatti, 25 fra i metri il giambo è al massimo grado atto al discorso. Ecco un segno: in effetti, nella conversazione l'un con l'altro pronunciamo moltissimi giambi, ma raramente (pronunciamo) esametri, e uscendo dall'intonazione della conversazione.

Inoltre, il numero degli episodi. E quanto agli altri (elementi), come si dice che ciascun genere di essi venne abbellito, per noi siano cose già esposte. Ché, percorrerli uno per uno sarebbe senz'altro un lavoro immane.

5

⟨Genesi della commedia e confronto tra la tragedia e l'epica⟩

La commedia, come abbiamo detto³⁰, è mimesi di persone alquanto volgari, tuttavia non in corrispondenza a ciascun vizio, ma il ridicolo è parte del brutto. Ché, il ridicolo è un 35 certo errore e una bruttura, (ma) indolore e non atta a corrompere: per esempio, la maschera comica è immediatamente qualcosa di brutto e di deforme, (ma) senza dolore.

Ebbene, i passaggi della tragedia e coloro per i quali si produssero non sono nascosti, invece da principio rimase nascosta la commedia, per il fatto di non essere stimata. Ché, in 1449b un tempo tardo l'arconte concesse un coro di commedianti,

30. Cfr. 1448a 17.

mentre prima erano volontari³¹ e i cosiddetti poeti della com-
media vengono ricordati quando essa possedeva già alcune
figure. Ma chi introdusse le maschere, o i prologhi, o i numeri
di attori, e quante cose sono di tal fatta, si è ignorato. Il creare
i racconti (come) Epicarmo e Formide³², all'inizio giunse dal-
la Sicilia³³, mentre, tra gli Ateniesi, Cratete³⁴, avendo abban-
donato per primo la forma giambica, incominciò a produrre
discorsi e racconti in forma universale.

Ebbene, l'epopea seguì la tragedia fino a essere imitazione
di persone elevate, (fatta) con un discorso accompagnato al
metro; ma (esse) differiscono per questi aspetti, per il fatto
cioè di avere il metro semplice e di essere una narrazione³⁵.
Inoltre, per la lunghezza: la prima, infatti, cerca il più possi-
bile di essere al di sotto di un solo giro di sole o di allontanar-
sene di poco, mentre l'epopea è indefinita per il tempo e dif-
ferisce per questo, anche se all'inizio producevano quest'ef-
fetto similmente nelle tragedie che nei carmi epici.

Quanto alle parti, alcune sono identiche, altre invece sono
proprie della tragedia³⁶. Per questo chi ha conoscenza in me-
rito a una tragedia di alta levatura e a una volgare, ha cono-
scenza anche in merito ai versi epici. Infatti, gli (elementi)
che possiede l'epica appartengono alla tragedia, mentre quel-
li che appartengono a quest'ultima non si trovano tutti nel-
l'epica.

31. Ossia semplici privati che a loro spese organizzavano spettacoli non investiti di alcuna ufficialità dall'arconte eponimo, dal quale dipendeva l'organizzazione e il finanziamento delle gare teatrali, e privi di una coregia (cfr. Eust., *In Il.*, 10, 230).

32. Accolgo l'aggiunta di ὥς congetturata da Gallavotti. Con essa, infatti, si dà plausibilità grammaticale alla presenza dei nomi di Ἐπίχαρμος e Φόρμυς che, attestati da A, B e Y, altrimenti dovrebbero essere espunti, secondo la proposta di Susemihl, accolta da Kassel.

Su Epicarmo, già citato nel precedente capitolo, cfr. la nota n. 19. Di Formide non abbiano alcuna notizia.

33. Cfr. 1448a 31.

34. Comico ateniese vissuto nel V sec. Di lui non ci resta che qualche frammento.

35. Prerogative che sono proprie dell'epopea e rispetto alle quali la tragedia si differenzia per essere composta in metri diversi e in forma drammatica. Il «metro semplice» è l'esametro, che in 1459b 31-32; 34; 1460a 3 Aristotele denota anche come «metro eroico», per significare che è proprio dell'epica. Qui invece, dal momento che il confronto è con la «varietà» dei metri della tragedia, lo caratterizza in rapporto alla sua «semplicità».

36. Ossia la vista, o spettacolo, e la musica.

⟨La tragedia e le sue parti⟩

20 Dell'⟨arte⟩ mimetica in esametri e della commedia diremo in seguito. Ma parliamo della tragedia, assumendo da quello che abbiamo esposto la definizione che risulta della sua es-

25 Ebbene, tragedia è mimesi di un'azione elevata e compiuta in se stessa, dotata di grandezza, con un linguaggio che dà piacere con ciascuna specie ⟨di abbellimenti⟩ separatamente nelle parti, di persone che agiscono e non con una narrazione, la quale, tramite pietà e terrore, porta a compimento la purificazione delle passioni proprie di questo genere ⟨di azioni⟩. Dico «linguaggio che dà piacere» quello dotato di ritmo e
30 armonia, «separatamente per le specie» il dar compimento ad alcune ⟨parti⟩ con i metri soltanto e ad altre, a loro volta, con il canto.

E poiché producono l'imitazione persone che agiscono, innanzitutto vi sarà, necessariamente, una qualche parte della tragedia che sia abbellimento della vista; indi, produzione di canti ed elocuzione, giacché in queste cose producono l'imi-
35 tazione. Chiamo «elocuzione» la stessa composizione dei metri, «produzione di canti» ciò che possiede una potenza tutta manifesta.

E poiché è imitazione di un'azione, ed è compiuta da talune persone che agiscono, le quali è necessario che siano di una certa qualità a seconda del carattere e del pensiero (ché,
1450a mediante questi diciamo che anche le azioni sono di una certa qualità, e a seconda di queste tutti hanno sia successo che insuccesso³⁷), l'imitazione dell'azione è il racconto, giacché
5 affermo che questo è la stessa composizione dei fatti, che i caratteri sono ciò a seconda di cui diciamo che coloro che agiscono sono di una certa qualità, e che vi è pensiero in tutti

37. Con la maggior parte dei traduttori e degli interpreti accolgo l'espunzione di πέφυκε αἷτια δύο τῶν πράξεων εἶναι, διάνοια καὶ ἦθος («è per natura che vi siano due cause delle azioni, il pensiero e il carattere») proposta da Kassel, giacché questa esplicazione ha tutta l'aria di essere una glossa aggiunta al testo.

coloro che, dicendo, dimostrano qualcosa, o anche manifestano un parere.

Dunque, di tutta la tragedia è necessario che vi siano sei parti, e in conformità a ciò la tragedia è di una data qualità. Queste ⟨parti⟩ sono il racconto, i caratteri, l'elocuzione, il pensiero, la vista e la produzione di canti. Infatti, le cose con cui si imita costituiscono due ⟨parti⟩; come si imita, una ⟨parte⟩; le cose che si imitano, tre ⟨parti⟩³⁸ e oltre alle suddette non ve n'è alcuna.

Ebbene, per dire in breve, non pochi di essi³⁹ si sono serviti di queste specie. E infatti la vista comprende tutto⁴⁰: sia il carattere, sia il racconto, sia l'elocuzione, sia il canto, sia il pensiero, in pari modo. Ma l'⟨elemento⟩ massimo tra questi è la composizione dei fatti, giacché la tragedia è imitazione non di uomini, ma di fatti e di vita⁴¹; dunque, ⟨gli attori⟩ non

38. E precisamente: produzione di canti, ossia musica, ed elocuzione costituiscono i mezzi; la vista, ossia l'apparato scenico, il modo; il racconto, i caratteri e il pensiero l'oggetto.

39. Ossia dei poeti, o, come indica Gallavotti (*Commento*, p. 140), di coloro che operano l'imitazione, riferendosi αὐτῶν al soggetto di μιμοῦνται (righe 30-31). Così suggerisce il senso, ancorché l'espressione sia assai aspra. A tal punto che Kassel ipotizza una doppia corruzione, prima di οὐκ e dopo αὐτῶν. Lanza suppone invece una giustapposizione di periodi diversi, ma, forse, né l'una né l'altra ipotesi sono necessarie.

40. Il testo è piuttosto incerto, a tal punto che anche qui Kassel suppone una doppia corruzione, prima di ὅψις e dopo πᾶν; altri ipotizzano invece la possibilità di correggere ὅψις negli accusativi ὅψεις o ὅψιν, in modo che la frase suoni «ogni (dramma) comprende viste (cioè spettacoli)», o «ogni (dramma) comprende una vista (cioè uno spettacolo)». Ma anche in questo caso il testo tradito, benché poco lineare nell'espressione, pur grammaticalmente corretta, mi sembra tuttavia sufficientemente chiaro per poter essere mantenuto senza alcun intervento, in qualunque modo si ritenga di dover intendere ἔχει. Il significato che gli viene attribuito dalla stragrande maggioranza degli interpreti è quello di «comprendere». Lanza invece, appoggiandosi a *Metaph.*, 1023a 9-11, gli annette il significato di «domina», mutando il senso del passo, nel quale non verrebbe sottolineato che lo spettacolo comprende ogni elemento della mimesi, e cioè sia gli oggetti che i mezzi (cfr. Gallavotti, p. 141), a precisazione della differenza tra la recitazione epica e la rappresentazione teatrale, ma «che nello spettacolo non si noterebbe la priorità del racconto su cui Aristotele insiste invece in questo ultimo scorcio del capitolo» (Lanza, p. 137, nota 10).

41. A questo punto sia i codici A e B che la traduzione di Guglielmo di Moerbeke recano il seguente passo: «sia la felicità che l'infelicità risiedono nell'azione, e il fine è una certa azione, non una qualità. E si è di una certa qualità secondo i caratteri, mentre secondo le azioni si è felici e il contrario». Tale passo ha tutta l'aria di una glossa, inserita in un ragionamento secondo il quale, posto che oggetto della mimesi tragica sono i fatti e la vita, ossia le azioni, non gli uomini, con i loro caratteri, si precisa che, pertanto, le azioni compiute sulla scena non sono finalizzate a rap-

agiscono al fine di imitare i caratteri, ma assumono assieme i caratteri a causa delle azioni. Di conseguenza, i fatti e il racconto costituiscono il fine della tragedia, e il fine è la cosa più importante di tutte.

Inoltre, la tragedia non può esistere senza azione, mentre
 25 può esistere senza caratteri. Ché, le tragedie della stragrande maggioranza dei <poeti> recenti sono prive di caratteri⁴² e, in generale, molti poeti sono di questo tipo: situazione che, tra i pittori, anche Zeusi⁴³ ha patito rispetto a Polignoto⁴⁴. Infatti, Polignoto è un valente pittore di caratteri, mentre la pittura di Zeusi non possiede alcun carattere.

Inoltre, se si ponessero di seguito discorsi morali e ben co-
 30 struiti sia per l'elocuzione che per il pensiero, non si realizzerà il compito che, si è detto, è proprio della tragedia⁴⁵, ma <lo realizzerà> molto di più la tragedia che abbia fatto uso di questi <elementi> di condizione alquanto inferiore, ma possieda un racconto, vale a dire una composizione dei fatti.

presentare dei caratteri (ὅπως τὰ ἤθη μιμήσονται), ma, al contrario, questi ultimi sono finalizzati a quelle (la causalità delle azioni in rapporto ai caratteri [διὰ τὰς πράξεις] è chiaramente di tipo finale). In questa concatenazione di pensieri la menzione della felicità e dell'infelicità, riferite all'azione e non ai caratteri, offre una puntualizzazione che è senz'altro di tenore aristotelico, ma introduce due elementi (la felicità e l'infelicità, per l'appunto) che né compaiono nella premessa, né sono richiesti dal ragionamento. Concorro perciò con Kassel sull'opportunità di espungere il passo. Lo mantengono invece Fuhrmann, Dupont Roc, Lallot e Gallavotti. Quest'ultimo, anzi, connette direttamente εὐδαιμονία καὶ κακοδαιμονία a βίου, proponendo la seguente lezione: καὶ (δι) βίου εὐδαιμονία καὶ ἡ κακοδαιμονία ecc. e intende il successivo τέλος come fine non della tragedia, bensì della vita stessa («così pure, nella vita umana, la felicità come l'infelicità consiste nell'azione, e il fine della vita è azione»). Ma la proposta esegetica non ha avuto seguito tra gli interpreti e i traduttori.

42. Secondo Albeggiani (p. 78, nota n. 16 e n. 17), che appoggia il suo giudizio a *Poet.*, 1453b 27-29, dove si dice che Euripide non si annovera tra i poeti antichi, i «<poeti> recenti» sarebbero da individuarsi nei tragediografi «da Euripide in poi». Di conseguenza ἀήθεις, detto delle loro opere, non significherebbe «prive di carattere», bensì «scarse di carattere».

43. Pittore di Eraclea, nella Magna Grecia, vissuto tra il V e il IV sec.

44. Su Polignoto, già citato nel secondo capitolo, cfr. la nota n. 9.

45. Pare doversi vedere nel compito (ἔργον) proprio della tragedia la catarsi delle passioni, per cui il riferimento sarebbe a 1449b 27-28. Così sembra intendere anche Gallavotti (p. 141, nota alla riga 43 della sua edizione), che pertinentemente fa rilevare come l'ἔργον costituisca lo «scopo finale» e si identifichi con l'effetto della mimesi tragica, differenziandosi in questo dal τέλος della tragedia, rappresentato dalla mimesi stessa.

Oltre a queste ⟨prerogative⟩, quelle massime per cui la tragedia è psicagogica sono le parti del racconto: le peripezie e i riconoscimenti. 35

Inoltre, ne è segno il fatto che pure coloro che intraprendono a poetare prima sono in grado di essere precisi con l'elocuzione e con i caratteri che di comporre i fatti: per esempio, anche quasi tutti quanti i primi poeti.

Dunque, il racconto è il principio e come l'anima della tragedia; in secondo luogo vengono i caratteri (ché, all'incirca è così anche nel caso della pittura: infatti, se uno pasticciasse alla rinfusa con i colori più belli, non procurerebbe piacere, in modo simile a chi disegna un'immagine in bianco); ed è mimesi di un'azione e, tramite questa, soprattutto delle persone che agiscono. 145ob

Come terzo ⟨elemento⟩, il pensiero; questo consiste nell'essere in grado di esporre quel che è inerente e quel che è confacente; il che, nel caso dei discorsi⁴⁶, costituisce il compito della politica e della retorica. In effetti, gli Antichi creavano persone che parlavano in modo politico, mentre i ⟨poeti⟩ attuali in modo retorico. 5

Il carattere è ciò che è di tal fatta da rendere manifesta la scelta deliberata: di che natura sia⁴⁷. Perciò, tra i discorsi, non possiedono un carattere quelli nei quali non esiste affatto ciò che colui che parla sceglie deliberatamente o rifugge. 10

Il pensiero si trova in coloro che dimostrano qualcosa: che è o che non è, o, in generale, che enunciano qualcosa.

46. S'intenda discorsi in prosa, come del resto in 145ob 15.

47. I manoscritti A e B recano *ὅποια τις ἐν οἷς οὐκ ἔστι δῆλον ἢ προαιρεῖται ἢ φεύγει* («quali cose, là dove non sia chiaro, uno o sceglie deliberatamente o rifugge»), lezione seguita da Gallavotti e da Albeggiani, questo secondo sulla base della considerazione che essa conferisce «maggiore ampiezza» alla «definizione del carattere» precedentemente data: la sua capacità di rivelare la qualità di un'azione viene ora esplicitata con quella di chiarire la qualità della scelta deliberata che la sorregge nei casi in cui i fini dell'azione stessa non siano manifesti (p. 79). Sennonché proprio quest'ultima precisazione limita — a ben vedere — detta capacità del carattere, circoscrivendola a un caso specifico e particolare, mentre l'assenza di *ἐν οἷς οὐκ ἔστι δῆλον ἢ προαιρεῖται ἢ φεύγει* (secondo la lezione di Kassel, qui seguita) la estende e, di conseguenza, la valorizza nella sua massima ampiezza. Secondo la stessa logica che sorregge la scelta critico-esegetica della lezione di A e B sembra dunque si debba optare per il suo rifiuto.

Quarto ⟨elemento⟩ dei discorsi è l'elocuzione⁴⁸ e, come s'è asserito in precedenza⁴⁹, dico che l'elocuzione è espressione mediante la denominazione⁵⁰: cosa che ha la medesima forza
 15 sia nel caso delle ⟨parole⟩ in versi che dei discorsi.

Fra le altre ⟨parti⟩, la musica è il maggiore degli ornamenti, mentre la vista è l'⟨elemento⟩ più capace, sì, di guidare l'animo, ma altamente meno tecnico e non proprio della poesia. Ché, la forza della tragedia sussiste sia senza un concorso
 20 drammatico che senza attori e, inoltre, in ordine al compimento degli ⟨elementi⟩ visivi l'arte di chi costruisce arredi teatrali è più importante di quella dei poeti.

7

⟨Il racconto⟩

Definiti questi ⟨elementi⟩, dopo ciò diciamo quale dev'essere la composizione dei fatti, dal momento che questo è l'⟨elemento⟩ e primo e più importante della tragedia.

Ebbene, da parte nostra si è posto⁵¹ che la tragedia è imitazione di un'azione compiuta in se stessa e intera, la quale
 25 possiede una data grandezza: infatti, si dà un intero anche che non abbia alcuna grandezza, ma intero è ciò che ha un inizio, un mezzo e una fine. Inizio è ciò che in se stesso, necessariamente, non è dopo un'altra cosa, mentre dopo di esso per natura vi è o si genera un'altra cosa. Fine, al contrario, è
 30 ciò che in se stesso, o di necessità o per lo più, è per natura dopo un'altra cosa, mentre dopo di esso non vi è nient'altro. Mezzo è ciò che per se stesso è dopo un'altra cosa, e dopo di esso vi è un'altra cosa. Occorre, pertanto, che i racconti ben

48. Le parole τῶν μὲν λόγων, che nella *translatio arabica* sono omesse in quanto «videntur fuisse interpolata» e Kassel chiude tra due croci, possono intendersi integrate nel contesto, come in modo convincente ha mostrato Albeggiani: come genitivo di specificazione non di λέξιν, secondo l'interpretazione di Rostagni («quarto ⟨elemento⟩ è l'elocuzione dei discorsi»; ma in tal maniera va perduto il senso della particella μὲν), bensì di τέταρτον, o come genitivo partitivo («quarto ⟨elemento⟩ fra i discorsi»).

49. Cfr. 1449b 34-35.

50. Ossia l'uso delle parole.

51. Cfr. *ante*, 1449b 24.

composti né inizino da dove capita, né finiscano dove capita, ma usino le forme che abbiamo detto⁵².

Inoltre, <deve possedere una data grandezza> dal momento che ciò che è bello, si tratti di un animale o di ogni oggetto che 35 sia composto di talune <parti>, non soltanto occorre che abbia queste <parti> ordinate, ma anche che possieda una grandezza non casuale, giacché il bello risiede in una grandezza e in un ordine; perciò un animale non può essere bello né se è estremamente piccolo (infatti, la visione che sorge a ridosso, quando il tempo è impercettibile, si mescola assieme), né se è estremamente grande (infatti, la visione non si origina contempo- 145 1a raneamente, ma dalla visione, per coloro che guardano, se ne vanno l'uno e l'intero): per esempio, se un animale fosse di diecimila stadi. Di conseguenza, come nel caso dei corpi e in quello degli animali si deve avere una grandezza, ma questa deve potersi ben cogliere assieme con lo sguardo, così anche 5 nel caso dei racconti deve, sì, aversi una lunghezza, ma questa deve potersi ben ricordare.

Ma il limite della lunghezza in rapporto ai concorsi drammatici e alla percezione non è di pertinenza dell'arte; ché, se si dovessero rappresentare cento tragedie, le si rappresenterebbe in rapporto alle clessidre⁵³. Se invece si tratta del limite conforme alla natura stessa del fatto, sempre è più bello se- 10 condo la grandezza quello maggiore, fino a che sia interamente chiaro; per parlare, però, in senso assoluto nel determinarlo, in ogni grandezza in cui, se <i fatti> avvengono in modo consecutivo secondo verisimiglianza o secondo necessità, accade che si dia mutamento da una cattiva sorte in una buona,

52. Ossia, le determinazioni di inizio, mezzo e fine di cui Aristotele ha or ora dato la definizione, ossia ha enunciato la forma.

53. I manoscritti recano a questo punto ὡςπερ ποτὲ καὶ ἄλλοτε φασιν, «come di tanto in tanto si dice», ma l'espressione ha tutta l'aria di essere una glossa (così intende Lanza), oppure il testo è corrotto, come ha giudicato Kassel, che chiude le parole tra due croci. Gallavotti e Rostagni, seguito da Pesce, non scorgono nessun guasto e traducono, il primo, «come si è fatto qualche volta, a quanto si dice», i due ultimi «come appunto dicono che talvolta in qualche occasione si sia fatto». Ma questo modo di interpretare, proposto per dare plausibilità al testo tradito, non sembra convincente, giacché non si riesce a individuare il riferimento cronologico e locativo cui Aristotele possa aver alluso.

- 15 oppure da una buona sorte in una cattiva, si ha un limite sufficiente della grandezza.

8

〈L'unità del racconto〉

- Il racconto è unitario non come credono alcuni⁵⁴, ossia se abbia ad oggetto una sola persona, giacché a una sola persona capitano molte, anzi, infinite cose, da talune delle quali non si ha nulla di unitario. Così pure si danno molte azioni di una sola persona dalle quali non deriva nessuna unica azione.
- 20 Per questo, sembrano sbagliare tutti quei poeti che hanno composto una *Eracleide* o una *Teseide*⁵⁵ o altri poemi di questo tipo, giacché ritengono che, dal momento che Eracle era una sola persona, è conveniente che sia uno anche il racconto. Omero, invece, come anche si distingue negli altri 〈aspetti〉, pure in questo sembra aver visto bene, o per arte, o per natura.
- 25 Ché, componendo l'*Odissea*, non mise in versi tutti quanti gli avvenimenti che capitavano a Odisseo — ad esempio, che fu ferito sul Parnaso⁵⁶ e che nell'adunata finse di essere pazzo⁵⁷, uno dei quali non era necessario o verisimile che fosse accaduto perché era accaduto l'altro —, ma compose l'*Odissea* intorno a un'unica azione, quale noi diciamo, e similmente anche l'*Iliade*.
- 30 Pertanto è necessario che, al modo in cui anche nelle altre 〈arti〉 imitative l'imitazione unitaria è di un unico 〈oggetto〉, così pure il racconto, poiché è imitazione di un'azione, lo sia di una sola e di questa nella sua interezza, e che si compon-

54. Ossia i poeti del ciclo epico (cfr. anche Pesce, p. 138). Molto opportunamente Albeggiani (p. 80) fa osservare che dalla successiva trattazione (1451a 19 sgg.) si evince che non può trattarsi di teorici della poetica, bensì di poeti le cui composizioni lasciano chiaramente trasparire la loro concezione poetica.

55. Si conoscono due poeti autori di *Eracleidi*: Pisandro da Rodi (VI sec. a. C.) e Paniassi di Alicarnasso (inizio del V sec. a. C.), ma non si conosce il nome di alcun poeta autore di una *Teseide*, benché ce ne furono, come anche questa testimonianza aristotelica comprova.

56. Allusione alla ferita che Odisseo da fanciullo ricevette da un cinghiale sul monte Parnaso, quando era andato a far visita al nonno Autolico. In realtà, Omero nell'*Odissea* menziona quest'episodio (cfr. XXX, 396-466).

57. Si tratta dell'adunata delle navi greche, pronte per salpare alla volta di Troia. In essa, come narra la tradizione, Odisseo si finse pazzo, per non partire.

gano le parti dei fatti così che, se una certa parte viene spostata o soppressa, l'intero sia differente e sia sconvolto⁵⁸. Infatti, ciò che, aggiunto o non aggiunto, non produce nessuna evidenza, non costituisce alcuna parte dell'intero. 35

9

〈Lo storico e il poeta〉

Da quel che si è affermato è chiaro anche che compito del poeta è questo: non il dire le cose che sono avvenute, bensì quali sarebbero potute avvenire, ossia quelle possibili secondo il verisimile o il necessario. Ché, lo storico e il poeta non differiscono per il fatto di dire cose in versi o non in versi (infatti, gli *〈scritti〉* di Erodoto si potrebbero mettere in versi, ma per nulla di meno si tratterebbe di una certa storia, con versi o senza versi), ma differiscono per questo, per il fatto cioè di dire, il primo le cose che sono avvenute, il secondo 5 quali sarebbero potute avvenire. 1451b

Per questo la poesia è affare più filosofico e più serio della storia: giacché la poesia dice piuttosto le cose universali, mentre la storia quelle individuali. È universale che a una persona di una certa qualità capiti di dire o di fare secondo il verisimile o il necessario determinate cose di una certa qualità: al che mira la poesia imponendo dei nomi; è invece un individuale che cosa fece o che cosa subì Alcibiade. 10

Ebbene, nel caso della commedia questo è divenuto ormai evidente: infatti *〈i poeti comici〉*, dopo aver composto il racconto tramite le cose verisimili, impongono in questo modo i nomi che capitano, e non operano come i giambografi⁵⁹ riguardo alla persona individuale. Invece nel caso della tragedia ci si attiene ai nomi che sono esistiti. Ne è causa il fatto che quel che è possibile è credibile. In questo modo, dunque, non crediamo ancora che siano possibili le cose che non sono avvenute, mentre è chiaro che le cose che sono avvenute sono possibili: ché, se fossero impossibili non sarebbero avvenu- 15

58. Tale la definizione di «intero» (τὸ ὅλον) che è data in *Metaph.*, 1024a 1 sgg.

59. Ossia, gli autori di invettive personali.

20 te. Ciò non toglie che anche in talune tragedie uno o due fanno parte dei nomi conosciuti, mentre gli altri sono inventati; in talune, invece, non ne fa parte nessuno, come nell'*Anteo* di Agatone⁶⁰: in essa, infatti, sono in pari modo inventati i fatti e i nomi, e non di meno piace. Di conseguenza, non bisogna cercare di attenersi in ogni modo ai racconti tramandati, in-
 25 torno ai quali vertono le tragedie. Ed infatti è ridicolo ricercare questo, poiché anche le cose note sono note a pochi, ma tuttavia piacciono a tutti.

Da queste (considerazioni) è chiaro dunque che il poeta deve essere maggiormente facitore di racconti che di versi⁶¹, in quanto è poeta rispetto all'imitazione e oggetto della sua
 30 imitazione sono le azioni. Pertanto, anche se capiti che metta in poesia cose che sono avvenute, non è per nulla di meno poeta, giacché nulla impedisce che alcune delle cose avvenute siano tali quali sarebbe verisimile che fossero avvenute⁶², e secondo questa situazione egli ne è facitore.

Tra i racconti in senso assoluto e le azioni⁶³, quelli in forma

60. È questa l'unica testimonianza relativa a tale tragedia di Agatone, del quale sappiamo con sufficiente sicurezza che morì nel 405 a. C.

61. Il termine ποιητής viene qui volutamente usato da Aristotele sia nel significato di poeta che in quello di facitore. Su questo giudizio cfr. anche *supra*, 1451a 38-b 4. Ma la differenza dalla storia è una conseguenza dell'essere la poesia mimesi, e mimesi di azioni.

62. Ad eccezione del manoscritto seguito dalla *translatio araba*, le fonti primarie recano a questo punto καὶ δυνατόν γενέσθαι, «e possibile che siano avvenute»; espressione che Kassel espunge come glossa: non a torto — mi sembra — in quanto l'idea è già enunciata. Mantiene invece l'espressione Gallavotti.

63. Le fini e convincenti analisi di Gallavotti (p. 146) — lui che è così ossequioso nei riguardi della tradizione manoscritta — mi inducono a seguire la sua proposta di correggere in ἀπλῶς la lezione ἀπλῶν dei codici. Se si legge ἀπλῶν («tra i racconti semplici e le azioni»), si anticipa quella distinzione tra «racconto semplice» e «racconto complesso» che Aristotele teorizza nel successivo capitolo, ed è questo il motivo di fondo per il quale la stragrande maggioranza degli editori e degli studiosi non ha messo in discussione il testo tradito. Ma qui Aristotele insiste sull'unità che i racconti poetici debbono avere *per se stessi e in quanto tali*, giacché essa è richiesta dalla «norma artistica» e «dal giudizio degli intenditori», non dalla conformità «alla pratica dei cattivi poeti»; avanza dunque un rilievo che prescinde dalle «strutture particolari del racconto poetico», per fissare invece tutta l'attenzione sul canone estetico che ogni μῦθος, *in senso assoluto*, deve rispettare.

Quanto poi all'espressione «racconti e azioni», ancora con Gallavotti si deve rilevare che qui i due termini non formano un'endiadi, giacché il primo denota «il racconto in generale, narrativo o drammatico», mentre il secondo indica «l'azione in senso tecnico, cioè il racconto teatrale, in forma drammatica, che può essere letto o rappresentato». Per cui, se è vero che «in questi capitoli si parla sostanzialmente

episodica sono i peggiori. Chiamo in forma episodica il racconto in cui né è verisimile né è una necessità che gli episodi 35
siano l'uno assieme all'altro. Racconti e azioni di questo tipo⁶⁴ sono compiuti dai cattivi poeti per loro stessa opera, da quelli buoni per opera degli attori. Infatti, componendo rappresentazioni per un concorso ed estendendo il racconto oltre la sua possibilità, spesso sono costretti a stravolgere la successione dei fatti. 1452a

Inoltre, l'imitazione non è soltanto di un'azione compiuta in se stessa, ma anche di <fatti> che suscitano terrore e pietà, e questi si verificano, e in senso principale, quando si verificano l'uno a causa dell'altro al di là del comune modo di pensare: infatti, quel che può sorprendere si avrà in questo modo più che se <il fatto> derivi dal caso o dalla sorte, dal 5
momento che, come tutti riconoscono, anche tra i <fatti> che derivano dalla sorte sono questi i più sorprendenti, tutti quelli che, con ogni evidenza, si sono verificati in seguito a un disegno: per esempio, quando in Argo la statua di Miti uccise colui che per Miti era stato il responsabile della morte, cadendogli addosso mentre compiva una cerimonia⁶⁵. Ché, i fatti di questo tipo hanno l'aria di non verificarsi a caso. Di conseguenza, i racconti siffatti sono necessariamente 10
più belli.

IO

<Il racconto semplice e il racconto complesso>

Tra i racconti, alcuni sono semplici, altri complessi; e infatti, anche le azioni, di cui i racconti sono imitazioni, hanno come loro prerogativa immediata di essere tali. In effetti, dico che è semplice l'azione durante il cui svolgersi, continuo e 15

della tragedia», «anche l'epica omerica e ciclica sono spesso presenti, e l'indagine di Aristotele sulla tragedia deriva concetti ed esempi anche dall'epica» (*Ibid.*).

64. Il greco reca il femminile (τοιαῦται), facendo concordare l'aggettivo con l'ultimo termine del binomio (πράξεις), in analogia con χείρισται della riga 34; ma, come allora, anche ora è chiaro che il riferimento è a entrambi i termini: racconti e azioni.

65. Se si intende θεωρεῖν nel senso di «guardare» («mentre la guardava»), il riferimento è a un episodio sconosciuto, o non altrimenti noto; se invece lo si intende nel significato di «compiere una cerimonia» (così anche Paduano), si tratta dello stesso caso narrato in maniera più particolareggiata da Plutarco in *Moralia*, 553d.

unitario, nel modo in cui si è definito⁶⁶, il mutamento si verifica senza peripezia o riconoscimento; complessa quella dalla quale il mutamento s'accompagna a riconoscimento o a peripezia o a entrambi.

Questi, però, debbono derivare dalla composizione stessa del racconto, per cui essi debbono discendere dai <fatti> precedentemente accaduti, o di necessità o secondo verisimiglianza. Ché, fa molta differenza che queste date cose si verifichino a causa di queste date cose o dopo queste date cose.

I I

<La peripezia, il riconoscimento e il patimento>

La peripezia, come s'è detto⁶⁷, è il mutamento delle <azioni> che si compiono verso il loro contrario, e questo, come sosteniamo, secondo verisimiglianza o necessità: per esempio, nell'*Edipo*, quando <il messo> giunse per dare gioia a Edipo e allontanarlo dalla paura nei confronti della madre, avendo reso chiaro chi egli fosse, compì il contrario⁶⁸; e nel *Linceo*,

66. Dell'unità dell'azione Aristotele ha espressamente trattato nel cap. 8; da questo requisito e da quello della completezza, richiamato nello stesso capitolo, discende implicitamente quello della continuità.

67. Si può scorgere un'allusione a quanto detto in 1451a 12-14, evitando in tal modo sia di intendere l'espressione in un senso assai generico, sia di espungerla come glossa maldestra (Butcher, Gomperz, Zeller).

68. Chiaro riferimento all'*Edipo re* di Sofocle (vv. 974-1085), di cui lo $\delta\varsigma \epsilon\iota$ della riga 26 ripropone lo $\delta\varsigma \epsilon\iota$ del v. 1068 (come opportunamente ha fatto rilevare Gallavotti, p. 147. Questi però, accogliendo alla riga 25 la lezione ἀπαλλάσσω di B, in luogo di ἀπαλλάξω delle altre fonti primarie, e riconoscendo al participio presente valore circostanziale rispetto a δηλώσας, al quale si unisce asindeticamente, intende così il testo: «come nell'*Edipo*, un messaggero che giunge con il proposito di rallegrare Edipo; ma quando svela anche la sua nascita per liberarlo dall'angoscia della madre, ottiene il contrario». Quest'esegesi, però, e la relativa ricostruzione del testo non hanno trovato accoglienza tra gli studiosi). La notorietà della vicenda, assolutamente conosciuta dagli uditori e del tutto intelligibile alle loro orecchie anche senza precisi riferimenti, induce Aristotele a richiamarla in forma brachilogica, senza neppure indicare il soggetto e senza seguire la cronologia dei fatti (ossia, dei momenti della tragedia), che vengono come condensati in questi cenni. In effetti, non è la loro successione temporale ciò che ora interessa, quanto invece l'effetto contrario che alla fine si produce. Il soggetto inespresso, comunque, è il messo giunto a Tebe per annunciare a Edipo che Polibio, da lui ritenuto suo padre, è morto e rassicurarlo così in ordine al terrore del parricidio che gli era stato profetato. Il messo poi, in un secondo episodio, per distogliere Edipo anche dal terrore del secondo vaticinio, ossia di dover sposare la madre, gli rivela che, diversamente da quanto credeva, egli non è figlio di Merope, la moglie di Polibio, così come neppure costui è suo padre. Un terzo episo-

quando il (personaggio) era condotto per essere messo a morte e Danao lo accompagnava per ucciderlo, dalle cose che erano state compiute⁶⁹ accadde che il secondo morì, mentre il primo si salvò⁷⁰.

Il riconoscimento, come indica anche il nome, è mutamen- 30
to dall'ignoranza alla conoscenza, oppure all'amicizia o all'inimicizia, di coloro che sono determinati alla buona o alla cattiva sorte. Il riconoscimento è bellissimo quando si produce assieme alla peripezia: per esempio, quello che si ha nell'*Edipo*⁷¹. Ma vi sono anche altri riconoscimenti: e infatti, 35
come si dirà, è possibile che avvengano in rapporto a cose inanimate e a quelle che capita, ed è possibile che il riconoscimento abbia avuto luogo se qualcuno ha compiuto un'azione o non l'ha compiuta⁷². Ma quello che è massima-

dio presenta poi Edipo indagare sul pastore che lo allevò e scoprire che la vera madre è Giocasta, la donna che ha sposato, e che il padre è Laio, l'uomo che ha ucciso. Nell'estrema brachilogia del testo, i due participi futuri con valore finale (ὡς εὐφρανῶν ... ἀπαλλάξων) denotano dunque i due intendimenti del soggetto, riferiti a due diverse scene della tragedia, mentre il participio δηλώσας denota l'effetto (cronologicamente distanziato) della sua azione. A δηλώσας, comunque, non si può annettere valore strumentale e intendere che il messo ottenne l'effetto contrario «con l'aver reso chiaro» a Edipo «chi egli fosse» (così Pesce), giacché un tale, definitivo chiarimento si confà (semmai) alla rivelazione del pastore, mentre è soltanto l'effetto prodotto da quella del messo. Per questo la virgola dopo δηλώσας (Kassel) sembra indispensabile. Lanza, p. 153 ritiene che il soggetto inespresso sia il pastore, ma il rilievo che la sua venuta «dà gioia» (εὐφρανῶν) a Edipo mal s'addice al personaggio.

69. Ossia, dallo svolgimento dei fatti, giacché, come pertinentemente fa osservare Albeggiani (p. 88, nota n. 7), «il cambiamento di situazione deve essere motivato».

70. Si richiama un episodio del *Linceo*, la tragedia di Teodette che Aristotele cita anche in 145b 30 e della quale non abbiamo altra notizia oltre queste. Essa doveva comunque riguardare la vicenda dei cinquanta figli d'Egitto che, unitisi in matrimonio con le cinquanta figlie di Danao, furono tutti uccisi dalle spose, per ordine del padre, la prima sera delle nozze, a eccezione di Linceo, risparmiato dalla moglie Ipermnestra. Pure l'episodio cui qui si allude doveva essere molto noto agli uditori e per questo viene anch'esso richiamato in forma brachilogica.

71. Cfr. la nota n. 68.

72. Il testo è incerto. Il codice Riccardiano 46 omette l'intera frase καὶ γὰρ ... ἀναγνώρισαι («e infatti ... non l'ha compiuta»), la versione araba di Abu Bishr καὶ τὰ τυχόντα ἔστιν ὥσπερ εἰρηται συμβαίνει, che è invece la lezione del *Parisinus* 1741, prossima a quella del codice seguito da Guglielmo di Moerbeke nella sua *translatio* («et ad quaecunque adhuc et» = καὶ πρὸς τὰ τυχόντα, ἔτι δὲ καί — Kassel). In realtà, sono queste parole ciò che propriamente crea difficoltà: innanzitutto sotto il profilo sintattico, risultando incomprensibile, nel testo così configurato, la compresenza di ἔστιν e di συμβαίνει. Per questo, Vahlen ha congetturato una lacuna prima di ὥσπερ, Spengel ha corretto ὥσπερ εἰρηται συμβαίνει in ὅπερ εἰρηται συμβαίνει

mente proprio del racconto, ossia quello che è massimamente proprio dell'azione, è quello di cui s'è detto⁷³. Ché, il riconoscimento siffatto e la peripezia possiederanno pietà o terrore (e la tragedia si pone come imitazione di azioni dotate di questo carattere), dal momento che tanto l'avere disgrazia quanto l'avere buona sorte conseguiranno nei casi di tal genere.

Poiché poi il riconoscimento è riconoscimento di persone, alcuni lo sono soltanto di un soggetto rispetto a un altro: quando sia chiaro chi è l'altro; ma talvolta si devono riconoscere entrambi: per esempio, Ifigenia fu riconosciuta da Oreste dall'invio della lettera, mentre questi nei riguardi di Ifigenia aveva bisogno di un altro riconoscimento⁷⁴.

Due parti del racconto sono dunque queste, la peripezia e il riconoscimento; la terza è il patimento. Di queste, la peripezia e il riconoscimento sono state oggetto di discorso; invece il patimento è un'azione atta a distruggere e intesa a portare dolore, come le morti sulla scena⁷⁵, le sofferenze, i ferimenti e quante altre cose sono di questo genere.

(«ed è possibile che accada quel che si è detto in rapporto a cose inanimate e casuali»), trovando il consenso di Albeggiani, Kassel ha posto le parole ἐστὶν ... συμβαίνει tra due croci, Galavotti ha collocato ἐστὶν, seguito da una virgola, prima di τὰ τυχόντα («si dà un riconoscimento basato su oggetti, e a volte accadono i fatti del tutto casuali, come ho detto»). Per parte mia, ritengo che il modo più semplice per dare plausibilità sintattica al testo sia correggere l'indicativo συμβαίνει nell'infinito συμβαίνειν (così anche Manara Valgimigli). Sennonché non si vede a quale passo farebbe riferimento Aristotele quando afferma «come s'è detto» (ὥσπερ εἰρηται), giacché di riconoscimenti avvenuti per il tramite di cose inanimate egli non ha mai parlato nei capitoli precedenti, e ben logicamente, dal momento che solo qui inizia a trattare in maniera determinata di questa struttura della tragedia. Invece, nel cap. 16 non soltanto si sofferma in modo specifico su questa come sulle altre forme di riconoscimento, ma, per quanto attiene alla relativa nozione, rinvia a un luogo precedente (cfr. 1454b 19), ossia — in tutta chiarezza — a questo. Non è improbabile, perciò, che qui lo Stagirita rinvii a *Poet.*, 16, e che, di conseguenza, εἰρηται debba essere corretto in ῥηθήσεται, supponendo un maldestro intervento del copista.

73. Ossia, il riconoscimento delle persone.

74. Riferimento all'*Ifigenia in Tauride* di Euripide, vv. 727 sgg., ripreso anche in 1454b 32-33: Oreste riconosce la sorella Ifigenia dalla lettera che costei dà a Pilade perché la consegni proprio a lui, che crede lontano e che invece è lì presente, mentre Ifigenia riconosce Oreste perché, sorpresa dal fatto che Pilade consegni la lettera proprio all'uomo lì presente, lo interroga e così scopre che è il fratello Oreste.

75. Cfr. *Rh.*, 1386a 4.

12

⟨Le altre parti della tragedia⟩

In precedenza abbiamo esposto le parti della tragedia che bisogna usare come sue forme; invece quelle secondo la quan- 15
 tità, ossia quelle nelle quali essa viene divisa come in ⟨parti⟩
 che siano state separate, sono queste: il prologo, l'episodio,
 l'esodo, il canto corale e, di questo, da un lato la parodo,
 dall'altro lo stasimo. Queste sono ⟨parti⟩ comuni a tutte ⟨le
 tragedie⟩, mentre i canti della scena e i commi sono ⟨parti⟩
 proprie.

Il prologo è l'intera parte della tragedia che precede la pa-
 rodo del coro, l'episodio l'intera parte della tragedia che sta 20
 in mezzo a interi canti corali, l'esodo l'intera parte della tra-
 gedia dopo la quale non vi è un canto del coro. Del canto
 corale, poi, parodo è l'intera prima elocuzione del coro, sta-
 simo il canto del coro che è privo di anapesto e di trocheo,
 commo il lamento comune del coro e della scena. 25

Precedentemente abbiamo parlato delle parti della trage-
 dia che bisogna usare ⟨come sue forme⟩, mentre quelle secon-
 do la quantità e nelle quali essa viene divisa come in ⟨parti⟩
 che siano state separate sono queste.

13

⟨I soggetti della tragedia⟩

Ciò a cui si deve mirare e ciò da cui ci si deve guardare
 quando si compongono i racconti, e da dove sortirà il compi- 30
 to⁷⁶ proprio della tragedia, si dovrebbe dire di seguito a
 quanto si è ora affermato.

Poiché dunque la composizione della tragedia più bella
 non dev'essere semplice, ma complessa, e questa⁷⁷ dev'essere
 capace di imitare casi atti a suscitare terrore e pietà (dal mo-
 mento che ciò è proprio dell'imitazione siffatta), innanzitutto

76. Ἔργον, ossia, come abbiamo visto (cfr. la nota n. 45), lo scopo finale e l'ef-
 fetto.

77. Cioè la tragedia più bella. Così mi pare di dover intendere. Altri invece
 ritiene che ταύτη indichi la tragedia in generale.

35 è chiaro che non deve apparire né che gli uomini dabbene
 mutano dalla buona alla cattiva sorte, giacché questo non è
 atto a suscitare terrore e pietà, ma ripugnanza, né che i mal-
 vagi <mutano> dalla cattiva sorte alla buona, giacché questa è
 la <situazione> che più di tutte è priva di tragicità, in quanto
 non possiede nessuna delle <condizioni> che deve <avere>: in-
 fatti, non è né provvista di giusto amore per l'uomo⁷⁸, né
 1453a capace di suscitare pietà, né capace di suscitare terrore. Nep-
 pure, poi, <dev'>essere il soggetto molto malvagio a cadere
 dalla buona sorte nella cattiva, giacché la composizione sif-
 fatta possiederebbe, sì, il giusto amore per l'uomo, ma <non
 possiederebbe> né pietà né terrore: la prima, infatti, riguarda
 5 chi <ci> è simile; per cui, ciò che succede non sarà capace di
 suscitare né pietà né terrore. Resta, pertanto, il soggetto che si
 trova a mezzo tra questi, ed è tale quello che né si distingue
 per virtù e per giustizia, né muta nella cattiva sorte per vizio
 10 e perversità, ma per un certo errore, nell'ambito di coloro che
 versano in grande rinomanza e fortuna, come per esempio
 Edipo e Tieste e gli uomini famosi che discendono da stirpi
 siffatte.

Pertanto è necessario che il racconto ben realizzato sia
 semplice piuttosto che doppio⁷⁹, come sostengono taluni, e
 che non comporti mutamento dalla cattiva sorte alla buona,

78. Traduco con «provvista di giusto amore per l'uomo» l'aggettivo φιάν-
 θρωπος, che, come emerge anche dalla traduzione di Lanza («conforme al senso
 morale») ed è chiarito dagli studi di Lamberton (*Philanthropia and the evolution of
 dramatic taste*, «Phoenix» 37 (1983), pp. 95-103) e di Moles (*Philanthropia in the
 Poetics*, «Phoenix» 38 (1984), pp. 325-335), nella vasta gamma dei suoi significati ne
 possiede taluni dove si accentua il senso morale. Così φιάνθρωπος non denota sem-
 plicemente colui che prova amore per l'uomo, ma esprime il senso di giustizia che
 sorregge un tale sentimento, che è perciò sentimento di «giusto» amore per l'uomo.
 Esso risulta offeso quando il malvagio è felice e, per converso, si appaga nel vederlo
 ridotto alla disgrazia. Proprio una tale valenza dell'aggettivo traspare dalle righe
 seguenti, dove Aristotele fa presente che alla filantropia così intesa si adegua la
 rappresentazione che mette in scena il passaggio del soggetto perverso dalla felicità
 all'infelicità.

79. Si osservi che «semplice» qui significa «non doppio», ossia tale da non pre-
 sentare una duplice storia, come per l'appunto è nell'*Odissea*, dove da un lato si
 rappresentano le vicende di Ulisse e dall'altro quelle che avvengono nella sua casa,
 devastata dai Proci. Ben diverso è il significato di «semplice» usato all'inizio del
 capitolo, dove, contrapponendosi a «complesso», indica «assenza di peripezia e di
 riconoscimento». Siamo cioè in presenza di un uso omonimo del termine.

ma, al contrario, dalla buona alla cattiva, non per una per- 15
 versità, ma per un grande errore o di un soggetto quale si è
 detto, o di uno migliore piuttosto che di uno peggiore. Ne è
 prova anche ciò che avviene: mentre in un primo tempo i
 poeti narravano racconti qualsiasi, ora invece le tragedie più
 belle vengono composte intorno a poche casate: per esempio,
 intorno ad Alcmeone, a Edipo, a Oreste, a Meleagro, a Tieste, 20
 a Telefo e a tutti quegli altri cui è capitato o di soffrire o di
 compiere cose terribili.

Dunque, la tragedia più bella secondo arte deriva da que-
 sta composizione. Perciò commettono il medesimo errore⁸⁰
 coloro che rimproverano a Euripide di fare questo nelle sue 25
 tragedie, e che la maggior parte di quelle da lui composte
 termina nella cattiva sorte. Questo infatti, come s'è detto, è
 corretto. Eccone una prova grandissima: ché, sulle scene e
 negli agoni sono quelle di questo genere a manifestarsi come
 le più tragiche, se siano state perfettamente realizzate, ed Eu-
 ripide, anche se non organizza bene le altre ⟨parti⟩⁸¹, appare
 però il più tragico dei poeti. 30

È invece al secondo posto la composizione che da alcuni è
 detta prima, ossia la ⟨tragedia⟩⁸² che ha la composizione dop-
 pia, come l'*Odissea*, e che termina in modo contrario per i
 personaggi migliori e per i peggiori. Essa sembra essere pri-
 ma per la debolezza del pubblico, giacché i poeti seguono gli

80. Di coloro che compongono un racconto duplice anziché semplice.

81. Si tratta, come pertinentemente fa rilevare Gallavotti (p. 152), della struttu-
 razione della trama e dello sviluppo degli episodi (cfr. le osservazioni espresse da
 Aristotele sulla *Medea* in 1453b 30-31 e in 1454b 1-2, sull'*Ifigenia in Tauride* in
 1454b 14), della parte del coro (cfr. 1456a 26-28) e dei caratteri dei personaggi (cfr. i
 rilievi avanzati in 1454a 30 e in 1461b 21-22 su Menelao, personaggio dell'*Oreste*,
 ancora in 1461b 21-22 su Egeo, personaggio della *Medea*, in 1454a 31-32 su Mela-
 nippe, personaggio dell'omonima tragedia di Euripide andata perduta e su Ifigenia,
 personaggio dell'*Ifigenia in Aulide*).

82. Non è possibile intendere ἡ ... ἔχουσα come riferito a σύστασις, perché si
 avrebbe che «è al secondo posto ... la composizione che ha una composizione dop-
 pia» (proprio per ovviare a una tale incongruenza alcuni, come Pesce, sono costretti
 ad attribuire al secondo σύστασις un significato diverso dal primo e farne un sino-
 nimo di «racconto»; oppure a espungere il primo σύστασις, come Twining), mentre
 l'espressione risulta del tutto logica e congruente se si sottintende τραγωδία (così
 Gallavotti nell'apparato critico, leggendo però δευτέρα δέ, ἡ πρώτη ecc.: letteral-
 mente, «è al secondo posto quella che da alcuni vien detta composizione prima, ossia
 la ⟨tragedia⟩ che possiede la struttura duplice»).

- 35 spettatori componendo in conformità con la loro richiesta. Ma non è questo il piacere che proviene dalla tragedia, bensì, piuttosto, quello proprio della commedia. Qui infatti, quelli che nel mito siano i più nemici, come Tieste ed Egisto, alla fine escono divenuti amici, e nessuno muore per mano di nessuno.

14

〈Pietà e terrore〉

- 1453b Ebbene, è possibile che ciò che è atto a suscitare terrore e pietà si produca dalla vista, ma è possibile che si produca dalla stessa composizione dei fatti: il che comporta una superiore abilità⁸³ ed è proprio del poeta migliore. Ché, anche senza il vedere, il racconto dev'essere composto in modo tale
5 che colui che ascolta i fatti che si verificano e frema⁸⁴ e provi pietà, in conseguenza di ciò che accade: sentimenti che si possono provare ascoltando il racconto di Edipo. Il procurare questo 〈risultato〉 mediante la vista è più estraneo all'arte e bisognoso di coregia. Invece coloro che mediante la vista producono non ciò che è atto a suscitare terrore, ma soltanto ciò
10 che è mostruoso, non hanno nulla in comune con la tragedia. Infatti, dalla tragedia non si deve ricercare ogni piacere, bensì quello proprio. E poiché il poeta deve procurare il piacere siffatto che provenga dalla pietà e dal terrore, mediante un'imitazione, è evidente che bisogna produrre questo 〈risultato〉 nei fatti.

- Comprendiamo ora quali fra gli accadimenti concomitanti
15 sono terribili e quali sono compassionevoli. Ebbene, le azioni di questo genere sono necessariamente di persone o amiche o nemiche l'una verso l'altra, o di nessuno dei due tipi. Ora, se un nemico 〈compia〉 un 〈atto〉 nemico, né quando lo compie né quando sta per compierlo non vi è nulla che sia capace di

83. Tale mi sembra il significato dell'anteriorità espressa da πρότερον.

84. Come opportunamente fa rilevare Lucas, ripreso da Lanza (p. 161, nota n. 1), il verbo φοίτειν (fremere), usato in senso sinonimico a «temere» (φοβείσθαι), ricorre in questo luogo soltanto della *Poetica*, ma ha una lunga tradizione che risale a Gorgia.

suscitare pietà, tranne la conformità al patimento per sé considerato. (Non vi è) neppure se i due personaggi non hanno nessun rapporto. Quando invece i patimenti insorgano tra persone legate da relazioni d'affetto, per esempio quando o il fratello uccida o stia per uccidere il fratello, o il figlio il padre, o la madre il figlio, o il figlio la madre, o compia qualche altra (azione) siffatta, questi sono gli (episodi) che bisogna cercare. 20

Pertanto non è possibile dissolvere i racconti ricevuti dalla tradizione⁸⁵: intendo, per esempio, Clitennestra che muore per mano di Oreste ed Erifile per mano di Alcmeone⁸⁶, ma il poeta deve ricercare ciò che è stato tramandato e servirsene bene. Ma diciamo più chiaramente che cosa intendiamo per «bene». In effetti, è possibile che l'azione si produca così come gli Antichi creavano persone che fanno e conoscono, al modo in cui anche Euripide creò Medea che uccide i figli. Ma è possibile che (i personaggi) agiscano, sì, ma ignorando di compiere ciò che è terribile, e che poi riconoscano la persona legata da relazione d'affetto, come l'Edipo di Sofocle. Questo, in realtà, è fuori del dramma, ma può essere nella stessa tragedia: esempi, l'Alcmeone di Astidamante⁸⁷ o il Telegono ne *Il ferimento di Odisseo*⁸⁸. Inoltre, terzo dopo questi, il caso in cui, quando per ignoranza si sta per compiere una delle cose irreparabili, la si riconosce prima di averla compiuta. 30 35

E, al di là di questi casi, non è possibile in altro modo. Infatti, necessariamente si agisce o non si agisce, e sapendo o non sapendo. Di queste (situazioni), quella in cui, conoscen-

85. Τους παρελημμένους μύθους. È chiaro che qui «racconti» non è usato in senso tecnico, non indica cioè una parte o struttura della tragedia, ma è usato in senso generico e indica quello che comunemente significhiamo con il corrispondente termine italiano: i miti.

86. Cfr. la nota successiva.

87. Dell'*Alcmeone* di Astidamante, vissuto nel IV sec. a. C. e allievo di Isocrate, non abbiamo altra testimonianza che questa (cfr. *Trag. graec. frag.*, vol. I, fr. 1b). Comunque, la tragedia si costruiva intorno all'uccisione di Erifile per mano di Alcmeone, che volle così vendicare la morte del padre Adrasto, costretto a partire per Tebe dopo che Erifile, lasciandosi corrompere per il desiderio di avere la collana di Armonia, rivelò dove si teneva nascosto.

88. Tragedia di Sofocle, andata perduta, nella quale con ogni probabilità era messo in scena il dramma di Telegono, che, quando il padre Odisseo sbarcò a Itaca, non avendolo riconosciuto lo ferì a morte (cfr. *Trag. graec. frag.*, vol. IV, fr. 425).

do, si sta per agire ma non si agisce è la peggiore, giacché possiede l'aspetto ripugnante ma non quello tragico, in quanto è priva di patimento. Perciò nessuno opera in modo simile, se non in pochi casi: per esempio, nell'*Antigone* Emone nei confronti di Creonte⁸⁹. Al secondo posto viene l'agire. Ma è migliore il caso in cui si agisca ignorando, e si riconosca dopo aver agito: infatti, non si aggiunge l'«aspetto» ripugnante e il riconoscimento è «situazione» capace di far colpo. Il più valido è però l'ultimo caso; mi riferisco a esso con esempi: nel *Cresfonte*⁹⁰, Merope sta per uccidere il figlio, ma non lo uccide, bensì lo riconosce, e nell'*Ifigenia* la sorella il fratello⁹¹, e nell'*Elle*⁹² il figlio, mentre sta per consegnare la madre, la riconosce. Per questo, infatti, come già prima s'è detto⁹³, le tragedie non vertono intorno a molte stirpi. Ché, «i poeti» trovarono di procurare una tale situazione nei racconti ricercando non a partire dall'arte, ma dal caso. Pertanto sono costretti a indirizzarsi a tutte queste casate cui sono capitati i patimenti di tal fatta.

Per ciò che riguarda la composizione dei fatti e quali devono essere i racconti, si è detto, dunque, a sufficienza.

15

«I caratteri della tragedia»

15 Per ciò che riguarda i caratteri, quattro sono le cose a cui si deve mirare: una e per prima, che siano di buona qualità. E si avrà un carattere se, come si disse⁹⁴, il discorso o l'azione rendano manifesta una data scelta deliberata, qualunque

89. Cfr. *Antigone*, 1231 sgg., dove Emone sta per lanciarsi contro il padre, che fugge, ma poi si suicida, trafiggendosi con la spada.

90. Tragedia di Euripide, andata perduta a eccezione di qualche frammento (cfr. *Euripides' Kresphontes and Archelaos*. Intr., text and comment., by A. Harder, Leiden, Brill 1985). Si fa riferimento al fatto che Merope in un primo momento non riconobbe il figlio, tornato sotto false spoglie a Messene per vendicare l'assassinio del padre per mano di Polifonte, che aveva poi costretto la madre a sposarlo.

91. Nuovo riferimento all'*Ifigenia in Tauride* di Euripide (cfr. anche 1452b 6), ed esattamente all'episodio in cui Ifigenia, che, come sacerdotessa, sta per sacrificare il fratello Oreste, riconosciutolo, si ferma e fugge con lui (cfr. anche 1455b 9).

92. Tragedia non altrimenti conosciuta. Se ne ignora anche l'autore.

93. Cfr. 1453a 18-19.

94. Nel cap. 6.

sia⁹⁵, e d'altro canto, se la rendano di buona qualità, (il carattere) è di buona qualità. (Questo) è possibile in ogni genere: infatti, anche una donna è di buona qualità e uno schiavo (è di buona qualità), anche se, indubbiamente, il primo di questi (generi) è inferiore, il secondo totalmente cattivo. 20

Seconda, l'«essere i caratteri» confacenti. Infatti, è possibile che (una donna) sia coraggiosa di carattere, ma non è confacente a una donna essere coraggiosa o tremenda in questo modo.

Terza, la somiglianza⁹⁶. Questa, infatti, è altro dal rendere 25 il carattere di buona qualità e confacente nei termini in cui s'è detto.

Quarta, la coerenza. Infatti, se anche chi offre l'imitazione sia un tipo incoerente e sia stato ipotizzato tale carattere, tuttavia dev'essere incoerente in modo coerente. Un modello di malvagità di carattere non necessaria è, per esempio, Menelao nell'*Oreste*⁹⁷, del (carattere) sconveniente e non confa- 30 ciente il lamento di Odisseo nella *Scilla*⁹⁸ e la narrazione di Melanippe⁹⁹, di quello incoerente l'*Ifigenia in Aulide*, giac-

95. Alla riga 19 la lezione τῖναι ἢ dei codici A e B (*quae sit* nella *translatio* di Guglielmo di Moerbeke) non è soddisfacente. Gallavotti corregge in τῖναι εἶναι («manifesta che c'è una tendenza»), supponendo che «ex εἶναι per compendium scripto vox ἢ orta esse»; ma sotto il profilo paleografico l'ipotesi non è del tutto plausibile, o, comunque, lo è assai di meno di quella della caduta di ἢ τῖς ἄν formulata da Vahlen e fatta propria da Kassel. A questa mi sono pertanto attenuto nella traduzione.

96. Ossia la corrispondenza tra il carattere che connota il personaggio dell'azione drammatica e quello della tradizione mitica (distinta ovviamente dall'adeguazione, espressa dalla seconda prerogativa, del personaggio tragico al corrispondente tipo umano). Secondo Gallavotti (pp. 153-154), l'esempio del contrario sarebbe da vedersi nella sconvenienza (ἀπρεπές) del lamento di Odisseo nel perduto ditirambo di Timoteo (1454a 30-31), mentre il discorso di Melanippe sulla regolarità degli eventi, che non dà spazio a credenze superstiziose (1454a 31), andrebbe riferito alla sola prerogativa del carattere confacente, come esempio a essa contrario. Ma altri studiosi (per esempio, Lanza, p. 167, nota n. 2) riportano entrambi gli esempi contrari a quest'ultima prerogativa, ritenendo che soltanto tre delle quattro caratteristiche vengano illustrate da Aristotele e che la terza (la somiglianza) resti priva di un esempio.

97. Questo giudizio sul personaggio Menelao, che nell'*Oreste* di Euripide è presentato come incapace e menzognero, viene ribadito anche in 1461b 21.

98. *Scilla* era un ditirambo di Timoteo di Mileto, poeta e musicista vissuto nel V-IV sec. a. C., del quale ci resta soltanto il frammento di un nomo.

99. Riferimento alla narrazione (ῥήσις) dell'origine delle cose tenuta da Melanippe nella tragedia di Euripide a lei intitolata: la *Melanippe dotta*, andata perduta a eccezione dei primi versi di questo discorso. Con esso la protagonista, figlia di Eolo, intendeva mostrare la regolarità delle generazioni e provare così l'impossibilità che

ché colei che supplica non assomiglia per nulla a quella che è in seguito¹⁰⁰.

Anche nei caratteri, similmente che nella composizione dei fatti, occorre ricercare sempre o il necessario o il verisimile, 35 cosicché sia o necessario o verisimile che il soggetto di una data qualità dica o compia cose di una data qualità e sia o necessario o verisimile che questa cosa abbia luogo dopo questa cosa. È chiaro, dunque, che anche gli scioglimenti dei rac- 1454b conti devono accadere dal racconto stesso e non, come nella *Medea, ex machina*¹⁰¹ o, nell'*Iliade*, le vicende concernenti la salpata di ritorno¹⁰². Invece è necessario far uso della macchina nel caso delle vicende esterne al dramma: o tutte quelle che si sono verificate anteriormente all'episodio e che non è possibile che un uomo sappia, oppure tutte quelle che si ve- 5 rificano in seguito, le quali abbisognano di un preavviso e di

esseri umani fossero partoriti da una mucca. Questa credenza, infatti, gravava sui gemelli che aveva avuto da Poseidone e che perciò si voleva far morire.

100. Nel momento del sacrificio, Ifigenia prima si dispera e supplica di risparmiarla, poi dichiara d'essere disposta a morire per la Grecia.

101. *Ex machina*: la «macchina» è il congegno che permetteva all'attore di stare sollevato e raffigurare così la divinità, che interviene per sciogliere una sequenza altrimenti insolubile sul piano del concatenarsi dei fatti, come la salvezza che Medea raggiunge, nella conclusione dell'omonima tragedia di Euripide, grazie all'invio del carro alato del sole (vv. 1317 sgg.). Donde il significato metaforico dell'espressione, già in uso, con ogni verisimiglianza, al tempo di Aristotele per indicare il ricorso a una potenza soprannaturale nell'ordine umano e naturale.

102. Riferimento a *Il.*, II, 110-206, dove Atena impedisce che i Greci salpino per ritornare in patria, dopo che a ciò li aveva ingannevolmente invitati Agamennone nel suo discorso. Questa l'interpretazione conforme alla *lectio vulgata* ἀπόπλων, nella quale, a partire dai codici greci del XV sec., si è corretto l'incomprensibile ἀπλοῦν della tradizione. Gallavotti (pp. 154-155) ha opposto che l'episodio suddetto, per se stesso irrilevante, non può costituire la λύσις *ex machina* del racconto; che ἀπλοῦν va invece corretto in ἀοπλον («la scena di Achille disarmato») e che il riferimento è al duello tra Ettore e Achille, precisamente al momento in cui (*Il.*, XXIII, 214-267) Atena, dopo esser apparsa all'eroe troiano sotto le false sembianze di Deifobo per incoraggiarlo ad assalire il Greco, riconsegna a costui la lancia, con la quale colpirà a morte l'avversario. Ma la proposta, pur provvista di molta acutezza critica, non ha trovato accoglienza tra gli interpreti. Anche perché, a ben vedere, non sembra che la mancata partenza dei Greci, che per ammissione stessa del Gallavotti vede in causa l'uso da parte di Omero di una μηχανή, non costituisca lo scioglimento di un nodo nella vicenda, se si pensa che con quel ritorno la guerra di Troia avrebbe avuto fine — ancorché tale scioglimento sia indubbiamente meno eclatante di quello proposto dallo studioso. Nel quale tuttavia la μηχανή, ossia l'intervento di Atena, soltanto in senso lato può vedersi espressa dalla «scena di Achille disarmato», ossia nella situazione in cui si trova l'eroe dopo aver fallito il primo getto della lancia, mentre in senso proprio essa riguarda la restituzione della lancia stessa ad Achille. Cosicché la lezione ἀοπλον non risulta propriamente congrua con l'episodio.

un annuncio. È agli dèi, infatti, che attribuiamo di vedere tutto quanto.

E nessun assurdo <dev>esserci nei fatti, almeno <deve essere> esterno alla tragedia: per esempio, nell'*Edipo* di Sofocle¹⁰³.

Poiché la tragedia è imitazione di persone migliori di noi, si devono imitare i ritrattisti migliori. Anch'essi infatti, pur attribuendo la forma propria, nel creare persone simili le dipingono più belle. Così anche il poeta, nell'imitare individui iracundi, indolenti e con le altre prerogative di questo genere nei loro caratteri, pur essendo siffatti, deve crearli persone dabbene¹⁰⁴: per esempio, Omero crea Achille come buono e modello di durezza¹⁰⁵.

Pertanto, si deve fare attenzione a queste cose e, oltre a queste, a quelle che cozzano con le sensazioni che di necessità s'accompagnano alla poetica. Ché, spesso è possibile errare anche in rapporto a esse. Ma di questi temi si è parlato a sufficienza nelle opere pubblicate¹⁰⁶.

16

<Il riconoscimento>

In precedenza¹⁰⁷ s'è detto che cos'è il riconoscimento. Quanto alle specie di riconoscimento, come primo vi è quello che più manca di arte e che si usa nella stragrande maggioranza dei casi per assenza di risorse: il <riconoscimento> mediante segni. Tra questi, alcuni sono connaturati, come «la lancia che portano i Terrigeni»¹⁰⁸, o le stelle quali <rappre-

103. L'assurdo, agli occhi di Aristotele, è che Edipo non sapesse come era morto Laio e, di conseguenza, non abbia ricollegato a costui lo straniero che uccise. Il medesimo rilievo ritorna anche in 1460a 29-30.

104. Ritorna qui il termine *ἐπεικεῖς* (persone dabbene) che in *Poet.*, 1452b 34 Aristotele ha usato per designare quei soggetti che, presentati nel passare dalla buona alla cattiva sorte, non sono adatti a essere soggetti tragici.

105. Il modo migliore per dare plausibilità a quest'ultimo luogo, che Kassel pone tra due croci e altri, come Ritter, espungono, mi sembra quello di posporre *παράδειγμα σκληρότητος* ad *ἀγαθὸν καὶ*, secondo la proposta di Lobel.

106. Il riferimento è, forse, al dialogo *Sui poeti*.

107. Cfr. 1452a 30 sgg.

108. Probabile citazione da una tragedia sconosciuta. I Terrigeni sono gli Sparti, indicati con quest'appellativo in riferimento alla leggenda che vuole questa stirpe

senta) Carcino nel *Tieste*¹⁰⁹; altri invece sono acquisiti e, tra questi, alcuni sono nel corpo, come le cicatrici, altri esterni, come le collane e come, nella *Tiro*, mediante la barca¹¹⁰. Anche di questi è possibile far uso in modo migliore o peggiore, come Odisseo in virtù della cicatrice fu riconosciuto in un modo dalla nutrice, in un altro dai porcari¹¹¹. Ché, i (riconoscimenti) finalizzati alla persuasione e tutti quelli di questo genere sono maggiormente privi di arte, mentre quelli che derivano dalla peripezia, come ad esempio quello nel libro del *Bagno*¹¹², sono migliori.

Come secondi si hanno quelli costruiti dal poeta; perciò sono privi di arte. Per esempio, Oreste nell'*Ifigenia*¹¹³ fece

nata dai denti seminati del drago Cadmo. E si narra che portavano impressa nel corpo una lancia.

109. Col nome di Carcino si conoscono due tragediografi, uno vissuto nel V sec. a. C. e ricordato da Aristofane nelle *Vespe*, l'altro, nipote del primo, vissuto nel IV sec.; ma non è possibile dire con precisione a quale di essi si riferisce Aristotele come all'autore del *Tieste* (opera andata persa), sia qui che nel cap. 17. Gli studiosi propendono tuttavia per il secondo. Quanto alle stelle, si tratta di segni bianchi che — secondo la tradizione mitologica — contraddistinguevano Tieste e gli altri discendenti di Pelope in quanto ne richiama la spalla d'avorio.

110. Tragedia di Sofocle andata perduta e incentrata sulle vicende di Neleo e Pelia, i gemelli che Tiro, figlia di Salmoneo, aveva avuto di nascosto da Poseidone e che, esposti perché morissero, si salvarono invece su una barca. Divenuti poi adulti, aiutarono la madre a fuggire dalla matrigna Sidero.

111. Dalla nutrice Euriclea, che lo lavava, contro la volontà dello stesso Odisseo (cfr. *Od.*, XIX, 386 sgg.), mentre dai porcari, secondo una sua precisa intenzione (cfr. *Od.*, XXI, 193 sgg.).

112. *Nixtqa* (bagno) è il nome dato al XIX canto dell'*Odissea* (cfr. WARTELLE, *Lexique de la Rhétorique d'Aristote*, Paris 1985, p. 108).

113. Riferimento all'*Ifigenia in Tauride* di Euripide. In proposito cfr. la nota n. 74. Gallavotti, valorizzando il codice Riccardiano e la versione araba, legge οἶον ἐν τῇ, mentre il codice Parigino e, con ogni verosimiglianza, quello seguito da Guglielmo di Moerbeke recano οἶον Ὁρέστης ἐν τῇ; di conseguenza egli assegna ad ἀνεγνώρισεν, sia qui che in altri luoghi, tra i quali 1455b 9, valore attivo. Pertanto, il riconoscimento cui Aristotele allude non sarebbe quello che nella tragedia euripidea avviene per primo, cioè il riconoscimento di Oreste da parte di Ifigenia, bensì il secondo, in cui è il fratello a riconoscere la sorella («per esempio, nell'*Ifigenia*, il modo in cui Oreste riconosce la sorella»). Lo studioso ritiene, anzi, che proprio dalla redazione viziata del codice Parigino, il quale a suo avviso interpolerebbe una glossa, sarebbe nata la «presunzione di poter assegnare, alle forme attive di ἀναγνώριζω, un valore passivo o meglio causativo» (p. 157). Ma questa interpretazione, che cambia il senso dei passi, non ha trovato seguito tra gli interpreti e, di fatto, è rimasta isolata. Del resto si può rovesciare il rilievo e opporre che proprio per non aver scorto il valore causativo di ἀνεγνώρισεν, qui come negli altri luoghi della *Poetica*, il copista del codice Riccardiano ha ommesso, in questo, Ὁρέστης. E che non l'abbia scorto, ma che nelle forme attive del verbo abbia visto espresso soltanto il significato attivo, attesta eloquentemente il fatto che in 1455b 21, per assumere ἀναγνώριζειν in senso

riconoscere che era Oreste: ch , mentre ella¹¹⁴ (  riconosciuta) attraverso la lettera, quegli stesso dice ci  che vuole il poeta, ma non il racconto. Per questo   un (episodio) vicino 35 all'errore che abbiamo detto, dal momento che sarebbe stato possibile che anch' (egli) portasse talune cose. Inoltre, la voce della spola nel *Tereo* di Sofocle¹¹⁵.

Il terzo   dovuto al ricordo: con l'aver sentore vedendo 1455a qualcosa, come nei *Cipri* di Diceogene, giacch , vedendo il dipinto, (il protagonista) scoppi  a piangere¹¹⁶ e il (riconoscimento) nella *Narrazione di Alcino*, giacch  (Odisseo), avendo ascoltato il citaredro e avendo ricordato, pianse¹¹⁷; dal che fu riconosciuto.

Come quarto, quello che deriva da un ragionamento; per esempio, nelle *Coefore*: poich    giunto qualcuno che   simile, 5 ma nessuno   simile se non Oreste, costui, dunque,   giunto¹¹⁸. E il (riconoscimento) del sofista Poliido riguardo a Ifigenia, giacch  disse che era verisimile che Oreste facesse il seguente ragionamento: poich  la sorella era stata sacrificata,

passivo, scrive ἀναγνωρισθεῖς — differentemente dalla lezione ἀναγνωρίσας degli altri codici.

114. Ossia, la sorella Ifigenia.

115. L'episodio cui Aristotele allude   il messaggio inviato da Filomena alla sorella Procne con un ricamo, dal momento che il marito di costei, Tereo, re della Tracia, dopo averla posseduta, la teneva prigioniera e le aveva fatto tagliare la lingua.

116. Tragedia andata perduta, cos  come ben poco ci resta di Diceogene (vissuto nel V o IV sec. a. C.): soltanto qualche frammento. L'episodio richiamato   il pianto di Teucro, ritornato a Salamina da Cipro, dinanzi al ritratto del padre Telamone. Il che permette al nipote Eurisace di riconoscerlo.

117. *Narrazione di Alcino*   il nome dato all'ottavo libro dell'*Odissea*. Il citaredro   Demodico che, nel banchetto dato da Alcino in onore di Odisseo, canta episodi della guerra di Troia (cfr. *Od.*, VIII, 521 sgg.). Anche in questo caso, come in quello precedente, il soggetto   lasciato inespresso perch  ogni riferimento era ben noto agli uditori.

118. Cfr. ESCHILO, *Coefore*, 168-234: Elettra trova sulla tomba di Agamennone una ciocca di capelli simili ai suoi, e riconosce che sono quelli del fratello Oreste, che perci    ritornato. Anche in questo riconoscimento, cos  come negli altri, la forma argomentativa del ragionamento ( κ συλλογισμο , riga 4, non sembra designare quella forma tecnica dell'argomentazione che   il sillogismo propriamente detto, bens  il «ragionamento» in senso generale. Lo si evince soprattutto da questo caso, che   quello che pi  sembra assomigliare a un sillogismo e che pur tuttavia non   tale. Infatti, se lo fosse suonerebbe: qualcuno che   simile   giunto, ma nessuno tranne Oreste   simile, dunque nessuno tranne Oreste   giunto. Sennonch  non viene soddisfatta la regola del sillogismo in prima figura per la quale la premessa maggiore dev'essere universale)   data dallo Stagirita.

anche a lui capita di essere sacrificato¹¹⁹. E nel *Tideo* di Teodette: poiché, giunto per ritrovare il figlio, egli stesso muore¹²⁰. Ancora, il <riconoscimento> nelle *Fineidi*¹²¹; avendo infatti veduto il luogo, ricavarono con un ragionamento il fato: che era stato stabilito che in esso morissero, dal momento che colà erano state anche esposte.

Ma ve n'è uno che può anche essere messo assieme muovendo da un paralogismo del pubblico, come nell'*Odisseo falso messaggero*¹²²: ché, il fatto di tendere l'arco, e che nessun altro <ne era in grado>, è <istanza> costruita dal poeta e una <sua> supposizione, anche se in realtà <Odisseo> disse che
15 avrebbe riconosciuto l'arco che non aveva visto. Però il co-

119. Riferimento alla possibilità di un diverso modo di effettuare il riconoscimento di Oreste da parte della sorella Ifigenia nell'*Ifigenia in Tauride* di Euripide. Si è anche ritenuto probabile che questa possibilità, che Aristotele ascrive al «sofista» Poliido, del quale nulla sappiamo (è forse lo stesso Poliido ditirambografo di cui si dà notizia nei *Tr. gr. fr.*, I, 78?), fosse stata esposta da costui in un commento alla tragedia. Così per esempio Pesce, p. 162, nota 225; Lanza, p. 174, nota 6. Gallavotti, p. 158, il quale ritiene che tutti gli argomenti menzionati da Aristotele siano sillogismi, ricostruisce però soltanto quello di questo esempio, che a suo avviso così si formula: «la sorella dello straniero fu immolata (in quel modo e in quelle circostanze), ma solo Ifigenia fu immolata così, dunque Ifigenia è la sorella dello straniero». Ma questo non è un sillogismo, bensì un paralogismo! Se fosse un sillogismo, poiché il termine medio funge da predicato in entrambe le premesse dovrebbe essere un sillogismo in seconda figura. Ma in tal caso la conclusione dovrebbe essere negativa.

120. L'unica notizia che possediamo del *Tideo* di Teodette, tragediografo citato anche nel cap. 11, è questa. Anche la vicenda è ampiamente sconosciuta e si è dato a ōti valore causale per analogia con i casi precedenti.

121. Anche di questa tragedia non conosciamo nulla: né chi ne fu l'autore, né a quale episodio si allude. Le figlie di Fineo erano le Arpie.

122. Altro caso di tragedia del tutto sconosciuta. Il testo è estremamente incerto e così le interpretazioni che del passo sono state date e che si possono dare, rese ancor maggiormente congetturali dall'impossibilità di confrontarle con i luoghi della tragedia in cui era rappresentato l'episodio. Ad avviso dello scrivente, la lezione adottata da Kassel, il quale, riprendendo il testo stabilito da Margoliouth, introduce due linee presenti nel codice Riccardiano e confermate, secondo Margoliouth, anche dalla versione araba, ma mancanti nel codice Parisino, offre un testo che permette un'interpretazione in qualche modo plausibile dell'episodio. Nella tragedia — si può arguire — il mendico, che in realtà era Odisseo, ma non se ne conosceva ancora l'identità, si fece riconoscere mostrando di essere in grado di tendere l'arco che soltanto Odisseo sapeva tendere. Si tratta di un riconoscimento pertinente e rigoroso dal punto di vista logico del ragionamento che lo prova. Ma l'ignoto tragediografo, per avvalorare questo riconoscimento, anticipandone già l'effetto, avrebbe fatto dichiarare altresì al mendico che, vedendo l'arco, l'avrebbe riconosciuto. Si tratta questa volta di un paralogismo: ché, se Odisseo è in grado di riconoscere l'arco, non chiunque sia in grado di riconoscerlo è Odisseo: ossia di un'«istanza» costruita dal poeta e di «una <sua> supposizione», vale a dire di un mero espediente. Che tuttavia il poeta avrebbe usato per avvalorare e rafforzare nel pubblico l'effetto del riconoscimento debitamente dato dall'altra prova.

struire l'episodio poetico in forza di questo secondo elemento come se avesse operato il riconoscimento grazie al primo, è un paralogismo.

Ma il riconoscimento migliore di tutti è quello che deriva dai fatti stessi ¹²³, poiché lo stupore si produce in virtù di cose verisimili: per esempio, nell'*Edipo* di Sofocle ¹²⁴ e nell'*Ifigenia* ¹²⁵; infatti, era verisimile che volesse inviare una lettera. Ché, soltanto i (riconoscimenti) di tal fatta sono senza segni 20 costruiti e senza collane. Come secondi vengono quelli derivanti da un sillogismo.

17

〈*Canoni della tragedia*〉

Si devono comporre i racconti ed elaborarli compiutamente coll'elocuzione ponendoli quanto più possibile dinanzi agli occhi. Così infatti, vedendo nel modo più chiaro come se si fosse presso le cose stesse che vengono compiute, si può tro- 25 vare quel che è conveniente e le situazioni contrarie non possono sfuggire. Segno di questo è ciò che fu rimproverato a Carcino: Amfiarao, infatti, ritornava dal tempio, il che sfuggiva a uno che non lo vedesse, ossia che non fosse lo spettatore ¹²⁶, e (il dramma) sulla scena cadde, giacché gli spettatori furono infastiditi di questo.

123. Cfr. 1452a 19; 37 sgg.; 1453b 2; 1454a 37.

124. Riferimento all'episodio raccontato nei versi 1110 sgg. (cfr. *ante*, 1452a 25; 31).

125. Riferimento all'episodio narrato nei versi 727 sgg. dell'*Ifigenia in Tauride* (cfr. *ante*, 1454a 7; b 31 sgg.).

126. Su Carcino cfr. la nota n. 109. La tragedia cui Aristotele allude è sconosciuta, come quasi nulla si sa di Amfiaro, se non che fu indovino e che fu costretto a prendere parte alla guerra dei Sette contro Tebe. Dall'episodio qui richiamato parrebbe doversi arguire che abbia tentato di sottrarsi, nascondendosi in un tempio. Oltre, non è possibile spingersi. Questa scarsità di notizie rende il passo (fatto oggetto di differenti interpretazioni) assai incerto, così come non soddisfacente è sembrata la lezione tradita, ὁρῶντα τὸν θεατὴν ἐλάνθανεν. Chi ha interpretato nel senso che l'accadimento «sfuggì allo spettatore che non avesse guardato», ha supposto la caduta di ἄν tra ὁρῶντα e τὸν θεατὴν, in modo da intendere il participio aoristo come protasi implicita dell'eventualità. Così Vahlen. Il senso torna: la composizione del racconto e, in particolare, la λέξις facevano difetto se da soli non bastavano a far comprendere che Amfiaro usciva dal tempio, ma era necessario osservare la scena; però l'eventualità che uno spettatore non guardi l'episodio rappresentato su di essa è poco plausibile. Meglio perciò coloro — ed è la maggior parte degli interpreti —

30 (Si devono comporre i racconti) elaborandoli compiutamente, per quanto è possibile, anche con le figure¹²⁷. Infatti, riescono massimamente persuasivi, a partire dalla loro propria natura¹²⁸, coloro che si trovano nelle passioni, e nel modo più realistico sconvolge chi è sconvolto e fa provare ira chi è in preda all'ira. Per questo l'⟨arte⟩ poetica è propria di un soggetto che ha buona natura o di un soggetto ispirato: di costoro, infatti, gli uni sono facilmente plasmabili, gli altri inclini a uscire da sé.

1455b I racconti si devono esporre in generale, sia che si tratti di racconti già creati, sia che li crei il poeta; così ⟨esposti⟩,

che hanno fatto dipendere ὁρῶντα direttamente da ἐλάνθανεν: espungendo poi τὸν θεατὴν (così Butcher, erroneamente scritto Butscher da Gallavotti nell'apparato critico e Kassel) e ritenendo che ὁρῶντα o designi, genericamente, «uno che guarda» (così Paduano: «cosa che a non vederlo sfuggiva»; Gernez: «ce qui échappait si l'on ne visualisait pas la pièce»), o si riferisca a un sottinteso τὴν ποιητὴν, secondo la stessa indicazione di Butcher (così Lanza: «ma non vedendolo se ne dimenticò»; Pesce: «il che sfuggì al poeta che non vedeva bene» — quantunque questo modo di tradurre avrebbe dovuto far optare non per il testo stabilito da Kassel, bensì per la lezione proposta da Dacier, che corregge τὸν θεατὴν in τὴν ποιητὴν); oppure, sempre sul presupposto che ὁρῶντα denoti il poeta, sostituendo τὸν θεατὴν, ritenuto un'antica glossa marginale inseritasi nel testo, con τὸ θεάτρον (così Manara Valgimigli: «e questo sfuggì al poeta che non s'era ben raffigurati dinanzi agli occhi la scena e il suo effetto teatrale»). L'aspetto poco convincente di queste ultime interpretazioni è il ricorso a una spiegazione psicologica del difetto poetico (il racconto è mal composto e poco rifinito sul piano della λέξις perché il poeta non si è raffigurato bene la scena), laddove nella logica del trattato di poetica interessa solo determinare quando il racconto è mal composto e stilisticamente poco forbito: quando è tale da non far comprendere l'episodio senza l'ausilio della vista. Su questa base mi sembra indubbiamente preferibile intendere ὁρῶντα come indicante un generico «uno che vede», in diretta dipendenza da ἐλάνθανεν. In una tale costruzione non è necessario espungere τὸν θεατὴν, né è necessario che esso sia complemento oggetto di ὁρῶντα (Valgimigli, p. 232), trovando invece quest'accusativo una congrua collocazione grammaticale e di senso in funzione esplicativa rispetto a ὁρῶντα, quasi una sorta di apposizione («uno che veda, ossia lo spettatore»). E con ciò la lezione tradita può ben essere mantenuta. Vicino a questo modo d'intendere è l'interpretazione di Albeggiani, il quale, sulla base del testo stabilito da Rostagni, attribuisce a τὸν θεατὴν valore di complemento di paragone («ciò che sfuggì al poeta che non seppe guardare come uno spettatore») — ma ritorna in questa interpretazione quel riferimento al poeta che non è parso opportuno. Mantiene invece τὸν θεατὴν e al tempo stesso evita tale riferimento Gallavotti («era una cosa che passava inavvertita se non c'era lo spettatore a guardare»); lo studioso propone però l'aggiunta di ἂν dopo τὸν θεατὴν (in modo da dare a ἐλάνθανεν valore di irrealtà: la cosa sarebbe sfuggita se non ci fosse stato lo spettatore), e tale intervento sulla lezione tradita non sembra necessario.

127. Si tratta con ogni probabilità dei gesti mimici, dei movimenti musicali, corrispondenti ai metri, e dell'aspetto, dato anche dalla veste, dei personaggi della tragedia greca.

128. Ἀπὸ τῆς αὐτῆς φύσεως: «letteralmente "la medesima natura che hanno" e non "la natura stessa"» (Gallavotti, p. 161, nota alla riga 11 della sua edizione).

in seguito si devono arricchire di episodi e sviluppare. So-
 stengo che il carattere generale può scorgersi nel modo se-
 guente, sull'esempio dell'*Ifigenia*¹²⁹: venendo sacrificata una
 tale fanciulla e scomparendo in modo non chiaro a coloro
 che la sacrificavano, collocata in un'altra regione in cui
 era costume sacrificare gli stranieri al dio, ebbe questo sacer-
 dozio. In un tempo successivo, al fratello della sacerdots-
 sa capitò di giungere, ma il fatto che giunse colà perché lo
 ordinò il dio e lo scopo per cui (vi giunse) sono fuori del
 racconto. Giunto che fu e catturato, mentre stava per essere
 sacrificato si fece riconoscere¹³⁰, sia nel modo in cui poetò
 Euripide, sia in quello in cui poetò Poliido¹³¹, dicendo, se-
 condo verisimiglianza, che pertanto non si doveva sacrifi-
 care soltanto la sorella, ma anche lui stesso, e da qui la
 salvezza. E dopo ciò, quando i nomi sono già stati posti, li (si
 deve) arricchire con episodi; ma in modo che gli episodi
 siano appropriati: per esempio, nel caso di Oreste, la paz-
 zia per la quale fu catturato¹³² e la salvezza mediante la
 purificazione¹³³.

Ora, nei drammi gli episodi sono concisi, mentre l'epica
 si allunga con essi¹³⁴. Ché, il racconto dell'*Odissea* non è
 lungo: essendo un uomo lontano da casa per molti anni,
 tenuto d'occhio da Poseidone, solo, versando inoltre le vi-
 cende della sua casa in una situazione tale che gli averi
 venivano mandati in rovina dai Proci e un progetto ostile si
 tramava contro il figlio, giunge egli stesso dopo esser stato
 colpito da una tempesta e, fattosi riconoscere da alcuni¹³⁵,
 dopo essersi lavato egli medesimo si salvò e distrusse i ne-
 mici¹³⁶. Ciò che è proprio è questo, mentre le altre vicende
 sono episodi.

129. Anche in questo caso Aristotele si riferisce all'*Ifigenia in Tauride*.

130. Cfr. la nota n. 74.

131. Cfr. le note nn. 113 e 119.

132. Cfr. *Ifigenia in Tauride*, 281 sgg. Oreste si fa catturare a causa della sua follia.

133. Purificazione dalla colpa del matricidio.

134. Cfr. 1449b 12 sgg.; 1459a 17 sgg.

135. Cfr. *Od.*, XXI, 193 sgg., dove Odisseo si fa riconoscere da Eumeo e Filetio.
 A riguardo si veda anche 1454b 26 sgg.

136. Cfr. anche 1453a 31.

〈*Il nodo, lo scioglimento, il coro*〉

Parte di ogni tragedia è un nodo, parte uno scioglimento. I
 25 〈fatti〉 esterni¹³⁷ e sovente taluni di quelli interni costituiscono il nodo, il resto è lo scioglimento. Dico che è un nodo quello che dall'inizio¹³⁸ arriva fino a quella parte che è l'ultima rispetto al momento da cui si verifica il mutamento dalla buona alla cattiva sorte, scioglimento quello che dall'inizio del mutamento arriva fino al termine. Come nel *Linceo* di Teo-
 30 dette¹³⁹ costituiscono il nodo le cose compiute in precedenza, la cattura del fanciullo¹⁴⁰ e, di nuovo, l'indicazione di questi 〈fatti〉¹⁴¹, mentre lo scioglimento va dall'accusa di morte fino al termine.

Vi sono quattro specie di tragedia (infatti, si sono esposte anche altrettante parti¹⁴²): quella complessa, di cui la peripezia e il riconoscimento rappresentano la totalità, quella di patimento, come gli *Aiaci*¹⁴³ e gli *Issioni*¹⁴⁴, quella di carattere,

137. A riguardo cfr. 1453b 30; 1455b 9.

138. Non si tratta dell'inizio della tragedia, bensì di « quel punto che in una serie di avvenimenti si può prendere come principio » (Valgimigli, p. 234, nota 94). Si veda a riguardo 1450b 28.

139. Sul *Linceo* di Teodette cfr. 1452a 28 e la nota n. 70.

140. Il fanciullo è Abante, figlio di Linceo e Ipermnestra.

141. Il luogo è corrotto. Il modo più semplice di emendarlo (con un intervento dotato di un alto grado di plausibilità sia paleografica che critico-testuale) è di leggere, secondo quanto suggerisce la versione araba (*alque etiam ea quae manifestavi, dissolutio autem illa*), ἡ αὐτῶν δὴλωσις. λύσις δ' ἡ (Christ, Gomperz).

142. Come si desume dal prosieguito, esse sono (1) la peripezia e il riconoscimento (trattati nei capp. 10, 11 e 16), (2) il patimento (trattato sia in 1452b 11 sgg. che nel cap. 13), (3) il carattere (trattato nel cap. 15) e — secondo l'emendamento più comune e paleograficamente più probabile della corruzione di 1456a 2, proposto da Bywater — (4) la vista (ὄψις), indicata nel cap. 6 (1450a 10) tra le sei parti di cui è costituita la tragedia e della quale poco più oltre si dice che « comprende tutto: sia il carattere, sia il racconto, sia l'elocuzione, sia il canto, sia il pensiero, in pari modo » (1450a 13-14). Cosicché la corrispondente specie di tragedia è, con felice espressione di Valgimigli (p. 235, nota 97), la tragedia -ὄψις, identica, come mostra lo studioso, alla tragedia semplice.

143. Ossia la figura di Aiace che, preso da follia e suicidatosi, doveva ricorrere in diverse tragedie, tra le quali quella di Sofocle.

144. Ossia la figura di Issione, che, come nella tragedia di Euripide, andata perduta, per punizione inflittagli da Zeus per l'offesa arrecata a Era, fu legato nell'Ade a una ruota di fuoco.

come le *Ftiotidi*¹⁴⁵ e il *Peleo*¹⁴⁶; la quarta è (la tragedia-1456a
vista)¹⁴⁷, come le *Forcidi*¹⁴⁸, il *Prometeo*¹⁴⁹ e quante vicende
sono collocate nell'Ade. Ci si deve, dunque, massimamente
sforzare di possedere tutti quanti gli (elementi), se no i più
importanti e nel numero maggiore, tanto più perché oggi si 5
denigrano i poeti. In effetti, essendoci stati poeti valenti in
ogni parte, si ritiene giusto che uno solo superi la parte di
valentia peculiare di ciascuno.

È giusto dire che una tragedia per null'altro è o diversa o
identica se non per il racconto, e ciò¹⁵⁰ è proprio di quelle di
cui intreccio e scioglimento sono i medesimi. Molti però, dopo
aver costruito bene l'intreccio, lo sciolgono male. Ma si deve 10
trovare l'accordo di entrambe le cose.

Bisogna ricordarsi di ciò che spesse volte s'è detto¹⁵¹, ossia
di non rappresentare una tragedia come se si trattasse di una
composizione epica — e dico che è epica quella che ha molti
racconti¹⁵²: per esempio, se si rappresentasse l'intero raccon-
to dell'*Iliade*. Qui, infatti, le parti assumono la grandezza
conveniente in virtù della lunghezza, mentre nei drammi si 15
consegue un risultato molto discostante da quanto si presu-
poneva. Eccone una prova: tutti coloro che rappresentarono
la distruzione di Ilio nella sua interezza¹⁵³ e non secondo una

145. Riferimento all'omonima tragedia di Sofocle andata perduta, le cui prota-
goniste erano le donne di Ftia, patria di Achille, in Tessaglia.

146. Padre di Achille e sposo di Teti, fu oggetto dei drammi di Sofocle ed Euripide, andati perduti.

147. Come s'è detto alla nota n. 142, ὄψις, secondo la proposta di Bywater, è
la lezione più probabile, oltreché paleograficamente molto plausibile, con la quale
correggere l'incomprensibile οης dei codici Parisino 1741 e Riccardiano 46, nulla
ostando, secondo l'acuta e convincente spiegazione di Valgimigli, richiamata alla
medesima nota, che la tragedia-vista coincida con la tragedia semplice, di cui in
1459b 8-9.

148. Le figlie di Forci, ossia le Gorgonidi e le Grazie, contro le quali lottò Perseo.
Esse diedero il soggetto a un dramma satiresco di Euripide.

149. Riferimento al *Prometeo incatenato* di Eschilo.

150. Ossia, l'identità o la diversità. Tale mi sembra il significato di τοῦτο (così,
tra gli altri, anche Pesce).

151. Così come qui è espresso, non è stato detto in nessun luogo, ma, implicita-
mente, in 1449b 10, 1451b 33, 1455b 16.

152. Cfr. 1462b 5; 1459b 4.

153. Probabile riferimento a Iofonte, il figlio di Sofocle (cfr. 1451b 6), Nicomaco
e Cleofonte.

parte, come Euripide¹⁵⁴, oppure Niobe, ma non come Eschilo¹⁵⁵, o cadono o concorrono malamente, dal momento che anche Agatone cadde in questo soltanto¹⁵⁶.

20 Invece nelle peripezie e nelle azioni drammatiche semplici
 (i poeti) mirano ai risultati che vogliono tramite il sorprendente¹⁵⁷, giacché questo è tragico e provvisto di giusto amore per l'uomo. Si ha quest'«effetto» quando chi è sapiente, ma con malvagità, venga ingannato, come Sisifo¹⁵⁸, o chi è coraggioso, ma ingiusto, sia sopraffatto. Ciò è anche verisimile, come dice Agatone, dal momento che è verisimile che si ver-
 25 rificano molte cose contrarie al verisimile¹⁵⁹.

Si deve supporre che il coro sia uno degli attori, che sia una parte del tutto e che concorra all'azione, non come per Euripide¹⁶⁰ ma come per Sofocle. Ma per gli altri (poeti)¹⁶¹ le (parti) cantate non hanno a che vedere col racconto più che con un'altra tragedia. Per questo cantano intermezzi, dopo
 30 che Agatone ha dato inizio a un tale (espediente). Eppure, o cantare intermezzi, o se si adattasse una battuta da una (composizione) a un'altra, o un episodio intero, che differenza fa?

19

«Il pensiero e l'elocuzione»

Delle altre forme¹⁶², dunque, s'è parlato¹⁶³, ma resta da dire dell'elocuzione e del pensiero. Ora i temi concernenti il

154. Nelle *Troiane*.

155. In una tragedia di cui si possiedono soltanto pochi frammenti; per cui non si conosce neppure quali aspetti della sciagura di Niobe egli abbia rappresentato. Intorno a questo personaggio compose una tragedia anche Sofocle.

156. Impossibile indicare a quale insuccesso di Agatone faccia riferimento Aristotele.

157. Questo significato di θαυμαστός è stato ben colto da Rostagni e Albeggiani e, prima ancora, da Castelvetro.

158. Poiché intorno alla figura di Sisifo, Eschilo ed Euripide composero soltanto drammi satireschi, ma non una tragedia, gli studiosi suppongono che Aristotele faccia qui riferimento a una tragedia di Sofocle (cfr. Lanza, p. 182, nota 6).

159. I versi di Agatone sono citati in *Rh.*, 1402a 10.

160. In cui il coro inizia a essere distaccato dall'azione.

161. Ossia, per i tragediografi successivi a Euripide.

162. «Forme» equivale qui a «parti» (cfr. *Metaph.*, 1023b 17).

163. Ed esattamente, del carattere nel cap. 15; del racconto, innanzitutto nei capp. 7-11, ma poi anche nei capp. 13-14, 16-18; della vista, che tuttavia, assieme alla melodia, non appartiene all'intrinseca struttura della poetica, in 1456a 3.

pensiero abbiano collocazione nei trattati di retorica ¹⁶⁴, giacché ciò è maggiormente peculiare di quella disciplina. I temi concernenti il pensiero sono questi: tutti quelli che devono essere procurati dal discorso. Loro parti sono il dimostrare, il dissolvere (argomenti) e il procurare emozioni (come pietà o terrore o ira e quante sono di tal fatta), e inoltre grandezza e piccolezze ¹⁶⁵. 35
1456b

È chiaro che anche nelle azioni ¹⁶⁶ si deve esercitare un uso che muova da queste forme quando si debbano approntare o casi che suscitino pietà, o casi terribili, o grandi, o verisimili. Tranne che differiscono per tanto, e cioè che alcuni devono manifestarsi senza una spiegazione, altri invece devono essere procurati nel discorso da chi parla e prodursi in conseguenza del discorso. In effetti, quale sarebbe il compito di chi parla se essi si manifestassero nella misura in cui dovrebbero anche non per il tramite del discorso? 5

Tra i temi concernenti l'elocuzione, una specie della ricerca è costituita dalle figure dell'elocuzione, che è proprio dell'arte dell'attore conoscere e di chi possiede tale arte come architettonica ¹⁶⁷: per esempio, che cos'è comando, che cosa preghiera, narrazione, minaccia, domanda, risposta e quant'altro di tal genere. Ché, a seguito della loro conoscenza o ignoranza non si porta nessun rimprovero alla poetica che abbia una certa consistenza e sia degno d'attenzione. Perché mai, infatti, si supporrebbe che (il poeta) ha sbagliato nelle cose che critica Protagora, ossia nel fatto che, quando dice «cantaci o diva», dà ordini credendo di pregare? Ché — egli ¹⁶⁸ dice — il comandare di fare o no qualcosa è un ordine. Perciò, si lasci perdere, nella convinzione che è un oggetto d'indagine proprio di un'altra (arte) e non della poetica. 10
15

164. Non nei libri della *Retorica*, giacché, come ha fatto osservare Albergiani (p. 110, nota n. 1), al tempo Aristotele non aveva ancora scritto quest'opera e, di conseguenza, non poteva sapere di quanti libri sarebbe stata composta.

165. Ossia, l'amplificazione e le diminuzioni, oppure lode e biasimo (Lanza, p. 184, nota n. 2).

166. Azioni drammatiche, s'intende.

167. Ossia, in funzione direttiva, come regista della recitazione.

168. Ossia Protagora.

〈L'elocuzione〉

20 Dell'elocuzione tutta quanta le parti sono queste: la lettera, la sillaba, il connettivo, il nome, il verbo, l'articolazione¹⁶⁹, la flessione, il discorso.

Ebbene, la lettera è una voce indivisibile: non ogni voce, ma quella dalla quale per natura se ne può produrre una composta. Infatti, vi sono voci indivisibili anche delle bestie,
 25 ma nessuna di esse dico che è una lettera. Parti di questa 〈voce〉 sono la vocale, la semivocale e la muta. Si tratta di queste: vocale è quella che ha una voce udibile senza un accostamento¹⁷⁰; semivocale quella che ha una voce udibile con un accostamento: per esempio, S e P; muta quella che con un accostamento non ha di per se stessa alcuna voce, ma che,

169. Con Kassel mantengo ἄρθρον, nonostante le perplessità che esso obiettivamente ingenera e che hanno indotto alcuni interpreti, tra cui Rostagni, Albeggiani (p. 112, nota n. 2) e Gallavotti (p. 169), a ritenerlo un'interpolazione e dunque a escluderlo, sul presupposto che la nozione grammaticale di «articolo» (ἄρθρον) è ignota ad Aristotele; che la distinzione tra questo e la congiunzione (σύνδεσμος) è posta dai pensatori successivi, gli Stoici *in primis* (cfr. DIONISIO DI ALICARNASSO, *De com. verb.*, 2, p. 8, 1; *De vi Demosth.*, 48, p. 1101, 4); che l'attribuirvi altri significati, quali quello di particella separativa (Margoliouth, p. 200) o di congiunzione e preposizione (Vahlen, pp. 112 sgg.) sarebbe far violenza al testo; che infine non è pensabile in un elenco di termini tecnici nel campo della grammatica, la presenza di un lessema indicante in senso generico «snodo», «articolazione». I problemi sollevati da questi rilievi sono molteplici. Qui mi limito soltanto a rilevare che (1) la codifica di ἄρθρον come interpolazione cade automaticamente se, come cerchiamo di provare nella nota n. 173, la determinazione che ne è data alle linee 6-7 risulta plausibile: sia in rapporto alla possibilità di individuare il denotato linguistico del termine come distinto da quello di altri termini e, in particolare, di σύνδεσμος, sia in rapporto alla possibilità di attribuire a tale denotato un valore non funzionale alla definizione del σύνδεσμος. In tal caso, infatti, è ben logico che ἄρθρον compaia in quest'elenco. (2) Che un tale accertamento ridimensiona la portata del rilievo secondo cui ἄρθρον non avrebbe, qui, un significato linguisticamente tecnico. (3) Che comunque un tale significato può ben appartenergli senza che per questo ἄρθρον debba indicare l'articolo, com'è invece nella lessicologia dei successivi trattati di grammatica, tenuto altresì conto che «Aristotele [...] illustra quelli che sono gli "elementi del linguaggio" [...] non in una concezione grammaticale della lingua, bensì in rapporto al concetto della ἐμπνεῖα, del comunicare per mezzo della voce il significato delle cose e delle azioni» (Gallavotti, p. 173). Ché, anzi, proprio quest'arbitraria assunzione per la quale, se ἄρθρον ha un significato tecnico, deve indicare l'articolo, è alla base dell'espunzione del termine, una volta accertato che non significa affatto questa determinazione. (4) Che, di conseguenza, non può ritenersi una violenza fatta al testo l'attribuzione al termine di significati diversi da quello or ora detto e, soprattutto, esso non può ritenersi spurio perché eventualmente assuma uno di questi significati.

170. Della lingua alle labbra, o al palato, o ai denti (cfr. *De part. anim.*, 660a 5).

assieme a quelle che hanno una qualche voce, diventa udibile: per esempio, G e D. Queste differiscono per le forme della bocca, per i luoghi, per l'aspirazione e la tenuità, per la lunghezza e la brevità; inoltre, per l'acutezza, la gravità e l'intermedio. Ma su di esse, una per una, conviene indagare nei trattati di metrica¹⁷¹. 30

Sillaba è una voce priva di significato, composta da una muta e da una (lettera) che ha una voce. E infatti GR è sillaba sia senza A che con A, per esempio GRA¹⁷². Ma indagare le differenze anche di queste è compito della metrica. 35

Connettivo è una voce priva di significato che né impedisce né produce un'unica voce semantica da più voci, capace per sua natura di collocarsi tanto agli estremi quanto nel mezzo, ma che non è confacente porre per se stessa in principio del discorso: per esempio, *men* o *de*; oppure una voce priva di significato che da voci in numero maggiore di una, ma semantiche, è per sua natura capace di produrre una sola voce semantica: per esempio, *amphì*, *perì* e le altre. 1457a 5

Articolazione è una voce priva di significato che indica l'inizio o la fine o la divisione del discorso, ovvero una voce priva di significato che né impedisce né produce un'unica voce semantica da più voci, capace per sua natura di collocarsi tanto agli estremi quanto nel mezzo¹⁷³. 10

171. Difficile dire se Aristotele faccia riferimento a un'opera specifica, come potrebbe essere il *De musica*, andato perso, oppure a un trattato di metrica in generale.

172. Sul presupposto che GR non può costituire una sillaba (come peraltro si ricava dalla definizione di Dionisio Trace, *Scholìa*, I, 344: «sillaba secondo Aristotele è una voce priva di significato, composta da una vocale e da una muta»), Kassel ha ritenuto corrotto il testo tradito e, sulla scorta della versione araba, già accreditata da Gudeman, ne ha proposto il seguente emendamento: οὐ συλλαβή. συλλαβή δέ («e infatti GR senza A non è sillaba, ma è sillaba con A, per esempio GRA»). Sennonché anche GR è «composto da una muta e da una lettera che ha una voce». Pertanto agli occhi dello Stagirita è una sillaba. E che debba esserlo ha mostrato Gallavotti (p. 185) sulla base di *Metaph.*, 1093a 22, dove si afferma che «G e R potrebbero costituire un unico segno» e del fatto che la sillaba rappresenta il nesso fonico unitario. Per cui lo studioso da un lato può dire che il sistema della scrittura sillabica ispira il rilievo della *Metafisica* (*Ibid.*), dall'altro può contestare alla definizione di Dionisio Trace di alterare la dottrina aristotelica (p. 172).

173. Il passo è filologicamente molto problematico e le interpretazioni proposte dagli studiosi prospettano dottrine discordanti e persino opposte. Senza alcuna esitazione si può dire che in pochi altri casi il problema esegetico s'intreccia in modo strettissimo con quello filologico e paleografico. Il testo vulgato presenta la ripeti-

Nome è una voce composta, semantica, senza tempo, della quale nessuna parte è per se stessa semantica¹⁷⁴. Ché, in quelli doppi non la adoperiamo come se significasse anche in

zione di φωνῇ ἄσημος ... ἐπὶ τοῦ μέσσου («una voce priva di significato ... nel mezzo») alle righe 1456b 38-1457a 3, in riferimento al σύνδεσμος, e alle righe 1457a 8-10, in riferimento all'ἄρθρον, al quale peraltro riferisce gli esempi (οἶον ... ἄλλα) delle righe 7-8. Il primo di essi viene indicato sia nel codice Parisino che in quello utilizzato da Guglielmo di Moerbeke in τὸ γ.μ.α, ma la maggior parte degli editori, su indicazione di Hartung, legge τὸ ἀμφί, mentre Gallavotti propone τὸ φῆ («a guisa di»). Tra gli interventi che sono stati operati, quello di sottrarre tali esempi all'ἄρθρον e riferirli invece al σύνδεσμος pare costituire l'unico punto sul quale le interpretazioni concordano. In un quadro complessivo esse si prospettano lungo tre linee: (1) una per la quale, secondo l'indicazione di Schoemann, accolta anche da Gallavotti nella sua pur particolare ricostruzione ed esegesi del testo, οἶον ... ἄλλα vengono collocati dopo φωνῇν della riga 6, mantenendo in tal modo tutto ciò che concerne l'ἄρθρον, sia il termine che la relativa caratterizzazione. Essi vengono invece interamente soppressi nelle altre due direzioni, lungo le quali, di conseguenza, viene proposta l'espunzione della parola anche dall'elenco di 1456b 20-21, come s'è detto alla nota 169; (2) così, una seconda soluzione, avanzata da Butcher e acquisita da Albeggiani, colloca anch'essa οἶον ... ἄλλα dopo φωνῇν della riga 6, ma sopprime ἄρθρον δ' ἐπὶ della medesima riga, in modo da attribuire alla caratterizzazione del σύνδεσμος anche le parole φωνῇ ... δηλοῖ delle righe 6-7; (3) una terza, con un drastico intervento proposto da Hartung, seguito da Rostagni e fatto proprio, tra gli altri, da Lanza, espunge l'intero passo ἄρθρον ... δηλοῖ. In questo quadro, nel solco della seconda interpretazione Aristotele indicherebbe nel σύνδεσμος tre elementi linguistici, e cioè (a) la particella (come μὲν, δέ), corrispondente alla caratterizzazione delle righe 1456b 38-1457a 4 («una voce ... *de*»). A questo riguardo va osservato che l'ipotesi di Gallavotti di correggere in ἦ τὸ δέ la lezione ἦτοι δέ del codice Parisino e della *translatio* moerbekeana («per esempio, *men*, *etoi*, *de*»), lezione che già Christ modificava in ἦ τοι δέ («per esempio, *men*, o *toi*, *de*»), appare quanto mai opportuna: sotto il profilo filologico perché, premettendo l'articolo, adegua la citazione di questa seconda particella al modo in cui alla riga 7 sono citati τὸ ἀμφί [per lo studioso τὸ φῆ, come s'è detto] e τὸ περὶ, conferendo così unità stilistica al testo. Sennonché, sarebbe allora opportuno supporre la caduta di τὸ avanti a μὲν. In tal senso mi pare di dover intervenire. Ed è opportuna sotto il profilo esegetico e critico-testuale perché — al di là dell'interpretazione avanzata dallo studioso, che si muove in tutt'altra direzione — proprio un tale intervento marca anche sul piano dell'esemplificazione il riferirsi di questa prima connotazione del σύνδεσμος al solo elemento linguistico della particella); (b) la preposizione, corrispondente alla caratterizzazione espressa da ἦ φωνῇ ... τὰ ἄλλα delle righe 4-8 ma senza ἄρθρον ... δηλοῖ («oppure una voce ... e le altre»); (c) e la congiunzione, corrispondente alla caratterizzazione espressa da φωνῇ ... δηλοῖ delle righe 6-7 («una voce ... discorso»). A nostro avviso, il pregio di questa interpretazione è di porre la polisemanticità del σύνδεσμος, e con ciò stesso di fornire un'ulteriore prova del fatto che la denotazione di questa come delle altre parti della λέξις non gravita, innanzitutto e primariamente, sul piano della grammatica, bensì nell'ordine della capacità comunicativa. Ma ha difetto di contraddire questa basilare istanza, implicita nella dottrina stessa che attribuisce allo Stagirita, con la reiezione dell'ἄρθρον operata sulla base di un mero criterio grammaticale, e cioè il fatto che questo termine, che significa e non può che significare l'articolo, perché in questa valenza è stato assunto dai grammatici, qui non trova alcuna connotazione che possa qualificarlo come tale — con ciò difettando anche sul piano storico in quanto non dà il debito peso al rilievo che i grammatici e i filosofi che hanno attribuito al termine tale significato sono posteriori ad Aristotele (cfr. Lucas, p. 213). Questo limite grava

sé e per se stessa: per esempio, in *Teodato*, «dato» non ha significato¹⁷⁵.

Verbo è una voce composta, semantica, con un tempo, di 15

anche sulle ricostruzioni che si muovono lungo la linea che abbiamo indicato come terza. Paradigmatica a tale riguardo l'esegesi di Lanza: anch'egli vede denotati nel σύνδεσμος gli stessi tre elementi linguistici (la particella e la preposizione/preverbo, corrispondenti, di fatto, alle medesime parti di testo che risultano dalla precedente ricostruzione, e la congiunzione, in riferimento alla ripetizione ἡ φωνή ... ἐπὶ τοῦ μέσσου delle righe 8-10), ma, proprio perché non discosta la valenza del semantema dal livello grammaticale, giudica questa pluralità di designazioni una mancanza (p. 186, nota n. 6: «quel che rende difficile la decifrazione delle righe che seguono, sicuramente guaste, è l'esatta decifrazione del *syndesmos*»). Nel quadro della prima linea interpretativa si segnalano le esegesi di Pesce e di Gallavotti. La prima risulta particolarmente oscura e confusa: ché, dopo aver distinto il σύνδεσμος dall'ἄρθον già nella stessa traduzione e accolto l'indicazione di Morpurgo-Tagliabue (*Linguistica e stilistica di Aristotele*, Roma 1968, pp. 41-58) che vede denotati nel σύνδεσμος la congiunzione e la preposizione, lo studioso trova però che quest'ultimo significato coincide col primo dell'ἄρθον, che perciò giudica essere un'aggiunta posteriore (ma allora, perché non espungerla? E inoltre, dal momento che Pesce elimina la ripetizione delle righe 8-10, nella quale è espresso il secondo significato di ἄρθον, e il primo è un'aggiunta posteriore, non si vede quale sia mai il denotato del termine; eppure almeno uno deve pur averlo, se viene mantenuto, assieme alla sua prima caratterizzazione), per concludere alla fine che «l'unico modo di dare [al testo] un senso soddisfacente» è espungere con Rostagni tutto ciò che riguarda l'ἄρθον (pp. 165-166, note n. 268 e n. 269). Molto più acuta e penetrante l'interpretazione di Gallavotti (pp. 173-175), il quale, congetturando alla riga 4 la caduta di οὐ γὰρ e correggendo in ἡ φωνή la lezione ἡ φωνή del codice Parisino («difatti non è inespressiva quella voce che ecc.»), prospetta una situazione critico-testuale secondo cui nel passo sarebbe espresso che (a) è σύνδεσμος tutto ciò che, come una congiunzione (καί) o una particella (μέν, δέ), è privo per se stesso di un significato; (b) per contro, non sarebbe priva di significato, e dunque non costituirebbe un σύνδεσμος, una voce che unisca in un unico nesso due vocaboli per sé significanti, come non possono esserlo le preposizioni (quali περί) o gli avverbi (quali φῆ), giacché queste parti della λέξις, indicando relazione e modalità, appartengono alle categorie del significare; (c) il σύνδεσμος è pertanto un puro ἄρθον, ossia una semplice giuntura. In questo quadro, l'ἄρθον trova sì collocazione, ma soltanto come dimensione connotativa del σύνδεσμος, per cui cade come parte autonoma del linguaggio. Tanto che, ad avviso di questo studioso, il termine va espunto dall'elenco delle parti della λέξις all'inizio del capitolo. Quanto poi alle righe 8-10, in esse Gallavotti vede una sorta di ribadimento del concetto di «voce priva di significato», prima di passare all'esame delle parti del linguaggio dotate di significato.

Ad avviso di chi scrive, il testo vulgato non abbisogna di supposizioni esegetiche così complesse per risultare sufficientemente plausibile. Le esemplificazioni dei significati del σύνδεσμος attestano che si tratta, rispettivamente, della particella connettiva e della preposizione. Le relative caratterizzazioni confermano queste identificazioni: le particelle come μέν, δέ in se stesse non sono significative, né concorrono, in positivo o in negativo, alla formazione di connessioni significative di termini, non favorendole né ostacolando; inoltre, il loro posto è all'inizio o alla fine della frase, o nel mezzo di essa, ma a sé stanti, ossia senza essere in mezzo ad altre parole, non possono collocarsi all'inizio. Tali caratteristiche s'adattano anche a quella che in senso tecnico è la congiunzione, la quale tuttavia non in questa precisa determinazione grammaticale è qui considerata da Aristotele. Essa infatti, benché non espressamente menzionata con una specifica esemplificazione, è tuttavia da ritenersi com-

cui nessuna parte per se stessa ha significato, come anche nel caso dei nomi¹⁷⁶. Infatti, «uomo» o «bianco» non significano il quando, mentre «cammina» o «ha camminato» significano in aggiunta, il primo il tempo presente, il secondo quello passato.

Flessione di un nome o di un verbo è, da un lato, quella che

presa nella medesima tipologia della particella connettivale, com'è agevole comprendere se si considera che non la specificità grammaticale dell'una e dell'altra è ciò che interessa allo Stagirita, bensì la loro funzione nella capacità espressiva della lingua, e sotto questo profilo entrambe svolgono il medesimo ufficio. In modo analogo alla particella connettivale e alla congiunzione, anche la preposizione per se stessa non ha alcun significato. Su questo punto l'esegesi di Gallavotti non può essere condivisa: egli afferma che le preposizioni cadono sotto quei modi del significare che sono le categorie, definite, oltreché in altri luoghi, nell'omonimo trattato. Così, per esempio, «intorno» (περί) cadrebbe sotto la categoria della relazione. Ma, anche a prescindere dal fatto che là dove parla della relazione, Aristotele non menziona mai «intorno», né in *Cat.*, 7 né negli altri luoghi dove tratta di questa categoria, resta che quel che cade sotto di essa è un relativo, e il relativo, «ciò che è», non lo è in se stesso, ma in rapporto a un correlativo (come il marito in rapporto alla moglie e lo schiavo in rapporto al padrone), mentre non si vede quale mai possa essere il correlativo di «intorno». Va inoltre osservato che è facile slittare dal valore di preposizione a quello avverbiale di termini come «intorno», o «sotto», «sopra», ecc., e quando si attribuisce loro un significato per sé, li si assume come avverbi. È chiaro, infatti, che l'avverbio in quanto tale cade sotto una categoria, mentre non così «di», «per», «a»; e inoltre «e», «ma» ecc. Tuttavia, se la preposizione di per se stessa non ha alcun significato, essa permette però la sintesi significativa di suoni significanti. Ebbene, particella/congiunzione e preposizione definiscono la sfera denotativa del σύνδεσμος e ne adeguano in tutto e per tutto le caratterizzazioni.

Quanto all'ἄρθρον, per comprendere che cosa designi è utile osservare, innanzitutto, che la terza connotazione del σύνδεσμος come particella/congiunzione, quella per l'appunto che non è ripetuta nelle righe 8-10, ossia l'impossibilità che si trovi all'inizio di frase senza essere tra altre parole, non si confà ai pronomi relativi e agli articoli in funzione pronominale (ὅς, ὃ e così via possono ben collocarsi all'inizio della frase anche senza esser disposti tra altri vocaboli). A essi si confanno invece le altre due caratterizzazioni della particella/congiunzione, quelle per l'appunto che vengono ripetute nelle righe suddette. Ond'è che sia la loro ripetizione, sia l'assenza della terza nota risultano ben logiche se nelle suddette «articolazioni» del discorso, vale a dire nel pronome relativo e nell'articolo, si vede espressa la determinazione dell'ἄρθρον. Una determinazione che non si aggiunge come seconda a questa parte della λέξις — che ora può a buon diritto trovare posto sia nel passo in oggetto che nell'elenco iniziale del capitolo — dopo quella enunciata nelle righe 6-7, ma che, a ben vedere, coincide in tutto e per tutto con questa. Infatti, com'è stato acutamente colto da Gallavotti (p. 175), ancorché in rapporto al σύνδεσμος, essa non esprime nulla di diverso rispetto all'essere l'ἄρθρον «una voce priva di significato che indica l'inizio o la fine o la divisione del discorso»: giacché l'indicare l'inizio o la fine non significa null'altro se non che è naturalmente atto a collocarsi agli estremi della frase, e l'indicare la divisione che è atto a collocarsi nel suo mezzo.

174. Cfr. *De interpr.*, 16a 19-22.

175. In proposito cfr. *De interpr.*, 16a 19-22 e il commento della nostra edizione (Milano, Rizzoli 1992, pp. 148-152. Si veda anche il saggio introduttivo, pp. 15-16).

176. Cfr. *De interpr.*, 16b 6-7.

si verifica in conformità con l'esser significanti «di questo» o «a questo» e quante determinazioni sono siffatte, da un altro, 20 quella che si verifica in conformità con (l'esser il nome significante) per una sola cosa o per molte: ad esempio, «uomini» o «uomo», da un altro ancora quella conforme alle inflessioni proprie della recitazione: per esempio, a una domanda o a un comando. Ché, «camminava?» o «cammina» sono flessioni del verbo.

Discorso è una voce composta, semantica, di cui alcune parti per se stesse significano qualcosa (infatti, non ogni di- 25 scorso è composto da verbi e nomi; per esempio, la definizione di *uomo*, ma è possibile che vi sia un discorso senza verbo; tuttavia avrà sempre una parte che significa qualcosa): per esempio, in «Cleone cammina», Cleone.

Il discorso è unitario in due modi: infatti, lo è o quello che significa una sola cosa, o quello che deriva da più (discorsi) per connettivo: per esempio, l'*Iliade* per connettivo, il discor- 30 so (definitorio) di *uomo*, per il fatto di significare una sola cosa¹⁷⁷.

21

〈Le specie del nome〉

Specie del nome sono, una quello semplice, e chiamo semplice il (nome) che non è composto da (parti) semantiche: per esempio, «terra»; l'altra quello doppio, e un tipo di quest'ultimo è costituito da una (parte) significante e da una priva di significato, tranne che non nel nome è significante e priva di significato; l'altro da (parti) significanti. Ma un nome può essere anche triplo, quadruplo e multiplo, come i molti nomi dei Massalioti: *Ermocaicoxanto*¹⁷⁸.

177. Cfr. *De interpr.*, 17a 15-16; *An. po.*, 93b 36; *Metaph.*, 1030b 9; 1045a 13.

178. I Massalioti, ossia gli abitanti di Massalia, l'odierna Marsiglia, erano originari di quella regione dell'Asia Minore delimitata dai fiumi Ermo, Caico e Xanto (i primi due vicini a Focea, donde essi sarebbero propriamente venuti, il terzo nella Troade) dalla composizione dei cui nomi deriva, per l'appunto, quello triplo di *Ermocaicoxanto*. Il quale, anche sulla scorta di quanto reca la versione araba (*supplicans domino coelorum*), se è da intendersi come una glossa e non come l'indicazione di un altro nome composto, forse quadruplice (Bywater), omesso nei codici greci superstiti (nel qual caso occorre supporre una lacuna), sembra essere stato un epiteto

1457b Ogni nome è o di uso comune, o una glossa, o una metafora, o un ornamento, o coniato, o allungato, o abbreviato, o modificato.

Chiamo «di uso comune» quello che adopera ciascun gruppo di parlanti, glossa quello che adoperano gli altri. Di conseguenza, è chiaro che lo stesso <nome> è possibile che sia
 5 tanto una glossa quanto un nome di uso comune, ma non per le stesse persone. Infatti, per i Ciprioti *siginon*¹⁷⁹ è di uso comune, per noi invece è una glossa.

Metafora è l'imposizione di un nome di un'altra cosa: o dal genere alla specie, o dalla specie al genere, o dalla specie a
 10 una specie, o secondo analogia. Dico che è dal genere alla specie, per esempio, «la nave già mi si fermò»¹⁸⁰, giacché essere all'ormeggio è un certo star fermi; da una specie al genere «davvero diecimila nobili imprese compì Odisseo»¹⁸¹, giacché diecimila è «molto», e ora lo si è adoperato invece di «molto»; da una specie a una specie, per esempio, «avendo attinto la *psyché* col bronzo»¹⁸² e «tagliando col bronzo acu-
 15 minato»¹⁸³, giacché qui <Omero> ha detto tagliare l'attingere e attingere il tagliare: entrambi sono infatti un certo levar via. Dico che si ha analogia quando il secondo termine sta al primo similmente a come il quarto sta al terzo: il quarto, infatti, si dirà in luogo del secondo, oppure il secondo in luogo del
 20 quarto. E talvolta, in luogo di ciò di cui si dice si pone in aggiunta ciò che ha rapporto con esso. Intendo dire, per esempio, che la coppa sta a Dioniso similmente a come lo scudo sta ad Ares. Pertanto, si dirà la coppa «scudo di Dio-

della loro divinità suprema (così, tra gli altri, Lucas, p. 241). Ma si è ipotizzata pure la possibilità che designi una carica amministrativa o politica. Così Gallavotti, p. 181, il quale chiarisce in modo convincente sia la natura della predetta espressione («una spiegazione occasionale del testo»), sia l'opportunità di non considerare τὰ πολλά come indicante «la maggior parte dei nomi», e ancor meno di staccare τὰ πολλά da τῶν Μασσιλιωτῶν, lezione che, proposta dal Diels sulla scorta della versione araba a correzione di τῶν μεγαλιωτῶν dei codici, è accettata da tutti gli editori e va accreditata in modo del tutto indipendente dal peso che si vuole poi annettere a quella versione circa la possibilità di congetturare una lacuna dopo τῶν μεγαλιωτῶν.

179. Ossia, lancia.

180. *Od.*, I, 185.

181. *Il.*, II, 272.

182. *D. K.*, 31 B 18.

183. *D. K.*, 31 B 143.



Ritratto di Aristotele. Dipinto di autore anonimo
(Mosca, Cattedrale della Trasfigurazione).

niso» e lo scudo «coppa di Ares»¹⁸⁴. Oppure, ciò che la vecchiaia è rispetto alla vita, anche la sera è rispetto al giorno. Pertanto si dirà la sera «vecchiaia del giorno», oppure, come Empedocle, anche la vecchiaia si dirà «sera della vita» o «tramonto della vita»¹⁸⁵. 25

Alcune cose non hanno un nome che si ponga tra quelli fra i quali vige l'analogia, ma per nulla di meno si diranno in maniera simile: per esempio, il lanciare il grano è «seminare», mentre il lanciare la fiamma da parte del sole non ha nome. Ma tuttavia questo si rapporta al sole in modo simile a come il seminare si rapporta al grano; perciò è stato detto «seminando la fiamma creata dalla divinità»¹⁸⁶. 30

Ma è possibile far uso di questo modo della metafora anche in altra maniera: dopo aver proferito come nome il termine che indica un'altra cosa, negare qualcuna delle sue proprietà: per esempio, se si dicesse lo scudo «coppa» non di Ares, ma «senza vino»¹⁸⁷.

È coniato il termine che il poeta pone da se stesso senza che esso sia assolutamente nominato da taluni. Infatti, è comunemente ammesso che alcuni sono di questo tipo: per esempio, le corna «ramificazioni»¹⁸⁸ e il sacerdote «orante»¹⁸⁹. 35 1458a

Il termine è allungato o accorciato, nel primo caso, se sia stato adoperato con una vocale più lunga del nome di uso comune, oppure con una sillaba aggiunta, nel secondo se gli sia stato levato qualcosa: è allungato per esempio, «πόλῆος», da «πόλεως» e «Πηληιάδεω», da «Πηλείδου»; accorciato, per esempio, «κρῖ»¹⁹⁰, «δῶ»¹⁹¹, «μία γίγνεται ἀμφοτέρων ὄψ»¹⁹². 5

184. L'esempio si ritrova in *Rh.*, 1407a 14; 1412b 34. A questi luoghi si rinvia per l'indicazione del poeta da cui è tratto.

185. Nessuno dei frammenti di Empedocle che ci sono rimasti contiene queste metafore. La seconda si ritrova, invece, in PLATONE, *Leggi*, 770a.

186. L'autore dal quale è tratta questa citazione ci è sconosciuto.

187. La maggior parte degli editori suppone a questo punto una lacuna, in quanto manca la trattazione dell'ornamento.

188. Termine più volte ricorrente in Omero. Cfr., per esempio, *Il.*, I, 11; V, 78, ecc.

189. Il termine è ripreso da Esichio. Lanza (p. 193, nota n. 12) non esclude proprio da questo passo di Aristotele.

190. Apocope da κριθῆ, orzo.

191. Apocope da δῶμα, casa.

192. Nell'emistichio di Empedocle (cfr. D. K. 31 B 80: «si produce una sola visione di entrambe le cose»), ὄψ è apocope di ὄψις, visione.

Si ha un nome modificato quando si tralasci una ⟨parte⟩ del termine con cui è denominata una cosa e se ne crei invece un'altra: per esempio, «alla mammella di destra» (δεξιτερὸν κατὰ μάζον)¹⁹³ in luogo di «destro» (δεξιόν).

Dei nomi in se stessi, alcuni sono maschili, altri femminili, altri intermedi¹⁹⁴. Sono maschili tutti quelli che terminano in «ν», «ρ», «ς» e in quante lettere sono formate da quest'ultima (esse sono due, «ψ» e «ξ»), femminili tutti quelli che, tra le vocali, terminano in quelle che sono sempre lunghe, ossia «η» e «ω» e, tra quelle che si allungano, in «α». Di conseguenza, capita che tutte le lettere in cui terminano i maschili e i femminili, per numero siano uguali¹⁹⁵, giacché ψ e ξ sono composte. Invece nessun nome termina in una muta, né in una vocale breve. In «ι» terminano tre nomi soltanto: μέλι, κόμμι e πέπερι. In «υ» cinque¹⁹⁶. I nomi intermedi, oltreché in queste¹⁹⁷, terminano anche in «ν» e «ς».

22

⟨La virtù dell'elocuzione poetica⟩

Virtù dell'elocuzione è che sia chiara e non misera¹⁹⁸. Ora, quella che deriva dai nomi di uso comune è molto chiara, ma misera; ne è un esempio la poesia di Cleofonte¹⁹⁹ e di Stenello²⁰⁰. Invece quella che adopera i termini estranei all'uso corrente è solenne, ed è elocuzione che si distingue rispetto all'espressione volgare. Chiamo estraneo all'uso corrente la glossa, la metafora, l'allungamento e ogni termine che si discosti dalla parola di uso comune.

193. *Il.*, V, 393.

194. Ossia, neutri.

195. Ossia, si hanno tre terminazioni per i nomi maschili e tre terminazioni per quelli femminili.

196. Poiché i cinque nomi non sono indicati, gli editori congetturano anche qui una lacuna.

197. Ossia, in «ι» e in «υ».

198. Cfr. *Rh.*, 1404b 2-3 e, in generale, l'intero cap. 2 del libro III.

199. Già citato nel II capitolo.

200. Tragediografo criticato da Aristofane (*Vespe*, 1313) per la sciattezza dei suoi versi.

Ma se si rendessero tali tutti quanti (i nomi), si avrà o un enigma o un barbarismo: se derivassero da metafore, un enigma; se derivassero da glosse, un barbarismo: giacché la forma dell'enigma è questa, il connettere, quando si parla, cose che, pur esistenti, non possono (connettersi). Ebbene, secondo la composizione degli altri nomi non è possibile fare questo, mentre secondo quella di metafore è possibile: per esempio,

vidi un uomo che col fuoco incollava un bronzo su un uomo²⁰¹, 30

e altre espressioni di questo genere. Invece, le espressioni che derivano da glosse costituiscono un barbarismo.

Pertanto, di questi termini si deve aver fatto uso in un certo modo, giacché quel tipo di termini (come la glossa, la metafora, l'ornamento e le altre specie che si son dette) produrrà l'espressione non volgare né misera, mentre l'espressione di uso comune produrrà la chiarezza.

Una parte non minima rispetto al carattere chiaro e non volgare dell'elocuzione comporteranno gli allungamenti, le apocopi e le modificazioni dei nomi. Ché, da un lato, per il fatto di versare in una situazione diversa da quella dell'espressione di uso comune, ossia una situazione che è al di là di ciò che è abituale, produrranno il carattere non volgare; dall'altro, per il fatto di partecipare di quel che è abituale, si avrà il carattere chiaro. Di conseguenza, non correttamente biasimano coloro che muovono rimproveri a siffatta modalità del linguaggio e deridono il poeta²⁰²: per esempio Euclide il vecchio²⁰³; come se fosse facile far poesia se si concederà di allungare di quanto si vuole, componendo giambi nella medesima elocuzione²⁰⁴ (scrisse):

201. Cfr. *Rh.*, 1405b 1.

202. Cioè Omero.

203. Personaggio non altrimenti noto. Rostagni ritiene che διακωμωδοῦντες farebbe supporre un commediografo. Lanza, sulla base di PLATONE, *Resp.*, 395e, opone che non necessariamente l'uso di questo verbo fa pensare a un autore di teatro. Gallavotti ipotizza possa trattarsi dell'arconte ateniese che alla fine del V sec. a. C. riformò l'alfabeto.

204. Ossia, canzonando Omero (tale la funzione del giambo) nel suo stesso stile, così da fargli il verso.

10 Ἐπιχάρην εἶδον Μαραθῶνανδε βαδίζοντα
(vidi Epicaro che andava a Maratona)²⁰⁵

e

οὐκ ἄν γ' ἐράμενος τὸν ἐκείνου ἐλλέβορον
(in verità non amando il suo elleboro)²⁰⁶.

Quando dunque si usa questa modalità, il farla apparire è ridicolo; ma vi è una misura comune di tutte quante le parti (dell'elocuzione). Ed infatti, usando metafore e glosse e le altre specie in modo sconveniente e con l'apposito intento di realizzare espressioni ridicole, si produrrà il medesimo effetto. Quanto invece differisce ciò che è confacente, si veda, nel caso delle composizioni epiche, inserendo i nomi nel verso: tanto nel caso della glossa che in quello delle metafore e delle altre forme, sostituendovi i nomi di uso comune si può vedere che diciamo cose vere. Per esempio, dal momento che Eschilo ed Euripide hanno composto il medesimo giambo, ma sostituendo un solo nome, una glossa in luogo di un'espressione di uso comune, cioè abituale, l'un caso appare bello, l'altro mediocre. Infatti, Eschilo nel *Filottete* poetò

un'ulcera che mangia le carni del mio piede²⁰⁷;

quegli invece sostituì «consuma in banchetto» in luogo di «mangia»²⁰⁸.

Ancora:

25 νῦν δὲ ἐὼν ὀλίγος τε καὶ οὐτιδανὸς καὶ ἀεικῆς
(essendo adesso di poca importanza, debole e abominevole)²⁰⁹;

se, operando sostituzioni, si dicessero i nomi di uso comune:

205. L'allungamento arbitrario, al fine di dare al verso la forma metrica richiesta da un esametro spondaico, riguarda la prima vocale di Ἐπιχάρην (come se la sua prosodia fosse Ἡπιχάρην) e di βαδίζοντα (Galavotti, p. 188).

206. Allontanandomi da Kassel, accolgo qui la lezione ἄν γ' ἐράμενος del codice Riccardiano. L'allungamento arbitrario con cui far tornare la metrica di questo secondo esametro spondaico, con iato dopo il quarto spondeo, riguarda la seconda e la terza vocale di ἐλλέβορον, come se la sua prosodia fosse ἐλλήβωρον (Gallavotti, p. 188).

207. ESCHILO, *Filottete*, fr. 253 Nauck (p. 81) = fr. 397 Mette, pp. 147-148.

208. EURIPIDE, *Filottete*, fr. 792 Nauck, p. 618.

209. *Od.*, IX, 515.

νῦν δὲ ἔων μικρός τε καὶ ἀσθενικός καὶ αἰεδής
(essendo adesso piccolo, incline a debolezza e brutto).

Ancora:

δίφρον αἰκέλιον καταθείς ὀλίγην τε τράπεζαν
(posto su misero seggio e su poca tavola)²¹⁰,

δίφρον μοχθηρὸν καταθείς μικράν τε τράπεζαν
(posto su un cattivo seggio e su una piccola tavola).

30

Ancora: «le rive muggiscono»²¹¹, «le rive risuonano».

Inoltre, Arifrade²¹² derise i tragediografi perché nel loro linguaggio adoperano quelle espressioni che nessuno proferirebbe: per esempio, «δωμάτων ἀπό (dalle case via)» e non «ἀπὸ δωμάτων (via dalle case)», «σέθεν (teco)», «ἐγὼ δέ νιν (io lui)», «Ἀχιλλέως περί (ad Achille intorno)» e non «περὶ Ἀχιλλέως (intorno ad Achille)», e tutte quelle che sono di tal fatta. Ché, per il fatto di non trovarsi tra le espressioni di uso comune, tutte quelle di questo genere produrranno nell'elocuzione un'espressione non volgare. Ma questo, egli l'ignorava.

È di grande importanza l'usare in modo conveniente ciascuno dei termini che abbiamo detto, sia i nomi doppi che le glosse, ma è d'importanza massima l'esser capace di fare metafore. Ché, questa capacità non si può assumere da un altro, ma è segno di buona natura. Infatti, il fare buone metafore è vedere ciò che è simile.

Tra i nomi, quelli doppi si confanno soprattutto ai ditirambi, le glosse ai versi eroici, le metafore ai giambi. E nei versi eroici tutte le espressioni che abbiamo detto sono utili, mentre nei giambi, per il fatto che essi imitano il più possibile la lingua parlata, sono confacenti tutti quelli fra i nomi che si userebbero anche nei discorsi. E i nomi di tal fatta sono quello di uso comune, la metafora e l'ornamento.

²¹⁰. *Od.*, XX, 259.

²¹¹. *Il.*, XVII, 265.

²¹². Personaggio di difficile identificazione. Rostagni ritiene si tratti di un commediografo (sempre per via di ἐκωμῶδει), Lanza che possa trattarsi di quell'Arifrade fatto oggetto di scherno da Aristofane nelle *Vespe*, 1275 e nei *Cavalieri*, 1280, Goudeman e Lucas lo escludono.

- 15 Per quanto riguarda la tragedia e l'imitazione nell'agire, siano dunque sufficienti le cose che abbiamo detto.

23

〈L'epopea〉

Per ciò che riguarda l'〈arte〉 narrativa e imitativa in versi²¹³, è chiaro che si devono comporre i racconti come nelle tragedie, ossia drammatici²¹⁴, e che si devono comporre intorno a un'unica azione, tutta intera e compiuta in se stessa, 20 avente un inizio, episodi mediani e una fine²¹⁵, perché, come un vivente unitario nella sua totalità²¹⁶, produca il piacere che le è proprio, e che le composizioni non devono essere simili alle storie, nelle quali è necessario che si faccia l'esposizione non di una sola azione, ma di un solo tempo: tutte quelle cose che in esso sono avvenute nell'ambito di una sola persona o di più persone, cose delle quali ciascuna si rapporta 25 vicendevolmente alle altre come capita. Infatti, come negli stessi tempi si verificarono la battaglia navale di Salamina e la battaglia dei Cartaginesi in Sicilia²¹⁷, le quali non tendono affatto al medesimo fine, così anche nei tempi successivi una cosa talvolta si verifica dopo un'altra, ma da esse non si produce nessun fine unitario.

30 Ma la maggior parte dei poeti fa questo. Perciò, come ab-

213. I versi in questo caso sono gli esametri (cfr. 1449b 20).

214. Vale a dire, come imitazione di persone che agiscono (così anche in 1448b 35-36; cfr. anche la nota n. 27), dal momento che queste costituiscono l'oggetto della mimesi poetica in quanto tale, sia tragica, dunque, che epica (cfr. 1448a 1). Quanto poi a quest'ultima, l'istanza è espressamente ribadita in 1448a 27-28, in riferimento a Omero in quanto paradigma del poeta epico. Pesce (p. 169, nota n. 317) ravvisa in δραματικούς un riferimento anche a uno dei modi dell'imitazione epica, nella quale è possibile che il poeta narri soltanto, oppure che faccia parlare i personaggi (cfr. 1448a 21-22 e la relativa nota; cfr. anche 1460a 5-11). Ma l'esplicito richiamo all'unità dell'«azione», che immediatamente segue e specifica il senso di δραματικούς, sembra escludere la possibilità che l'aggettivo intenzioni qui anche il «modo», ossia la forma letteraria dell'epopea, e ne limita invece il riferimento all'oggetto.

215. Cfr. 1450b 23-27; 1451a 31-34.

216. L'immagine della poesia come organismo vivente si trova già in PLATONE, *Fedro*, 264c.

217. Ossia la battaglia di Imera, nella quale i Greci di Siracusa e di Agrigento vinsero i Cartaginesi. Anch'essa, come quella di Salamina, avvenne nel 480 a. C. (cfr. ERODOTO, 166).

biamo già detto²¹⁸, anche sotto quest'aspetto Omero può apparire divino nel paragone con gli altri, per il fatto, cioè, di non aver intrapreso a dare creazione poetica all'intera guerra, quantunque avesse un inizio e una fine. Ché, il racconto sarebbe dovuto essere troppo grande e tale da non potersi vedere bene insieme, oppure, pur tenendolo misurato nella grandezza, (l'avrebbe reso) complicato per la varietà. Ora invece, avendone assunto una sola parte, si è servito di molti episodi propri di quegli avvenimenti²¹⁹, come il catalogo delle navi²²⁰, e con altri episodi ripartisce la poesia. Invece gli altri fanno poesia intorno a un'unica persona e intorno a un unico tempo e a un'unica azione ma con molte parti, come colui che poetò i *Cipri* e la *Piccola Iliade*²²¹. Pertanto, dall'*Iliade* e dall'*Odissea* si produce, da ciascuna, una sola tragedia o due soltanto, mentre dai *Cipri* se ne creano molte e dalla *Piccola Iliade* otto, ossia *Il giudizio delle armi*, *Filottete*, *Neottolemo*, *Euripilo*, *L'accattonaggio*, *Le Spartane*, *La distruzione di Troia*, *La navigazione di ritorno*²²².

24

(L'epopea e la tragedia)

Inoltre, l'epopea deve avere le stesse specie della tragedia; infatti, dev'essere o semplice o complessa, o di caratteri o di patimento. Anche le parti, al di fuori della produzione dei canti e della vista, sono le stesse; infatti, c'è bisogno di peripezie e di riconoscimenti e di patimenti. Inoltre, i pensieri e l'elocuzione devono essere di buona qualità. Elementi che, tutti quanti, Omero ha usato, sia per primo che in modo soddisfacente. E infatti ha composto ciascuno dei due tipi di poe-

218. Cfr. 1448b 29-30; 33-34.

219. Αὐτῶν, gli avvenimenti dell'intera guerra di Troia (cfr. Gallavotti, p. 191).

220. Nel secondo libro dell'*Iliade*.

221. Due poemi epici che narrano, il primo le vicende anteriori alla guerra di Troia, dalla discordia suscitata dalla scelta di Paride allo sbarco dei Greci; il secondo, gli avvenimenti che dalla morte di Achille giungono alla partenza dei Greci.

222. Else e altri studiosi hanno giudicato quest'elenco un'interpolazione. Una seconda interpolazione, operata da una mano diversa dalla prima, è individuabile con maggior sicurezza in πλέον («più di») avanti a ὀκτώ e in καὶ Σίμων καὶ Τρωάδες («Simone, Troadi»), alla fine.

mi: l'*Iliade* come semplice e di patimento, l'*Odissea* come
 15 complesso (giacché dappertutto c'è riconoscimento) e di caratteri. Inoltre, ha superato ogni <poema> nell'elocuzione e nel pensiero.

Ma l'epopea differisce per la lunghezza della composizione e per il metro. Ebbene, il limite sufficiente della lunghezza è quello che abbiamo detto²²³: infatti, si devono poter ab-
 20 bracciare con un solo sguardo l'inizio e la fine. E questo può aversi se le composizioni siano più corte di quelle degli Antichi e approssimino il numero di tragedie poste per un solo ascolto²²⁴. In rapporto all'estendersi, l'epopea possiede questa notevole ampiezza come sua determinata proprietà per il fatto che nella tragedia non è possibile imitare contempora-
 25 neamente molte parti agite, ma soltanto la parte sulla scena e degli attori; invece nell'epopea, per il fatto di essere una narrazione, è possibile creare molte parti che giungono simultaneamente a compimento, dalle quali, se sono appropriate, la massa del poema viene aumentata. Di conseguenza, essa possiede questa caratteristica positiva²²⁵ in vista della sua
 30 maestosità e al fine di far passare l'ascoltatore da un fatto all'altro e di introdurre una molteplicità di episodi tra loro dissimili. Ché, la somiglianza, che sazia in fretta, fa cadere le tragedie.

Il metro eroico è divenuto confacente sulla base dell'esperienza²²⁶. Se infatti si effettuasse la mimesi narrativa in un qualche altro <metro> o in molti <metri>, si avrebbe in tutta
 35 chiarezza una sconvenienza, giacché quello eroico è il più composto e il più corposo dei metri (per questo accoglie al massimo grado anche glosse e metafore, dal momento che anche l'imitazione narrativa è più ampia delle altre), mentre
 1460a il giambo e il tetrametro sono atti al movimento e il secondo è adatto alla danza, il primo all'azione. Inoltre, si avrebbe un assurdo maggiore se li si mescolasse, come <faceva> Cheremo-

223. Cfr. 1459a 30-34.

224. Ossia, tre.

225. Traduco con «questa caratteristica positiva» τοῦτο τὸ ἀγαθόν, letteralmente «questo bene».

226. Letteralmente, «a partire dall'effettuar prove (ἀπὸ τῆς πείρας)».

ne²²⁷. Per questo, nessuno costruì una composizione lunga in un <metro> diverso da quello eroico, ma, come abbiamo detto, la natura stessa insegna a scegliere ciò che le è confacente.

Omero è degno di essere lodato in molte altre cose e anche per essere l'unico tra i poeti a non ignorare quello che egli stesso deve fare. Il poeta, infatti, deve parlare pochissimo in prima persona, giacché non è imitatore secondo questi <criteri>. Ora, mentre gli altri <poeti> si mettono in scena in prima persona per l'intero <poema>, ma imitano poche cose e raramente, egli invece, fatto un breve preambolo, immediatamente introduce un uomo o una donna o qualche altro tipo, e per nulla affatto sprovvisto di carattere, ma con un carattere. 5 10

Pertanto, nelle tragedie si deve realizzare il meraviglioso, ma in misura maggiore nell'epopea è possibile l'irrazionale, mediante cui soprattutto consegue il meraviglioso, per il fatto che non si guarda al soggetto che agisce. Dopodiché le circostanze relative all'inseguimento di Ettore²²⁸, in scena parrebbero essere ridicole (gli uni che stanno fermi e non inseguono, l'altro che fa cenni col capo), mentre nei canti epici passano inosservate. Invece il meraviglioso è piacevole. Eccone una prova: tutti infatti, quando lo aggiungono, effettuano il racconto con la convinzione di rallegrare. 15

Soprattutto Omero ha insegnato anche agli altri a dire il falso come si deve. Questo <procedimento> è un paralogismo. Quando infatti, essendoci questa data cosa, abbia luogo quest'altra, oppure, producendosi questa, si produca quest'altra, gli uomini credono che, se vi è quella posteriore, ha luogo o si produce anche quella anteriore. Ma questo è falso. Perciò, se la prima²²⁹ sia falsa, ma, dandosi questa, sia necessario che si dia o si produca l'altra²³⁰, bisogna aggiungerlo. Ché, per il fatto di sapere che quest'ultima è vera, la nostra anima deduce erroneamente che ha luogo anche la prima. Un modello 20 25

²²⁷. Citato anche in 1447b 21. Il riferimento è con ogni probabilità ancora al *Centauro*.

²²⁸. Cfr. *Il.*, XXII, 131-207.

²²⁹. Ossia l'antecedente.

²³⁰. Ossia il conseguente.

di questo (procedimento) è quello che si ricava dal libro del *Bagno*²³¹.

Si devono preferire cose impossibili ma verisimili piuttosto che cose possibili ma incredibili²³², e non si devono comporre i discorsi muovendo da parti irrazionali, ma, soprattutto, non si deve avere nulla di irrazionale; altrimenti, che sia esterno
 30 alla materia del racconto, come Edipo rispetto al fatto di non conoscere com'era morto Laio²³³, e non nel dramma, come, nell'*Elettra*, quelli che riferiscono i giochi pitici²³⁴ o, nei *Misii*, colui che giunge senza parola da Tegea a Misia²³⁵. Di conseguenza, il sostenere che il racconto verrebbe soppresso è ridicolo, giacché di principio non si devono comporre racconti di questo tipo; ma se li si ponga e appaiano trovarsi in una
 35 migliore condizione di ragionevolezza, si accolga anche un assurdo, dal momento che anche gli illogici avvenimenti dell'*Odissea* relativi allo sbarco²³⁶ diverrebbe chiaro che non
 1460b sarebbero sopportabili se li avesse creati un cattivo poeta. Adesso invece il poeta con le altre positive qualità nasconde l'assurdo, rendendolo piacevole.

Si deve lavorare accuratamente con l'elocuzione nelle parti prive d'azione e che non siano né di carattere, né di pensiero, giacché, per converso, l'elocuzione troppo splendida
 5 nasconde sia i caratteri che i pensieri.

25

(Problemi poetici e relative soluzioni)

Per ciò che riguarda i problemi e le soluzioni, da quante e quali specie sono costituiti può diventare chiaro se si consideri così. Poiché infatti il poeta è imitatore alla maniera di un pittore o di qualche altro facitore di immagini, è necessario

231. Cfr. la nota n. 112.

232. Cfr. anche 1461b 11-12.

233. Cfr. anche 1454b 7-8.

234. Cfr. SOFOCLE, *Elettra*, 680-760. L'annuncio riguarda la morte di Oreste ai giochi pitici.

235. Il riferimento è probabilmente ai *Misii* di Eschilo, e a Telefo che giunge a Misia senza parlare, perché contaminato del sangue dello zio da lui ucciso.

236. Cfr. *Od.*, XIII, 116 sgg.

che, tre di numero essendo (i modi), imiti sempre rispetto a 10
 uno ben determinato: infatti, imita le cose o quali erano e
 sono, o quali si dice e gli sembra (che siano), o quali devono
 essere. E queste cose si annunciano con l'elocuzione, nella
 quale hanno luogo anche glosse e metafore e molte affezioni
 dell'elocuzione. Infatti le concediamo ai poeti.

Oltre a ciò, non è identica la correttezza della politica e 15
 della poetica, né di un'altra arte e della poetica. E della poe-
 tica in sé considerata vi è un duplice errore, giacché uno è per
 sé, un altro per accidente. Se infatti si è scelto di eseguire
 un'imitazione (corretta ma si è sbagliato nell'imitare a causa
 della propria incapacità)²³⁷, l'errore è della poetica stessa; se
 invece è l'aver scelto a non essere in modo corretto, ma (si è
 scelto di imitare) il cavallo che ha gettato innanzi ambedue le
 zampe destre²³⁸, o quello che secondo ciascun'arte è uno sba-
 glio, come uno sbaglio secondo la medicina o un'altra arte, 20
 qualunque essa sia, l'errore non è per sé. Di conseguenza, a
 partire da queste (considerazioni) chi indaga deve sciogliere
 le critiche nei problemi.

Innanzitutto, quelle relative all'arte stessa: si sono create
 cose impossibili; si è sbagliato. Ma sta bene, se si consegue il
 fine di quell'(arte) (il fine, infatti, è stato dichiarato²³⁹), se cioè 25
 in questo modo si rende o quella parte o un'altra più capace
 di stupire. Un modello è l'inseguimento di Ettore²⁴⁰. Se tut-
 tavia anche in conformità all'arte che ha per oggetto queste
 cose era possibile raggiungere il fine in misura o maggiore o

237. Il testo a questo punto presenta una lacuna. Il modo più semplice di colmarla è senza dubbio la proposta di Gudemann seguita da Gallavotti, i quali suppongono la caduta di τ dopo $\mu\mu\eta\sigma\alpha\sigma\theta\alpha\iota$ e, sulla base del codice Riccardiano, leggono $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\iota\alpha$ in luogo di $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\iota\alpha\nu$ degli altri manoscritti. Sennonché proprio questo dativo di causa, che certamente non può riferirsi a $\mu\mu\eta\sigma\alpha\sigma\theta\alpha\iota$ (giacché l'incapacità non può essere la causa dell'imitazione), non dà un senso del tutto soddisfacente neppure se riferito a $\pi\rho\omicron\epsilon\iota\lambda\epsilon\tau\omicron$ (il poeta «a causa della sua incapacità si è proposto di imitare un certo oggetto»), giacché è malagevole credere che il poeta scelga per incapacità. Con essa pare invece intenzionato l'esito della scelta di imitare, ossia il risultato dell'imitazione poetica. Per questo ritengo preferibile la proposta di Vahlen, che così integra: $\langle\delta\rho\theta\acute{\omega}\varsigma, \eta\mu\alpha\rho\tau\alpha\nu\epsilon\ \delta'\ \acute{\epsilon}\nu\ \tau\acute{\omega}\ \mu\mu\eta\sigma\alpha\sigma\theta\alpha\iota\ \delta\iota\rangle$.

238. Cfr. *De inc. anim.*, 14: «gli equini si reggono "avanzando" in diagonale e non con le due zampe destre o le due zampe sinistre assieme».

239. Cfr. 1460a 11-14.

240. Cfr. *Il.*, XXII, 131-207. L'episodio è già stato menzionato in 1460a 15, dove si indicano i motivi del suo apparire ridicolo se rappresentato sulla scena.

non minore, non (si è operato) correttamente. Infatti, se è possibile, non si deve affatto commettere un errore, in nessun modo.

30 Inoltre, proprio di quale dei due tipi è l'errore, di quelli secondo l'arte o secondo un'altra cosa che sia accidentale? Infatti, se non si sapeva che il cervo di sesso femminile non ha corna è minore che se lo si fosse dipinto in modo estraneo all'imitazione.

Oltre a ciò, se venga mosso il rimprovero che non sono cose vere, ma, forse, come devono essere, si deve sciogliere (l'obiezione) in questo modo: come, cioè, anche Sofocle disse di creare, lui, persone quali devono (essere), mentre Euripide quali sono.

35 Se invece (le cose non sono state rappresentate) in nessuno dei due modi, (si deve rispondere) che così se ne dice: per esempio, quelle concernenti gli dèi. Forse, infatti, parlarne
1461a così né è la cosa migliore né è vero, però, se è capitato, è come per Senofane²⁴¹; ma in ogni caso se ne parla (così).

Altre cose, forse non è meglio (rappresentarle così), ma erano così: per esempio, quelle concernenti le armi:

le lance a loro dritte sui puntali²⁴².

Così, infatti, usavano allora, come anche oggi, gli Illiri.

5 Circa il fatto che sia bene o non bene se da parte di qualcuno si è parlato o agito, non bisogna condurre l'esame solo in rapporto a ciò che è stato fatto o detto, guardando se è cosa di valore o sciocca, ma anche in rapporto a chi ha agito o parlato, (guardando) rispetto a chi, o quando, o con che cosa, o in vista di che cosa: per esempio, di un bene maggiore, affinché si produca, o di un male maggiore, affinché si scongiuri.

241. Il pensiero di Aristotele è chiaro: come Senofane ha criticato la rappresentazione antropomorfica degli dèi e, in generale, il parlarne in termini umani, così è possibile criticare l'immagine che correntemente si dà di certi oggetti, se è capitato (εἰ ἐτυχεν) di farne oggetto di discorso.

242. *Il.*, X, 152. Il verso si riferisce all'episodio in cui Odisseo trova Diomede e i suoi compagni addormentati e le loro lance conficcate a terra con i puntali verso l'alto. La difficoltà che in proposito si è riscontrata indica che le lance così poste potevano cadere, generando gran rumore e dunque un ingiustificato allarme (cfr. Ἀπορήματα Ὀμηρικά, fr. 160 Rose).

Alcuni casi vanno risolti guardando all'elocuzione, per esempio con una glossa: «innanzitutto gli urèi»²⁴³, giacché forse ⟨Omero⟩ non parla dei muli, ma delle sentinelle; e Dolone, «che in verità nella forma era brutto»²⁴⁴: non gli era sproporzionato il corpo, ma gli era turpe il volto, giacché i Cretesi chiamano «di bella forma» ciò che ha un bel volto; e «più forte meschi»²⁴⁵: non «⟨vino⟩ che non può essere mescolato», come per gli ubriaconi, bensì «più veloce».

Altro caso, si è parlato per metafora, come «tutti, sia dèi che uomini, dormivano per l'intera notte»²⁴⁶, e assieme ⟨il poeta⟩ afferma «quando in verità rivolse lo sguardo alla piana di Troia, un rumore di flauti e di zampogne ...»²⁴⁷: in effetti, «tutti» è detto per metafora in luogo di «molti», giacché «tutto» è una specie di «molto». Anche «sola a non aver parte»²⁴⁸ è detto per metafora, giacché ciò che è notissimo è unico.

E secondo accentazione, come Ippia di Taso sciolse «concediamogli di elevarsi nella gloria»²⁴⁹ e «una parte del quale infradicia con la pioggia»²⁵⁰.

²⁴³. *Il.*, I, 50.

²⁴⁴. *Il.*, X, 316.

²⁴⁵. *Il.*, IX, 203.

²⁴⁶. *Il.*, II, 1-2, ma con ogni probabilità Aristotele, che cita a memoria, intendeva riferirsi a *Il.*, X, 1-2, che sono versi assai simili ai precedenti. In ogni caso, in entrambi i luoghi il testo dell'*Iliade* reca ἄλλοι e non πάντες, così come recano ἄλλοι i manoscritti della *Poetica* (la lezione πάντες è stata proposta da Graefenhan e accettata da molti editori; per contro, sull'opportunità di mantenere ἄλλοι si sono espressi Valgimigli e Gallavotti, in forza della considerazione che sovente in Omero ἄλλοι sta per οἱ ἄλλοι ed è l'esatto equivalente di πάντες). È stato tuttavia ipotizzato che πάντες corrisponda, oltretutto a un'esigenza di lettura da parte dello Stagirita, al testo stesso dell'*Iliade* da lui conosciuto.

²⁴⁷. *Il.*, X, 11; 13.

²⁴⁸. *Il.*, XVIII, 489; *Od.*, V, 275. L'epiteto si riferisce all'Orsa Maggiore, che tra le costellazioni è «la sola a non prender parte dei lavacri di Oceano», ossia a non tramontare.

²⁴⁹. Quest'emistichio oggi si trova in *Il.*, XXI, 297, ma dal confronto con *Soph. el.*, 166b 1 sgg. si può facilmente arguire che Aristotele lo leggesse in *Il.*, II, 15, dove attualmente incontriamo «Τρώεσσι δὲ κῆδε' ἐφῆπτα», di cui l'emistichio in oggetto rappresenta una variante. Esso si riferisce al sogno ingannatore inviato da Zeus ad Agamennone, ond'è che Platone (*Resp.*, II, 382a) biasimava Omero per aver rappresentato la divinità come tessitrice di imbrogli. Accentando in modo diverso, Ippia, del quale non conosciamo nulla (ma Lucas e Lanza annotano che un Ippia di Taso è annoverato da Lisia, XIII, 54 tra le vittime dei Trenta tiranni), ottenne διδόμεν, infinito con valore di imperativo («si conceda»), in modo da poter attribuire l'inganno non a Zeus, ma al sogno.

²⁵⁰. *Il.*, XXIII, 328. Una diversa accentazione porta a leggere οὐ («una parte non infradicia con la pioggia») in luogo del pronome relativo οὗ.

Altri casi (si risolvono) con la divisione, come Empedocle:
 «subito nacquero mortali le cose che prima avevano appreso
 25 a essere immortali e pure prima si erano mescolate»²⁵¹.

Altri con l'anfibolia: «il più della notte è trascorso»²⁵²,
 giacché «più» è ambiguo.

Altri ancora secondo la consuetudine dell'elocuzione:
 quello mescolato si dice essere vino, donde²⁵³ è stato compo-
 sto «schiniero di stagno novellamente lavorato»²⁵⁴; ancora,
 coloro che lavorano il ferro (son detti) bronzisti²⁵⁵. Da qui
 30 Ganimede è stato detto versare il vino a Zeus²⁵⁶, benché (gli
 dèi) non bevano vino²⁵⁷. Ma in realtà questo può essere anche
 per metafora.

Ancora, quando un nome sembri significare una qualche
 contrarietà, si deve ricercare in quanti sensi esso può signi-
 ficare nella (frase) che è stata detta: per esempio, in «qui
 si arrestò la bronzea lancia»²⁵⁸, «essere impedito colà» in
 35 quanti sensi è possibile, in questo o in quest'altro, come so-
 prattutto si può supporre. Ossia, in modo opposto a come
 1461b

251. D. K. 31 B 35, vv. 14-15. Si tratta di dividere «prima» da «si erano mesco-
 late» per connetterlo a «pure».

252. *Il.*, X, 252. A queste parole seguiva «due parti; rimane ancora la terza
 parte» (trad. Calzecchi Onesti), per cui, se «il più (πλεον) della notte» significa «più
 di due parti» di essa, non si comprende come possa restarne ancora una terza (una
 difficoltà assai antica, come testimonia Porfirio, *ad loc.*, p. 147 Schrader. Si veda
 tuttavia l'ingegnosa soluzione presente negli *Ἀπορήματα Ὁμερικά*, 156 Rose = 161
 Teubner, riferita a p. 264, nota 260 da Valgimigli e da noi stessi nel commento a
Soph. el., 166a 6-14 [Milano, Rizzoli 1995, p. 286-287]). La difficoltà si risolve rite-
 nendo che l'espressione abbia, oltre a quello detto, anche un secondo significato, in
 corrispondenza con l'ambiguità di «più».

253. Ossia, in forza della consuetudine linguistica e, nel caso degli schinieri,
 della mescolanza di stagno e altro metallo, in analogia a quella già nominata di vino
 e acqua.

254. *Il.*, XXI, 592.

255. Cfr. *Il.*, XX, 234.

256. Cfr. *Il.*, 234.

257. Ma nettare (cfr. *Il.*, V, 341).

258. *Il.*, XX, 272. La lancia scagliata è quella di Enea. Omero dice che si arrestò
 al terzo strato dello scudo di Achille e, assieme, che fu frenata dall'oro. Così sem-
 brerebbe che il terzo strato fosse fatto di questo metallo prezioso, con la consecuen-
 za, davvero improbabile, di non essere esposto alla vista. La soluzione proposta da
 Aristotele consiste nell'indicare che «essere impedito colà (τὸ ταύτη καλυθῆναι)»
 significa che la lancia fu impedita già al primo strato («colà»), ossia dalla resistenza
 opposta dall'oro, di cui era fatto, dal perforare anche il terzo, dopo aver trapassato
 i primi due.

dice Glaucone²⁵⁹, che cioè alcuni fanno previamente una qualche supposizione in maniera illogica e essi stessi, dopo averla condannata, ne traggono un argomento e, come se (un altro) avesse proferito ciò che sembra (loro), lo biasimano, se sia contrario al loro pensiero. Hanno sofferto questo le vicende concernenti Icario. Si crede che egli sia spartano; pertanto è assurdo il fatto che Telemaco, andando a Sparta, non lo abbia incontrato. Ma forse è come dicono i Cefallenî: affermano infatti che Odisseo si sposò presso di loro e che si trattava di Icadio, ma non di Icario; ed è verisimile che il problema sia causato da un errore²⁶⁰.

In senso complessivo, si deve ricondurre l'impossibile alla poesia, o al meglio, o all'opinione comune. In rapporto alla poesia, infatti, è preferibile un impossibile credibile che una cosa incredibile ma possibile²⁶¹. * * che siano di tal fatta come li dipinse Zeusi, è però meglio²⁶², giacché il modello deve eccellere.

Le cose irrazionali (si devono ricondurre) a quel che si dice. (Si giustificano) sia così, sia (asserendo) che talvolta non è irrazionale, giacché è verisimile che si producano anche cose contrarie al verisimile.

259. L'identificazione del personaggio è difficile. In esso si è visto o lo storico e mitografo Glaucone di Reggio, vissuto nel IV sec. a. C. (Rostagni), oppure quel Glaucone di Teo che è menzionato da Platone in *Ione*, 530d assieme con i sofisti Metrodoro e Stesimbrotto quali interpreti di Omero (Lucas) ed è citato anche da Aristotele in *Rh.*, 1403b 6.

260. Il problema è posto negli *Scholia vetera* (*Odys.*, I, 285; II, 52; XIV, 68. Cfr. anche PORFIRIO, *Ad Odys.*, IV, 1): Icario, padre di Penelope (cfr. *Od.*, II, 53) e dunque nonno di Telemaco, viene identificato con quell'Icario, fratello di Tindareo e padre di Elena, che risiedeva a Sparta. Per cui fa problema che Telemaco, quando si recò in questa città, non abbia incontrato il nonno, che Omero dice ancora vivente (cfr. *Od.*, XV, 16). Aristotele, come si vede, propone che forse non si tratta di Icario, bensì di Icadio, abitante, secondo una leggenda dei Cefallenî, ossia dei cittadini di Cefalonia o Corfù, in questa stessa città. Strabone (VII, 461) riferisce invece che Icario lasciò Sparta e risiedette in Acarnaia.

261. Cfr. anche 1460a 26-27.

262. La maggior parte degli editori suppone una lacuna, che Vahlen colma congetturando *xai ei αδύνατον* («anche se è impossibile che (gli uomini) siano tali come li dipinse Zeusi»), e Gomperz, seguito da Rostagni, con *xai ἴσως αδύνατον* («anche se è impossibile che ecc.»). Per parte sua, Gallavotti connette *δυνατόν*, che corregge in *αδύνατον*, a *τοιοῦτους εἶναι*, così da evitare di supporre una lacuna («ed è impossibile che gli uomini abbiano tali qualità come Zeusi li figurava, però era qualcosa di meglio che figurava»), ma l'ipotesi, pur non priva di plausibilità, non ha trovato consensi tra gli studiosi.

Le cose dette in modo contrario si devono indagare così come le confutazioni nei ragionamenti: se è la stessa cosa e in rapporto alla stessa cosa e così da essere anche contraria²⁶³ rispetto o a quelle che sostiene lo stesso soggetto, o a ciò che può supporre la persona saggia.

Invece, il rimprovero sia d'irrazionalità che di malvagità è
 20 corretto quando, senza che ce ne sia affatto necessità, si faccia uso dell'irrazionale, come Euripide di Egeo²⁶⁴, o della cattiveria, come nell'*Oreste* di quella di Menelao²⁶⁵.

I rimproveri, dunque, si portano a partire da cinque generi
 (di rilievi): o, infatti, che sono cose impossibili, o che sono cose irrazionali, o che sono cose dannose, o che sono cose contrarie, o che sono contrarie alla correttezza conforme al-
 25 l'arte. Le soluzioni, invece, vano ricercate movendo dalle rassegne che abbiamo esposto, e sono dodici.

26

〈Il primato dell'imitazione tragica su quella epica〉

Se sia migliore l'imitazione epica o quella tragica, si può trattare diaporetamente. Se infatti è migliore quella meno volgare, ed è tale quella che si rivolge sempre a spettatori migliori, è fin troppo chiaro che quella che imita ogni situazione è volgare. Infatti, come se 〈gli spettatori〉 non percepis-
 30 sero se il poeta non avesse fatto un'aggiunta, 〈gli attori〉 compiono un gran movimento: come i cattivi flautisti che si contorcono se debbano imitare un disco e che tirano il corifeo se accompagnino col flauto la *Scilla*²⁶⁶.

Ebbene, la tragedia è di tal fatta, come anche gli attori precedenti ritenevano quelli a loro posteriori. Minnisco²⁶⁷,
 35 infatti, chiamava scimmia Callipide²⁶⁸ perché era troppo

263. Accolgo la congettura di Kassel, che corregge in ἐναντίον l'incomprensibile αὐτόν dei manoscritti.

264. Riferimento a *Medea*, 663 sgg.

265. Cfr. *ante*, 1454a 29, dove la figura di Menelao è oggetto di critica da parte di Aristotele. Una critica che investe anche la *Medea*.

266. Cfr. la nota n. 98.

267. Noto attore del tempo di Eschilo e nativo di Calcide.

268. Attore del V sec. a. C., appartenente alla generazione successiva a quella di Minnisco.

eccessivo, e questa fama riguardava anche Pindaro²⁶⁹. Ché, 1462a
 come questi si rapportano a quelli, l'arte nella sua interez-
 za si rapporta all'epica. Pertanto dicono che quest'ultima si
 rivolge a spettatori convenienti, i quali non hanno alcun
 bisogno di figure, mentre la tragedia si rivolge a (spettato-
 ri) di poco conto. Se dunque è volgare, è chiaro che sarà peg-
 giore.

In primo luogo, l'accusa non concerne la poetica, bensì 5
 l'arte dell'attore, giacché è possibile che esageri con i segni
 anche uno che sia rapsodo, come faceva Sosistrato, e uno che
 sia cantore, come faceva Mnasiteo di Opunte²⁷⁰.

In secondo luogo, non va biasimato ogni movimento, se è
 vero che (non si biasima) neppure la danza, ma quello di bas-
 sa qualità; il che si rimproverava sia a Callipide che ad altri 10
 (attori) odierni, nella convinzione che non imitano donne a
 modo.

Inoltre, la tragedia produce ciò che le è proprio anche sen-
 za movimento, come l'epica: infatti, tramite il leggere mani-
 festa di che natura è. Se dunque essa è migliore per le altre
 (qualità), non è certo necessario che quest'«accusa» le appar-
 tenga.

Inoltre, perché possiede tutte quante le prerogative del-
 l'epopea (infatti, le è possibile usarne anche il metro) e in più, 15
 come (sua) parte non piccola, la musica, grazie alla quale si
 costituiscono i piaceri in modo assai evidente.

Inoltre, possiede pure l'evidenza sia nella lettura che nelle
 esecuzioni.

Inoltre, per il fatto che il fine dell'imitazione si attua in una 1462b
 lunghezza minore (infatti, ciò che è più compatto è più pia-
 cevole di ciò che è diluito in molto tempo; e cito a titolo
 d'esempio la possibilità che si ponga l'*Edipo* di Sofocle in
 quanti versi epici ha l'*Iliade*).

269. Personaggio non altrimenti noto, probabilmente un attore. Gallavotti lo identifica con il famoso poeta corale, in virtù della sua profonda conoscenza dei movimenti musicali e, di conseguenza, della stessa danza, ma l'ipotesi, ancorché suggestiva, non sembra accettabile e comunque non ha trovato accoglienza tra gli studiosi.

270. Di entrambi i personaggi non conosciamo nulla.

Inoltre, l'imitazione delle composizioni epiche è meno unitaria (eccone una prova: infatti, da una qualsiasi imitazione si producono più tragedie), per cui, se si crei un solo racconto, esso o appare misero, se mostrato brevemente, oppure, se tien dietro alla lunghezza del metro, appare annacquato. Cito a titolo d'esempio l'eventualità che ⟨l'imitazione⟩ sia stata composta da più azioni, come l'*Iliade* e l'*Odissea* possiedono molte parti di questo tipo, le quali anche di per se stesse hanno una lunghezza. Eppure questi poemi sono stati composti come meglio non si può e costituiscono, nella massima misura possibile, un'imitazione di un'unica azione.

Se dunque ⟨la tragedia⟩ differisce sia per tutti questi aspetti che per il compito dell'arte (giacché le tragedie non debbono produrre un piacere qualsiasi, ma quello che s'è detto), è chiaro che sarà migliore, poiché raggiunge il fine più dell'epopea.

Ebbene, in merito alla tragedia e all'epopea, considerate sia in se stesse, sia nelle loro specie, sia nelle loro parti, e in quanti aspetti e in che cosa differiscono, e quali sono le cause del loro riuscire bene o no, e sui rimproveri e le soluzioni, resti espresso questo numero di rilievi.

APPENDICE A

TESTIMONIANZE ARISTOTELICHE SULLA *POETICA*

ARISTOTELE, *Poetica*, 6, 1449b 21-22: Dell'〈arte〉 mimetica in esametri e della commedia diremo in seguito.

ARISTOTELE, *Rh.*, I, 11, 1371b 33-1372a 1: E similmente, poiché anche il gioco e ogni riposo si annoverano tra le cose piacevoli, e alle cose piacevoli appartiene pure il riso, è necessario che siano piacevoli anche le cose ridicole, si tratti di uomini o di discorsi o di opere. Ma in merito alle cose ridicole si è definito separatamente nelle trattazioni sulla poetica.

ARISTOTELE, *Rh.*, III, 18, 1419b 2-9: Riguardo 〈alle cose〉 ridicole, poiché è comunemente ammesso che hanno un uso nei dibattiti e Gorgia, dicendo esattamente¹, ha sostenuto che si deve distruggere la serietà riso con la serietà, nei trattati sulla poetica si è detto quante specie di 〈cose ridicole〉 si hanno, alcune delle quali sono adatte all'uomo liberale, altre no, perché poi si assuma quella che ci è adatta. L'ironia è cosa più adatta all'uomo libero della buffoneria: giacché il primo crea ciò che è ridicolo finalizzandolo alla sua stessa persona, mentre il buffone a un altro.

ARISTOTELE, *Rh.*, III, 2, 1404b 37-1405a 6: Tra i nomi, le omonimie sono utili al sofista (giacché opera male al di là di queste), mentre le sinonimie 〈lo sono〉 al poeta, e dico che sono nel significato comune e sinonimi per esempio, «andare» e

1. Cfr. D. K. 82 B 12.

«camminare». Ché, entrambi questi sono e nel significato comune e sinonimi tra loro. Dunque, quale sia ciascuno di questi ⟨tipi di parole⟩, e quante siano le specie di metafora, e che questo ⟨fenomeno linguistico⟩ ha moltissima importanza tanto nella poesia quanto nei discorsi², è stato esposto, come dicevamo, nelle trattazioni sulla *Poetica*.

ARISTOTELE, *Pol.*, VIII, 7, 1341b 32: Poiché abbiamo assunto i canti come li hanno definiti alcuni di coloro che si occupano di filosofia, ponendo che gli uni sono etici, altri pratici, altri ancora entusiastici, ed essi stabiliscono che la natura propria delle armonie in relazione a ciascun tipo di questi ⟨canti⟩ è diversa in rapporto a ciascuna parte ⟨dell'anima⟩, e poiché affermiamo che si deve far uso della musica non per una sola utilità, ma per più ⟨utilità⟩ (infatti, ⟨se ne deve far uso⟩ sia per l'educazione, sia per la purificazione — che cosa intendiamo per «purificazione», ora diciamo in modo semplice, ma diremo di nuovo in modo più chiaro nelle trattazioni sulla poetica — e, in terzo luogo, per passatempo, per rilassamento e per far cessare la tensione), è evidente che si devono usare tutte le armonie, però non si devono usare tutte nello stesso modo, ma per l'educazione quelle massimamente etiche, mentre per l'ascolto di altri soggetti che operano con le mani sia quelle pratiche che quelle entusiastiche. Ché, quella passione che rispetto alle anime sopraggiunge per talune cose, sussiste vigorosamente in tutte, ma differisce per il meno e per il più: per esempio, la pietà e il terrore, e inoltre l'entusiasmo. Infatti, certuni sono posseduti anche da questo movimento, e vediamo che costoro, quando si servano dei canti che ispirano l'anima, sono presi dai canti sacri come se avessero acquisito una guarigione e una purificazione. Ora, è necessario che subiscano quest'effetto anche coloro che sono mossi a pietà e coloro che sono inclini al terrore e, in senso complessivo, coloro che sono inclini a una passione, e che essi siano diversi a seconda che si applichino a ciascuna di tali ⟨passioni⟩, e che per tutti abbia luogo un certa purificazione e

2. Il «discorso» (λόγος) denota il discorso in prosa.

che si sollevino con piacere. Similmente, pure i canti atti alla purificazione procurano agli uomini un diletto privo di danno.

ARISTOTELE, *Pol.*, VIII, 6, 1341a 21: Inoltre, l'aulo non è uno (strumento) di carattere etico, bensì di carattere orgiastico, per cui dev'essere usato per occasioni tali che in esse la visione è più potente in ordine alla purificazione che all'apprendimento.

PROCLO, *In Plat. Remp.*, I, p. 42, 10 (Kroll): «In secondo luogo ... nel tempo restante» [si veda la traduzione del passo nelle testimonianze sul *De Poetis*].

PROCLO, *In Plat. Remp.*, I, p. 49, 13 (Kroll): «Il secondo problema ... contro Platone» [si veda la traduzione del passo nelle testimonianze sul *De Poetis*].

PROCLO, *In Plat. Remp.*, I, p. 50, 17-26 (Kroll): «Anche noi ... purificazioni» [si veda la traduzione del passo nelle testimonianze sul *De Poetis*].

GIAMBLICO, *De myst.*, I, 11 (Parthey): «Le potenze ... ci purifichiamo» [si veda la traduzione del passo nelle testimonianze sul *De Poetis*].

APPENDICE B

TESTIMONIANZE DI ALTRI AUTORI ANTICHI SULLA *POETICA*

SIMPLICIO, *In Categ.*, 36, 13 Kalbfleisch: E infatti anche Aristotele nel trattato *Sulla poetica* disse che sono sinonime le cose di cui i nomi sono molti, ma la nozione è la stessa, quali per l'appunto i polinomi: «veste», «mantello», «tabarro».

Antiatticista in *Anecdosis Bekkeri* 101, 32: ARISTOTELE, *Sulla Poetica*: il ⟨trattato⟩ più impudente di tutti.

FILOPONO, *In Arist. De anima*, p. 269, 28 ed. Hayduck: Per questo ⟨Aristotele⟩ sostiene che il «ciò in vista di cui», vale a dire il fine, è duplice: da un lato «ciò in vista di cui», dall'altro «ciò con cui», come ha detto sia nella *Poetica* che nel *Sulla generazione*.

DIOGENE LAERZIO, V, 24: Trattazione dell'arte poetica, 1 e 2.

AMMONIO, *I. De interpr.*, 99a 11: Com'è detto nei trattati sulla poetica.

ESICHIO, *s.v. Aristoteles*: Dell'arte poetica 2.

BOEZIO, *In De interpr.*, 283, 3: In realtà nell'opera sull'arte poetica.

TOLOMEO, 225, 38 Düring: Sull'arte poetica 2.

DAVID, *In Categ.*, 25b 17 (Vahlen, p. 3): Il *Sulla poetica*.

ALFARABI (Vahlen, p. 3): Sulla dimostrazione del tutto fallace si discute nello stesso libro sull'arte poetica.

EUSTRAZIO, *In Eth. nic.*, 320, 38: Nel primo libro del *Sulla poetica*.

GUGLIEMO DI MOERBEKE, *Trans. De arte poetica*, p. 73: Termina il primo libro di Aristotele sull'arte poetica.

APPENDICE C

TESTIMONIANZE E FRAMMENTI DEL *DE POETIS*³

ARISTOTELE, *Poet.*, 1454b 15-18: Pertanto, si devono osservare con cura queste cose e, oltre a queste, quelle che cozzano con le sensazioni che di necessità s'accompagnano alla poetica. Ché, spesso è possibile errare anche in rapporto a esse. Ma di questi temi si è parlato a sufficienza nelle opere pubblicate.

Vita Aristotelis Marciana, p. 427, 3-7 (Rose): Ebbene, finché era ancora giovane, si educò secondo la formazione delle arti liberali, come mostrano le ricerche omeriche scritte da lui, l'edizione dell'*Iliade* che diede ad Alessandro, il dialogo *Sui poeti*, lo scritto *Sulla poetica* e le arti retoriche ...

Vita Aristotelis vulgo (ante PS-AMMONIUS, *In Categ.*): Ebbene, Aristotele, quando era giovane, si formò secondo la formazione delle arti liberali, come mostrano i suoi scritti sulle questioni poetiche e rivolti ai poeti, e inoltre i *Problemi omerici* e le arti retoriche.

DIONE CRISOSTOMO, *Orat.*, 53, 1: Pure lo stesso Aristotele, dal quale si dice che presero inizio la critica e la grammatica, in molti dialoghi tratta del poeta, ammirandolo e onorandolo grandemente.

DIogene LAERZIO, VIII, 2, 57-58 (3): Aristotele nell'opera *Sui poeti* afferma che anche Empedocle divenne omerico e

3. Le testimonianze sono tratte dalla raccolta di W. D. Ross, *Aristotelis fragmenta selecta*, Oxford 1955.

formidabile per ciò che riguarda l'espressione, poiché era metaforico e faceva uso degli altri espedienti che concernono la poetica. (Afferma) poi anche che, avendo egli scritto, tra gli altri poemi, anche il *Passaggio di Serse* e un proemio per Apollo, in seguito una sua sorella li bruciò — o una figlia, come sostiene Ieronimo: il proemio involontariamente, *I persiani* con piena volontà, poiché erano incompiuti. In generale afferma che egli scrisse anche tragedie e opere politiche.

DIogene LAERZIO, VIII, 2, 51-52 (1): Empedocle, come sostiene Ippobato, era figlio di Metone, figlio dell'agrigentino Empedocle ... Anche Eratostene nei *Vincitori olimpici* sostiene che il padre di Metone vinse la settantunesima olimpiade, servendosi di Aristotele come testimone. E il grammatico Apollodoro nelle *Cronologie* afferma che «era figlio di Metone, e Glauco dice che andò a Turi, fondata del tutto di recente». Indi, poco dopo: «coloro che raccontano che, fuggito dalla patria alla volta di Siracusa, combatteva con loro contro gli Ateniesi, ... mi sembra che ignorino completamente. Ché, o non esisteva più, o era del tutto invecchiato, il che non risulta». Aristotele infatti, e in più Eraclide, afferma che egli morì a sessant'anni. Colui che vinse la settantunesima olimpiade «col carro era suo nonno, che aveva lo stesso nome». Tanto che da Apollodoro sono indicati assieme anche per il tempo.

DIogene LAERZIO, VIII, 2, 74 (11): Sugli anni Aristotele differisce. Sostiene infatti che egli morì a sessant'anni.

DIogene LAERZIO, III, 48 (32): Dicono pertanto che per primo scrisse dialoghi l'eleate Zenone. Ma Aristotele nel primo libro *Sui poeti* sostiene che fu Alessameno di Stira o di Teo, come anche Favorino nei *Commentari*. Però mi sembra che Platone, che rese accurata questa forma (di composizione), abbia conseguito giustamente il primo posto come della bellezza, così anche della invenzione.

ATENEIO, 505b-c: Compie encomi di lui⁴ quegli che in generale parlò male degli altri, avendo estromesso, nella *Repubblica*. Omero e la poesia imitativa ma avendo egli stesso scritto in modo imitativo i dialoghi, della cui forma neppure egli stesso è inventore. Infatti, prima di lui inventò questa forma dei discorsi Alessameno di Teo, come raccontano Nicia di Nicia e Sofrone. E Aristotele nell'opera *Sui poeti* così scrive: «pertanto, non essendo neppure in metri i cosiddetti mimi di Sofrone, non diciamo che sono discorsi e imitazioni, o quelli di Alessameno di Teo, scritti prima dei dialoghi socratici», asserendo direttamente il dottissimo Aristotele che prima di Platone scrisse dialoghi Alessameno.

DIOGENE LAERZIO, III, 37 (25): Aristotele afferma che la forma dei dialoghi di costui⁵ è a mezzo tra il poema e il discorso in prosa.

PROCLO, *In Remp.*, I, p. 42, 2 (Kroll): In primo luogo bisogna dire e svolgere le difficoltà intorno alla causa per la quale Platone non accoglie la poesia ...

PROCLO, *In Remp.*, I, p. 42, 10: In secondo luogo (si deve dire) perché mai (Platone) non accoglie soprattutto la tragedia e la (poesia) comica, facendo anche concorrere queste cose alla purificazione delle passioni che né è possibile volgere completamente in una certa direzione, né è prudente riempire (sempre) di nuovo, avendo bisogno di un certo movimento che si attua in una giusta misura e che, se soddisfatto nell'ascoltarle, ci rende imperturbabili da esse nel tempo restante ...

PROCLO, *In Remp.*, I, p. 49, 13 (Kroll): Il secondo (problema), come s'è detto, consiste nell'estromettere la tragedia e la commedia; assurdamente, se tramite esse è possibile soddisfare le passioni in modo misurato e, soddisfacendole, avere

4. Ossia, di Menone.

5. Ossia, di Platone.

situazioni che operano bene in rapporto all'educazione, curandone l'aspetto che arreca travaglio. Ebbene, seguendo coloro che ci hanno preceduto, noi risolveremo così, in qualche modo, questo problema che ha offerto una grande base d'accusa sia ad Aristotele che a coloro che, intorno a queste opere poetiche, sono avversari dei discorsi di Platone ...

PROCLO, *In Remp.*, I, p. 50, 17-26 (Kroll): Anche noi sosteneremo che il politico deve ingegnarsi di operare alcune limitazioni di queste passioni, ma non così da tendere insieme le inclinazioni che le concernono, ma, al contrario, da frenare e respingere con cura i loro movimenti. Pertanto quelle opere poetiche, nella loro varietà e con la loro mancanza di misura, molto manca che siano utili, nel provocare queste passioni, alla (loro) purificazione. Ché le purificazioni non hanno luogo in eccessi, ma in attività moderate, le quali hanno una piccola somiglianza con quelle cose di cui sono purificazioni.

GIAMBLICO, *De myst.*, I, 11 (Parthey): Le potenze delle passioni umane che sono in noi, se trattenute, in ogni modo insorgono più violente, mentre, se guidate a un'attività di breve durata e fino a una giusta misura, allietano misuratamente e vengono soddisfatte, e da qui le si può persuadere a purificarsi e non cessano a violenza. Per questo, sia nella commedia che nella tragedia, osservando le passioni altrui ci tratteniamo rispetto alle nostre passioni e le rendiamo più misurate e ci purifichiamo.

GIAMBLICO, *De myst.*, III, 9 (Parthey): In nessun modo si deve dire che sono la stessa cosa il vomito e la evacuazione medica. Infatti, non si ingenera né per una certa malattia, o per un eccesso, o per un residuo che prima era in noi, ma divina ...

MACROBIO, 5, 18, 16: In verità, che gli Etoli avessero per costume di andare in guerra con un solo piede calzato, mostra Euripide, il famosissimo scrittore tragico, nella cui tragedia che s'intitola *Meleagro* è introdotto un messaggero il quale

descrive con che abito sia stato ciascuno dei principi che erano convenuti per catturare il cinghiale ...

19: E in questa faccenda ... non taceremo una cosa nota a pochissimi, ossia che Euripide fu rimproverato da Aristotele, il quale oppone che questa circostanza fu un'ignoranza di Euripide, giacché gli Etoli non hanno il piede sinistro scalzo, bensì il destro. E per non affermare questa circostanza più che provarla, porrò le stesse parole di Aristotele dal libro *Sui poeti* che scrisse per secondo. In esso, parlando di Euripide, così dice: «Euripide afferma che i figli di Testio andavano con il piede sinistro scalzo. In effetti dice che “nell'orma sinistra del piede erano scalzi; nell'altra, nei calzari, come se avessero un ginocchio leggero”. Ora, in queste cose il costume degli Etoli è tutto il contrario: infatti, calzano il < piede > sinistro e lasciano scalzo il destro. Infatti, credo che convenga avere leggero quello che guida e non quello che sta fermo».

DIogene LAERZIO, II, 5, 46 (25): Con costui⁶, secondo quanto dice Aristotele nel terzo libro sulla poetica, gareggiavano un certo Antiloco di Lemno e Antifonte l'indovino, come con Pitagora Cilone di Crotone e Siagro con Omero vivente, con lui morto Senofane di Colofone, e Cercope con Esiodo vivente, con lui morto il predetto Senofane; e con Pindaro, Anfimene di Coa; con Ferecide, Talete; con Biante, Sallaro di Piene; con Pittaco, Antimenide e Alceo; con Anassagora, Sosibio e con Simonide Tomocreonte.

PS-PLUTARCO, *Vita Homeri*, 3-4: Aristotele nel terzo libro sulla poetica afferma che nell'isola di Ios, nel tempo in cui Neleo, figlio di Codro, guidava la colonizzazione della Ionia, una tale fanciulla degli abitanti di quella terra, divenuta gravida a opera di uno dei demoni che danzavano con le Muse, essendosi vergognata di ciò che era capitato per la massa del ventre, andò in un luogo chiamato Egina. Ma dei pirati che erano accorsi in quel luogo fecero schiava la predetta e, con-

6. Ossia, con Socrate.

dottala a Smirne, che allora era sotto i Lidi, la concedettero con compiacenza al re dei Lidi che era loro amico, di nome Meone. E costui, innamoratosi della fanciulla a causa della sua bellezza, la sposò. E avvenne che costei, che trascorreva la vita presso il Melete e fu presa dalle doglie, partorisce Omero sulle rive del fiume. Omero che Meone, dopo aver accolto, allevò come se fosse proprio, dal momento che Creziade era morta subito dopo il parto. Ma quando i Lidi furono sottomessi dagli Eoli e giudicarono bene abbandonare Smirne, poiché annunziarono che chi voleva seguire i capi uscisse dalla città, Omero (Ὀμηρος), che era ancora bambino, disse che anch'egli voleva essere ostaggio (ὁμηρεῖν). Da qui, invece di Melesigene, fu chiamato Omero. E quando fu nel fiore dell'età ed ebbe già acquisito rinomanza in campo poetico, chiese al dio da quali genitori provenisse e da dove. E quegli rispose così:

patria della madre è l'isola di Ios, la quale te, dopo che sarai morto, accoglierà. Ma sta in guardia dall'enigma di uomini di navi.

Dopo non molto tempo, navigando alla volta di Tebe per le Cronie (presso quella popolazione si tiene questa gara poetica), qui, sedutosi su uno scoglio, guardò i pescatori che navigavano verso (la riva) e chiese loro se avessero qualcosa. Ed essi, per il fatto di non aver pescato nulla, ma di essere tormentati dalle pulci, per la scarsità della pesca così risposero:

quanto prendemmo lasciammo, quanto non prendemmo portiamo, dicendo enigmaticamente che, pertanto, quelle delle pulci che presero, dopo averle uccise le lasciarono, mentre quelle che non presero le portavano nella veste. Fatto che, non essendo stato in grado di comprendere, Omero per lo scoraggiamento morì. E gli abitanti di Ios, dopo averlo sepolto con gran pompa, scrissero questo (distico) sulla sua tomba:

qui la terra nasconde la testa sacra,
il divino Omero, ordinatore di uomini eroici.

GELLIO, 3, 11, 17: Aristotele tramandò che era originario dell'isola di Ios.

APPENDICE D

TESTO DI SCUOLA PERIPATETICA TARDA SULLA TRAGEDIA E SULLA COMMEDIA⁷

1. Una forma della poesia è non imitativa, storica, educativa, atta a far capire, speculativa; l'altra imitativa; e una parte di questa è narrativa, un'altra drammatica, un'altra ancora d'azione: si tratta della commedia, del mimo e dei satiri.

2. La tragedia elimina le passioni dell'anima atte a suscitare terrore mediante pianto e paura. Deve aversi una giusta proporzione del terrore. Ha come madre il dolore.

3. La commedia è imitazione di un'azione ridicola e priva di grandiosità, compiuta, con un discorso che arreca piacere separatamente in ciascuna delle parti nelle sue specie, di soggetti che agiscono e non tramite una narrazione, la quale, mercé il piacere e il riso, compie la purificazione di siffatte passioni. Ha come madre il riso.

Il riso deriva dall'elocuzione e dalle azioni. Dall'elocuzione, secondo omonimia, sinonimia, ripetizione, paronimia (secondo aggiunzione o eliminazione), vezzezzeggiativi, mutazione (con la voce, con gli espedienti di questo genere), una figura dell'elocuzione. Invece il riso che deriva dalle azioni deriva dalla somiglianza (con l'uso nel peggio e nel meglio), dall'inganno, dall'impossibile, dal possibile ma inconseguente, dal paradossale, dal far uso di una danza grossolana, quando qualcuno dei personaggi che possiedono mezzi finanziari, tra-

7. Pubblicato da Christ (1878) in appendice alla sua edizione della *Poetica* (nella convinzione che si trattasse di *excerpta* del secondo libro del trattato) e, in tempi recenti, da Lanza (1987) come appendice B dell'edizione dell'opera da lui curata.

scurando le cose importanti, assuma quelle di poco conto, quando il discorso sia disarticolato, non possedendo in più alcuna consequenzialità.

La commedia differisce dallo scherno, giacché lo scherno percorre in modo non doloroso i mali presenti, mentre la prima ha bisogno dell'apparenza che abbiamo detto. Chi deride vuole rimproverare errori dell'anima e del corpo. Deve esserci una giusta proporzione del terrore nelle tragedie e del ridicolo nelle commedie.

Materia della commedia: racconto, carattere, pensiero, elocuzione, canto, vista. Racconto comico è quello che in merito a un'azione ridicola è in possesso di una composizione. Caratteri della commedia sono quelli buffoneschi, quelli ironici e quelli dei millantatori. Del pensiero vi sono due parti: sentenza e persuasione.

È comica l'elocuzione comune e volgare. Il compositore di commedie deve porre sulla bocca dei personaggi la sua lingua patria, invece sulla bocca dello straniero quella del paese di questo stesso.

Il canto è un proprio della musica; per cui da essa bisognerà assumerne le basi compiute in se stesse. La vista procura ai drammi una grande utilità al fine di guidare le anime. Racconto, elocuzione e canto si vedono in tutte le commedie, pensiero, carattere e vista in poche.

Ci sono quattro parti della tragedia: prologo, corale, episodio, esodo. Prologo è la parte di tragedia fino all'ingresso del coro. Corale è il canto eseguito dal coro, quando possieda grandezza sufficiente. Episodio è l'intermezzo di due canti corali. Esodo è la parte del coro che viene detta alla fine.

SOMMARI

CAPITOLO PRIMO: Posto che l'epopea, la tragedia, la commedia, l'arte di comporre ditirambi e, inoltre, l'auletica e la citaristica per la parte che concerne il puro suono dello strumento, senza cioè l'accompagnamento delle parole (oppure, quella parte dell'auletica e della citaristica che concerne le musiche prammatiche e figurative) — ciascuna di queste arti considerata come un insieme — sono imitazioni e che esse differiscono per il mezzo, l'oggetto e il modo dell'imitazione medesima, se ne studia la prima differenza: i mezzi. Essi sono costituiti dal ritmo, dalla parola e dall'armonia, usati o separatamente o assieme. L'auletica, la citaristica e l'arte di suonare la zampogna fanno uso di armonia e ritmo; la danza del solo ritmo; la prosa, che viene esemplificata nei dialoghi socratici e nel mimo e che, comprendendo composizioni parecchio differenti, non può essere indicata con uno specifico termine, della sola parola; la poesia, di metri, vale a dire di parola e ritmo, potendo poi essere i metri o di un solo genere o di genere diverso e mescolati tra loro. Neppur essa è unificabile sotto un unico nome, anche se correntemente, in base alla convinzione che ciò che specifica la poesia è il metro e non l'imitazione, si unificano sotto il nome di «poeti» i compositori di elegie e di poemi epici, gli uni e gli altri in quanto «compositori». Ma è una convinzione che non si può condividere, giacché la poesia è definita dall'imitazione, non dall'uso del verso. Per cui, da un lato sarebbe più opportuno chiamare Empedocle «fisiologo» e non «poeta», anche se ha scritto in versi (egli infatti non ha nulla in comune con Omero se non il fatto, del tutto influente per la poesia, di scrivere in

metri), dall'altro, chiamare poeta anche chi compone poesia mescolando rapsodicamente metri diversi. Poesia ditirambica, nomi, tragedia e commedia fanno uso di tutti e tre i mezzi, ma le prime due di tutti contemporaneamente, la tragedia e la commedia di alcuni in una parte, di altri in un'altra.

CAPITOLO SECONDO: Studia la seconda differenza dell'imitazione poetica: l'oggetto. Esaminando prima le imitazioni pittoriche e verificando poi che l'esito si estende anche alle imitazioni poetiche, si accerta che esso è costituito da persone che agiscono, le quali possono essere o di alta o di bassa levatura morale, ossia dotate di qualità superiori o uguali o inferiori alle nostre. La commedia è imitazione di persone peggiori, la tragedia imitazione di persone migliori.

CAPITOLO TERZO: (I) Individua la terza differenza dell'imitazione poetica: il modo, il quale può essere o narrativo o drammatico, e il primo tale che il poeta o fa parlare i personaggi in prima persona, o narra in terza persona. (II) Per l'oggetto, la tragedia e l'epopea (indicate paradigmaticamente in Sofocle e in Omero) sono identiche, giacché entrambe imitano personaggi nobili; per il modo, la tragedia è identica alla commedia (Sofocle è imitatore identico ad Aristofane), giacché entrambe imitano in forma drammatica. (III) La derivazione di «drammi», nome che si dà a questo tipo di composizioni, da δῶν, con cui i Dori designano il fare, sembra dar ragione alla rivendicazione di quella stirpe, sia di Grecia che di Sicilia, della paternità della commedia e della tragedia. Quanto alla commedia, essa sarebbe così chiamata non da «fare baldoria» (κωμᾶζειν), ma dal nome dorico che indica il villaggio, ossia da κόμη, sul presupposto che i commedianti, sgraditi nelle città, andavano girando di villaggio in villaggio.

CAPITOLO QUARTO: Studia l'origine della poesia e dei suoi generi. (I) (1) La poesia sorse per due cause naturali: (a) per la tendenza connaturata a imitare, in linea con quella ad apprendere, giacché dall'imitazione si traggono i primi insegnamenti; (b) per il piacere dell'imitazione, derivante sia dalla

conoscenza che essa offre, sia dall'abilità con cui è eseguita. <2> Da principio, in coloro che erano più portati all'imitazione, all'armonia e al ritmo, essa si produsse in modo gradualmente meno improvvisato; in seguito si distinse, da un lato in inni ed encomi, in corrispondenza con l'imitazione delle nobili azioni di persone moralmente elevate, dall'altro in invettive, in corrispondenza con l'imitazione delle azioni di persone dappoco, e questa distinzione fu dovuta al carattere serio o faceto di chi imitava. <II> Non conosciamo nessun'opera poetica anteriore a Omero, anche se probabilmente ne esistettero molte, nelle quali intervenne anche il giambo, ossia il metro più adatto all'invettiva. Per cui, alcuni dei primi poeti composero poesie eroiche, altri giambi. <III> Dopo Omero, che non fu soltanto sommo poeta di argomenti elevati, sia epici che tragici, ma mostrò anche l'impianto della commedia, rappresentando nel *Margite* episodi ridicoli in forma drammatica ma non invettive (così, l'*Iliade* e l'*Odissea* stanno alla tragedia come il *Margite* sta alla commedia), invece di giambi si composero commedie e in luogo di versi epici tragedie, che sono forme poetiche superiori. <IV> <1> Le improvvisazioni da cui sorse la tragedia furono i dialoghi tra il corifeo e il coro, quelle da cui sorse la commedia i dialoghi tra i cortei fallici e chi li guidava. <2> Passata attraverso molti mutamenti (Eschilo portò il numero degli attori a due, ridusse la parte del coro e diede più importanza alla parola; Sofocle portò gli attori a tre e dipinse le scene; inoltre, staccandosi dall'iniziale dramma satiresco, la tragedia acquisì maestosità e il suo metro, anziché il tetrametro trocaico, divenne il trimetro giambico, essendo il giambo più adatto al discorso; e accrebbe il numero degli episodi), la tragedia si è assestata perché ha raggiunto la sua perfezione, ossia ha adeguato la sua natura.

CAPITOLO QUINTO: <I> La commedia è mimesi di quegli aspetti delle persone volgari che attengono al ridicolo, definito come l'errore e il brutto che non danno dolore. Le sue trasformazioni (chi definì le maschere, i prologhi, il numero degli attori) sono sconosciute, anche perché non fin dall'inizio l'arconte eponimo diede ufficialità agli spettacoli comici, prima

gestiti da privati. Essa comunque venne dalla Sicilia e ad Atene, per opera di Cratere, lasciò cadere il giambo a vantaggio del racconto, ossia dell'intreccio. <II> L'epica, come la tragedia, è imitazione di persone elevate, ma se ne distingue per il fatto di usare l'esametro, la forma narrata e nessun limite di tempo, mentre il racconto della tragedia si comprende in un giorno, o se ne allontana di poco. Le sue parti, fatta eccezione per la vista, o spettacolo, e la musica, sono identiche a quelle della tragedia.

CAPITOLO SESTO: <I> Si procede innanzitutto alla definizione della tragedia, ricavata (almeno in parte) da quanto si è detto. Essa è <1> imitazione di azioni elevate e compiute in se stesse, <2> dotata di un'estensione ben definita, <3> operata con un linguaggio che (a) procura piacere (perché provvisto di ritmo e armonia), (b) con abbellimenti specificamente diversi nelle differenti parti (ossia, usando in alcune soltanto metri, in altre anche il canto), <4> imitazione eseguita in forma drammatica e non narrativa, <5> e tale che, attraverso la pietà e il terrore suscitati dalle azioni, purifica le passioni dalle quali esse hanno origine. <II> Si determinano quindi le parti della tragedia. Esse sono costituite <1> dall'apparato scenico, <2> dalla produzione di canti, vale a dire dalla musica e <3> dall'elocuzione, vale a dire dalle parole con cui si compongono i metri: le ultime due perché sono questi i mezzi con cui si attua l'imitazione tragica, il primo perché tale imitazione si esegue agendo. Inoltre, <4> dal racconto, ossia la stessa composizione dei fatti, <5> dai caratteri e <6> dal pensiero, connessi anche questi due ultimi all'essere l'imitazione tragica compiuta da persone che agiscono, le quali sono di una certa qualità e dimostrano qualcosa o manifestano un parere. Di queste parti, la produzione di canti, ossia la musica, e l'elocuzione costituiscono i mezzi; la vista, ossia l'apparato scenico, rappresenta il modo; il racconto, i caratteri e il pensiero specificano l'oggetto. <III> Si determina infine l'ordine d'importanza delle sei parti. Premesso che lo spettacolo, ossia l'apparato scenico, comprende gli altri elementi, si dimostra che <1> il racconto è quello basilare e come l'anima della tragedia.

Infatti. (a) la tragedia è imitazione di azioni e di fatti, non di uomini. per cui le azioni, ossia i fatti, non sono finalizzati a manifestare i caratteri, ma questi a qualificare quelli. I fatti e il racconto costituiscono pertanto il fine della tragedia, e il fine è il momento principale; (b) non vi può essere tragedia senza racconto, mentre vi può essere senza caratteri; (c) lo scopo della tragedia, ossia la catarsi, non è raggiunto da una sequenza di discorsi morali ben costruiti per elocuzione e pensiero, ma dal racconto, anche se l'elocuzione e il pensiero siano di qualità inferiore; (d) la tragedia è psicagogica per la peripezia e il riconoscimento, che sono parti del racconto; (e) i principianti (come dimostrano i primi poeti tragici, di qualità inferiore, dal momento che, come s'è visto nel precedente capitolo, la tragedia è andata via via perfezionandosi), sono capaci prima di essere precisi nei caratteri e nell'elocuzione, poi nel comporre i fatti. <2> Al secondo posto si colloca il carattere, ossia ciò che manifesta la qualità di un'azione. <3> Al terzo il pensiero, che si attua nel dimostrare qualcosa e consiste nell'esporre ciò che è confacente e conveniente: compito, questo, che per i discorsi in prosa è proprio della politica e della retorica. <4> Al quarto l'elocuzione, ossia l'espressione mediante l'uso delle parole. <5> Al quinto la musica, <6> al sesto lo spettacolo, che è l'elemento meno tecnico e non propriamente specifico della poesia.

CAPITOLO SETTIMO: <I> Si dimostra che il racconto della tragedia deve avere <1> una lunghezza definita e non iniziare o terminare dove capita, <2> e una lunghezza che consenta di ricordarlo. <II> Indi si determina quale lunghezza presenta tali requisiti. <I> Che la lunghezza di un racconto ben costruito debba essere definita discende <1> dalla nozione stessa di tragedia come «imitazione di un'azione compiuta in se stessa e intera, la quale possiede una data grandezza»: in quanto intera, infatti, l'azione deve avere un inizio, un mezzo e una fine, ossia una grandezza definita (si dà anche un intero privo di grandezza, ma l'intero in cui consiste l'azione drammatica ne è provvisto, e nella specifica fisionomia che gli deriva da questa caratterizzazione si scandisce in un inizio, in un mezzo

e in una fine); <2> dalla considerazione che per avere bellezza non basta l'armonica disposizione delle parti, ma è richiesta anche una grandezza non casuale, che renda la cosa da un lato percettibile (per cui, un animale troppo piccolo non può essere bello), dall'altro tale da potersi abbracciare interamente con lo sguardo (per cui non è bello neppure un animale troppo grande). Nel caso del racconto, ciò significa che deve potersi ricordare. <II> <1> La lunghezza che le tragedie devono avere nelle gare drammatiche non è una questione tecnica (dipende infatti dal numero delle tragedie rappresentate) e dunque non concerne la poetica. <2> Secondo il suo limite naturale, un fatto è tanto più bello quanto più è lungo. <3> In senso assoluto, limite adeguato del racconto è quello che, nel succedersi dei fatti in modo verisimile o necessario, permette il mutamento dalla cattiva sorte alla buona e viceversa.

CAPITOLO OTTAVO: L'unità del racconto non è data dall'identità del personaggio, sì da essere unitario se abbia ad oggetto un solo individuo, giacché la poesia è imitazione di azioni e le azioni di un unico personaggio sono molte, anzi infinite, talune delle quali non si compongono in unità con altre. Le corrispondenti parti del racconto non si connetterebbero perciò alle altre in modo necessario o verisimile, così da formare un tutto organico. In quest'errore sono incorsi taluni autori di poemi epici su Eracle e Teseo, mentre da esso si è guardato Omero, il quale, sia nell'*Iliade* che nell'*Odissea*, ha sapientemente tralasciato di narrare certe azioni che, pur relative al personaggio, non sarebbe stato necessario né verisimile che accadessero perché altre erano accadute. L'unità del racconto è invece costruita sull'unità dell'azione, che è l'oggetto della poesia, così come l'unità delle altre arti imitative è definita dall'unità dei loro oggetti. E l'azione, in quanto unitaria, è l'intero delle sue parti. Talché, se una fosse spostata o soppressa, l'intero stesso, ossia l'azione nella sua unità, risulterebbe mutato o sconvolto.

CAPITOLO NONO: <I> Nella prima parte si determina il carattere verisimile e universale del racconto poetico. <1> La

poesia narra i fatti non come sono avvenuti, ma come sarebbero potuti avvenire, necessariamente o verisimilmente, e in questo differisce dalla storia, non perché si esprime in versi. <2> Essa narra perciò l'universale, mentre la storia l'individuale, ed è così più filosofica e più seria di quest'ultima. <3> Che narri l'universale, comprova il fatto che i commediografi, a differenza dei giambografi, prima costruiscono il racconto con episodi verisimili e poi pongono ai personaggi nomi casuali. I tragediografi, invece, danno ai loro personaggi nomi della tradizione, ossia già esistenti, ma soltanto per rendere più credibile il racconto, dal momento che il possibile, oggetto della poesia, è credibile e quel che è avvenuto è possibile. In alcune tragedie, però, uno o due nomi solamente sono di personaggi noti, mentre gli altri sono inventati; in altre ancora, come l'*Anteo* di Agatone, fatti e nomi sono interamente inventati. La tragedia, dunque, non deve attenersi ai fatti così come sono nella tradizione, e sarebbe ridicolo pretenderlo. <4> Il poeta è perciò compositore di racconti più che di versi, e di racconti verisimili giacché, anche se narra cose avvenute, le narra così come sarebbe verisimile che fossero avvenute. <II> Nella seconda parte si precisa che <1> i racconti e le azioni drammatiche in forma episodica, quelli cioè nei quali gli avvenimenti non si concatenano tra loro in modo necessario o verisimile, sono i peggiori; <2> che essi sono dovuti all'incapacità o dei poeti o degli attori, quando stravolgono la successione dei fatti; <3> che, invece, i più belli sono quei racconti e quelle azioni drammatiche che imitano fatti tali da suscitare pietà e terrore perché il loro concatenarsi supera il comune modo di pensare.

CAPITOLO DECIMO: <1> Conformemente alle azioni, di cui sono imitazione, i racconti sono (a) semplici, se nello svolgersi continuo e unitario dei fatti il mutamento (dalla buona alla cattiva sorte o viceversa) avviene senza riconoscimento o peripezia; (b) complessi, se avviene con l'uno o l'altra, o con entrambi. <2> Riconoscimento e peripezia devono costituire l'esito, necessario o verisimile, degli avvenimenti precedenti, ossia devono prodursi dalla stessa composizione del racconto.

CAPITOLO UNDICESIMO: Parti (nel senso di elementi o forme) del racconto sono <1> la peripezia, ossia il mutamento, necessario o verisimile, delle azioni verso il loro contrario; <2> il riconoscimento, ossia il mutamento dall'ignoranza alla conoscenza o all'amicizia o all'inimicizia di coloro che sono destinati alla buona o alla cattiva sorte. (a) Il riconoscimento poeticamente più riuscito e più proprio è quello che avviene assieme alla peripezia ed è riconoscimento di persone, giacché in tal modo produce nel grado più elevato pietà e terrore, e la tragedia è imitazione di azioni atte a suscitare questi sentimenti; (b) ma si hanno anche riconoscimenti determinati da cose inanimate, o da fatti casuali, o dal compimento di una certa azione. (c) Può essere riconoscimento di uno dei due personaggi da parte dell'altro, o di entrambi tra loro. <3> Il patimento, ossia un'azione che arreca distruzione e dolore.

CAPITOLO DODICESIMO: <1> Parti (in senso quantitativo, ossia partizioni) comuni a ogni tragedia sono: (a) il prologo, ossia ciò che precede la parodo del coro; (b) l'episodio, ossia ciò che si colloca tra due canti corali; (c) l'esodo, ossia la parte dopo la quale non si ha alcun canto del coro; (d) il canto corale, suddiviso a sua volta (α) nella parodo, ossia nella prima elocuzione del coro, (β) nello stasimo, ossia nel canto corale privo di anapesti e trochei e (γ) nel commo, ossia nel lamento comune del coro e della scena. <2> Parti proprie di ogni tragedia sono invece (a) i canti della scena e (b) i commi.

CAPITOLO TREDICESIMO: <1> Si determina innanzitutto il soggetto della tragedia: stante che essa è meglio riuscita se è complessa e una tale composizione deve imitare casi che suscitino terrore e pietà, quest'effetto non è conseguito dalla rappresentazione <1> né di uomini dabbene che mutano dalla buona alla cattiva sorte, giacché ciò ingenera ripugnanza e non i sentimenti suddetti, <2> né di uomini malvagi che mutano dalla cattiva alla buona sorte, situazione che più di tutte è estranea alla tragedia, non essendo dotata né di giusto amore per l'uomo, né di capacità di suscitare pietà e terrore, <3> né di individui molto malvagi che mutino dalla buona sorte alla

cattiva, perché questo rispetta il giusto amore per l'uomo, ma non suscita i predetti sentimenti. <4> Dovrà perciò essere imitazione (a) di un soggetto intermedio tra questi, tale cioè da non distinguersi per virtù e giustizia né da diventare infelice per vizio e perversità, ma per un errore, (b) scelto tra personaggi molto famosi. <II> Ne consegue che il racconto deve <1> essere semplice e <2> comportare mutamento dalla buona alla cattiva sorte, <3> per un grande errore <4> commesso da un soggetto né del tutto virtuoso, né infelice a causa della sua malvagità. <III> Tale è dunque la tragedia più bella. Al secondo posto si colloca la tragedia che ha struttura duplice, come l'*Odissea*, e che termina con un buon esito per i personaggi migliori e uno cattivo per quelli peggiori. Essa sembra essere la migliore perché segue il gusto degli spettatori, ma un tale piacere di veder premiati i buoni e puniti i cattivi non è proprio della tragedia, ma della commedia.

CAPITOLO QUATTORDICESIMO: <I> Si possono suscitare pietà e terrore anche con la messa in scena, ma questo modo di indurre i due sentimenti è, propriamente, estrinseco all'arte tragica o solo tangente a essa, né scaturisce dal suo uso il piacere che la tragedia deve produrre. Quei sentimenti devono sorgere, invece, dalla composizione dei fatti e come conseguenza del loro accadere, indipendentemente dal vederli. <II> Quindi si determina quali fatti, ossia quali azioni suscitano terrore e pietà: <1> non l'atto ostile di un nemico verso un nemico, <2> né quello di due persone che non hanno nessun rapporto tra loro, <3> ma quello di persone legate da vincolo di parentela. Il poeta deve ricercare questo tipo di azioni nei miti della tradizione: non riproducendoli, ma costruendo bene il racconto intorno a essi, sulla base di due coppie di fattori: (a) stare per compiere l'atto e compierlo o stare per compiere l'atto e non compierlo, (b) conoscere o ignorare ciò che si fa. Ne risultano quattro casi: quello in cui il personaggio (α) sta per compiere l'azione conoscendo ciò che fa e la compie, come Medea quando uccide i figli; (β) sta per compiere l'azione conoscendo ciò che fa e non la compie, come Emone rispetto al padre Creonte; (γ) sta per compiere l'azione igno-

rando ciò che si fa e la compie, come Edipo rispetto al padre Laio; (δ) sta per compiere l'azione ignorando ciò che fa e non la compie, come Ifigenia rispetto al fratello Oreste. Il caso peggiore è il secondo, perché presenta un aspetto soltanto ripugnante e non propriamente tragico, mancando il patimento; migliore di esso è il primo, ma ancor migliore è il terzo, in cui manca l'aspetto ripugnante e il riconoscimento, avvenendo dopo il fatto, fa colpo; però il caso più valido è l'ultimo, in cui il riconoscimento avviene prima del fatto e perciò l'impedisce.

CAPITOLO QUINDICESIMO: Studia il carattere. (I) Ne sono richiesti quattro requisiti: (1) essere di buona qualità, il che si verifica se rende tale l'azione, cosa possibile per ogni genere di personaggi; (2) essere confacente al personaggio; (3) la somiglianza e (4) la coerenza. (II) Come nella composizione dei fatti, così nella determinazione dei caratteri il poeta deve ricercare il necessario o il verisimile. (III) Ne discende che (1) anche gli scioglimenti devono derivare dal racconto e non prodursi con l'intervento di un personaggio mediante la macchina teatrale. Occorre invece far ricorso alla macchina per gli avvenimenti esterni al dramma, o in quanto accaduti prima o in quanto successivi a esso. (2) Ogni aspetto assurdo (quale il fatto che Edipo non abbia riconosciuto il padre nello straniero) deve restare fuori dal dramma. (3) Poiché la tragedia è imitazione di personaggi migliori di noi, l'imitazione di quei personaggi dai caratteri moralmente riprovevoli (come l'iracondia o l'indolenza) deve provvedere a renderli convenienti. (4) Occorre osservare accuratamente le sensazioni che s'accompagnano alla tragedia per non commettere errori in proposito.

CAPITOLO SEDICESIMO: Studia il riconoscimento, di cui si indicano sei specie: (1) i riconoscimenti tramite segni, che sono i meno tecnici e ai quali si fa ricorso quando mancano altri mezzi. (a) Alcuni segni sono connaturati, come la lancia che, secondo la leggenda, gli Sparti portavano impressa nel corpo; (b) altri invece sono acquisiti, e di questi secondi (α) alcuni sono corporei, quali le cicatrici, (β) altri esterni, come le col-

lane. <2> I riconoscimenti costruiti dal poeta, come il ricamo inviato da Filomena alla sorella Procne, nel *Tereo* di Sofocle. Anch'essi non hanno carattere tecnico. <3> I riconoscimenti dovuti al ricordo, come quello degli avvenimenti vissuti che fece piangere Odisseo e rivelò ad Alcinoò la sua identità. <4> I riconoscimenti che derivano da un ragionamento, come quello che nelle *Coefore* rese nota l'identità di Oreste. <5> I riconoscimenti dovuti a un paralogismo del pubblico, come quello usato nell'*Odisseo falso messaggero*. <6> I riconoscimenti che derivano dai fatti stessi: sono i migliori in senso assoluto, perché tramite il loro impiego lo stupore sorge in virtù di verosimiglianze. Seguono in ordine di qualità quelli derivanti da un ragionamento.

CAPITOLO DICIASSETTESIMO: Si indicano alcune regole per la buona composizione del racconto: <1> curarne l'elocuzione, sì da dare ai fatti uno spicco quasi visivo; <2> elaborarlo anche con gesti mimici, conformi al ritmo, così da rendere più credibili le passioni chiamate in causa; <3> esporlo prima in generale, sia che il poeta trovi il racconto già costruito nel mito, sia che lo costruisca egli stesso; indi arricchirlo di episodi e svilupparlo, attribuendo i nomi ai personaggi; <4> aggiungere brevi episodi al racconto drammatico e allungare, invece, con essi quello epico.

CAPITOLO DICIOTTESIMO: <I> La tragedia si scandisce in due parti: <1> nel nodo, ossia in una sezione che dall'inizio dei fatti, alcuni dei quali precedono il dramma e gli sono presupposti, giunge sino al momento immediatamente anteriore al mutamento dalla buona alla cattiva sorte (la peripezia); <2> la sezione restante costituisce lo scioglimento. <II> Vi sono quattro specie di tragedia: <1> quella complessa, costruita interamente sulla peripezia e sul riconoscimento; <2> quella di patimento; <3> quella di carattere e <4> la tragedia-vista. <III> L'identità o la differenza di una tragedia rispetto a un'altra sono determinate dal racconto, ossia dall'intreccio dei fatti e dallo scioglimento. <IV> L'unità d'azione esige che nel comporre una tragedia non si rappresentino tutti gli epi-

sodi, come invece è richiesto per il poema epico: in quest'ultimo caso ciò costituisce un abbellimento, nel primo ragione di insuccesso. In particolare, sia nelle peripezie che nelle azioni drammatiche semplici il poeta consegue l'effetto cui mira facendo uso del sorprendente, giacché è elemento tragico e conforme al senso di umanità. Un tale effetto si ottiene rappresentando il soggetto intelligente ma malvagio come ingannato, o quello coraggioso ma ingiusto come sopraffatto: si è infatti in presenza di esiti verisimili, essendo verisimile che possano attuarsi cose inverosimili. (V) Il coro deve costituire uno degli attori, dev'essere parte integrante del tutto della tragedia e deve concorrere allo svolgersi dell'azione.

CAPITOLO DICIANNOVESIMO: Studia (I) il pensiero e (II) l'elocuzione, sceverandone gli ambiti tematici propri della poetica da quelli indagati da altre arti. (I) Quanto al pensiero, (1) si sottolinea innanzitutto che la trattazione dei suoi argomenti appartiene propriamente alla retorica. (2) Qui si precisa soltanto che essi sono tutti quelli che si presentano col discorso e che sono individuabili (a) nel dimostrare, (b) nel dissolvere ragionamenti e (c) nel procurare emozioni come la paura, la pietà, l'ira e così via. (3) Si precisa, inoltre, che le medesime emozioni devono essere procurate anche dall'azione drammatica e che per suscitare alcune non c'è bisogno dell'esplicazione della parola, mentre per procurarne altre occorre anche il discorso. (II) Analogamente si pone in chiaro che tra le tematiche relative all'elocuzione, quelle che riguardano le sue figure (quali la conoscenza di che cosa è un comando, che cosa una preghiera, una narrazione, una minaccia, una domanda, una risposta e così via), al fine di intonare la voce in modo opportuno, non concernono la poetica, ma più determinatamente l'arte della recitazione.

CAPITOLO VENTESIMO: Inizia lo studio tecnico dell'elocuzione, determinando quali sono le sue parti. Esse vengono individuate: (1) nella lettera, ossia nella voce indivisibile che è naturalmente atta a unirsi a un'altra voce anch'essa indivisibile, così da dar luogo a una voce composta, segnandone

questa naturale attitudine la differenza dalla voce degli animali. Specie della lettera sono (a) la vocale, vale a dire la voce indivisibile che si ode senza accostare la lingua alle labbra, al palato o ai denti; (b) la semivocale, vale a dire la voce indivisibile che per udirsi richiede gli accostamenti predetti e (c) la muta, vale a dire la voce indivisibile che da sola, e cioè con il semplice accostamento che la produce, non è udibile ma lo diventa in unione con una vocale o una semivocale. La pronuncia di tutte queste lettere differisce a seconda della conformazione della bocca, dei luoghi nonché del modo lungo o breve, acuto o grave con cui vengono dette. <2> Nella sillaba, ossia nella voce priva di significato, costituita dall'unione di una muta con una vocale o una semivocale. <3> Nel connettivo, ossia (a) nella voce priva di significato che, collocandosi o agli estremi o nel mezzo di due voci semantiche, né favorisce né impedisce la semanticità della loro unione (vale a dire la particella connettivale, come *men*, *de*); (b) oppure in una voce priva di significato che consente la sintesi semantica di due voci semantiche (vale a dire la preposizione, come per esempio *amphi*). <4> Nell'articolazione, ossia nella voce priva di significato che indica l'inizio, la fine o la divisione del discorso, che inoltre non favorisce né impedisce la sintesi semantica di due voci semantiche e che, infine, per sua natura si colloca sia agli estremi che nel mezzo del discorso (vale a dire, [a] il pronome relativo e [b] l'articolo). <5> Nel nome, ossia nella voce semantica risultante dalla composizione di più voci, che non indica tempo e tale che nessuna delle sue parti per sé presa è semantica (prerogativa, quest'ultima, che s'addice anche ai nomi doppi). <6> Nel verbo, ossia nella voce semantica risultante dalla composizione di più voci e della quale, come il nome, nessuna parte per sé presa è semantica, ma che, a differenza del nome, indica il tempo: presente, passato o futuro. <7> Nella flessione, per la quale sono significanti (a) determinazioni come «di questo», «a questo», (b) il singolare e il plurale, (c) le voci della coniugazione dei verbi. <8> Nel discorso, ossia nella voce semantica costituita dalla composizione di più voci e tale che le sue parti per sé prese sono significanti. Il discorso è unitario (a) per il fatto di signi-

ficare una sola cosa, come la definizione, (b) oppure per connettivo, come l'*Iliade*.

CAPITOLO VENTUNESIMO: Nell'ambito dello studio dell'elocuzione si analizzano i nomi. <I> In una prima classificazione essi vengono distinti in <1> semplici, ossia non costituiti di parti significanti; <2> doppi, ossia costituiti di parti di cui (a) o una soltanto (b) o entrambe sono significanti, ma non all'interno del nome; <3> tripli, quadrupli, in generale multipli, ossia costituiti di tre o quattro o più parti ancora, tutte significanti. <II> Indi sono distinti in <1> nomi di uso comune, comprendenti quelli di cui si serve ciascun gruppo di parlanti; <2> glosse, ossia nomi usati da altri gruppi di parlanti; <3> metafore, ossia attribuzioni a una cosa del nome di un'altra, effettuandosi un tale trasferimento del nome (a) o dal genere alla specie, (b) o dalla specie al genere, (c) o da una specie a una specie, (d) o per analogia. In quest'ultimo tipo di metafora il secondo termine sta al primo come il quarto sta al terzo, per cui se ne fa uso (α) quando si dice il quarto termine in luogo del secondo o il secondo in luogo del quarto, (β) ma anche aggiungendo a un termine quello al quale esso si rapporta (per esempio, stante che la coppa sta a Dioniso come lo scudo sta ad Ares, ossia che la coppa si rapporta allo scudo come Dioniso ad Ares, nel chiamare la coppa «scudo di Dioniso» o lo scudo «coppa di Ares»). (γ) Inoltre, la metafora per analogia può essere usata per denotare ciò che non ha un nome: per esempio, il lanciare la fiamma da parte del sole non ha un nome che lo designi; ma l'analogia tra un tale lanciare e il sole, da un lato, e il lanciare il grano e il grano stesso, dall'altro, permette di denotare quel lanciare col nome con cui si indica il lanciare il grano, ossia «seminare», e denotare perciò quell'anonimo lanciare come «seminare la fiamma da parte del sole». (δ) Un quarto modo d'usare la metafora per analogia consiste nell'attribuire alla cosa il nome proprio di un'altra secondo la relazione base specificata in (α) e nel negare una delle determinazioni che convengono alla seconda (per esempio, stante che Ares sta allo scudo come Dioniso sta alla coppa, nel chiamare lo scudo «coppa» — ossia il secondo

termine col nome del quarto — ma precisando che si tratta di una coppa «senza vino»); <4> ornamenti; <5> nomi coniat *ex novo*; <6> nomi allungati, se, rispetto a quelli di uso comune, si è aggiunta una sillaba o si è usata una vocale più lunga, o accorciati, se si è fatto l'opposto; <7> nomi modificati, nei quali si lascia cadere una parte dei corrispondenti nomi di uso comune e al suo posto se ne crea un'altra; <8> nomi maschili (tutti quelli che terminano in «v», «ρ», «ς», «ψ» e «ξ»), femminili (tutti quelli che terminano in «η», «ω» e «α» lunga) e neutri (terminanti in «ι», «υ», «ν» e «ς»).

CAPITOLO VENTIDUESIMO: Prosegue lo studio dell'elocuzione specificando i canoni ai quali deve attenersi quella poetica. <I> Essa dev'essere al tempo stesso chiara e non misera, e a tal fine occorre contemperare termini di uso comune, che per sé soli danno chiarezza ma non solennità all'espressione, con termini estranei a esso (individuabili nella glossa, nella metafora, nell'allungamento e, complessivamente, in ogni parola che si discosti dal modo corrente di parlare), termini che rendono l'elocuzione solenne ma, se usati a dismisura, fino a essere i soli vocaboli impiegati, darebbero luogo a veri e propri enigmi, nel caso in cui tutti derivassero da metafore, o a barbarismi, se tutti fossero glosse. <II> Non poca parte nel rendere l'elocuzione chiara e al contempo non volgare hanno gli allungamenti, le apocopi e le modificazioni dei nomi. Donde l'inconsistenza della critica di chi ne biasima l'uso. <III> L'impiego dei termini che danno solennità non deve essere ostentato, ma confacente alla comune misura delle parti dell'elocuzione. Nelle composizioni poetiche che la realizzano, l'importanza del loro uso salta agli occhi quando si parafrasa, quando cioè al posto di quei termini si pongono parole correnti. <IV> Massima importanza ha la capacità di fare metafore, una capacità che richiede la dote congenita di saper cogliere le somiglianze, giacché proprio queste sottolinea la metafora. <V> I nomi doppi si confanno soprattutto ai diti-rambi, le glosse ai versi epici, le metafore ai giambi. All'epica, tuttavia, sono adatti tutti i tipi di termini distanti dal consueto, mentre ai versi giambici, che imitano la lingua parlata,

sono adatti quelli che si usano in essa, ossia i nomi di uso comune, le metafore e gli ornamenti.

CAPITOLO VENTITREESIMO: È dedicato allo studio dell'epopea. (I) Il cui racconto deve (1) essere composto in forma drammatica (ossia, è bene che narri di personaggi che parlano col discorso diretto); (2) vertere intorno a un'unica azione, tutta intera e compiuta, con un inizio, un mezzo e una fine, diversificandosi in ciò dalla narrazione storica, la quale ha per oggetto un solo periodo di tempo; (3) procurare il piacere che è proprio di questo genere poetico. (II) Questi canoni sono stati osservati da Omero, che non ha narrato tutti i fatti della guerra di Troia, sì da costruire un racconto talmente esteso da non potersi abbracciare con lo sguardo, oppure, pur misurato in grandezza, tuttavia troppo complicato, ma ha narrato soltanto quella parte di essi che si compone in un'unica azione, e intorno a essa ha costruito molti episodi.

CAPITOLO VENTIQUATTRESIMO: Prosegue lo studio dell'epopea, i cui canoni e le cui strutture sono determinati in rapporto a quelli della tragedia. (I) Le specie del poema epico sono le stesse della tragedia, potendo esso essere (1) o semplice, (2) o complesso, (3) o di caratteri, (4) o di patimento. (II) Anche le sue parti, a eccezione della produzione dei canti e dello spettacolo scenico, di cui è privo, sono identiche, dovendo comprendere (1) peripezie, (2) riconoscimenti, (3) patimenti, (4) pensiero (5) ed elocuzione. Tutti questi elementi sono presenti, e ad alto livello, in Omero, che ha composto l'*Iliade* come poema semplice e di patimento, l'*Odissea* come poema complesso e di caratteri. (III) L'epopea differisce dalla tragedia (1) per la lunghezza della composizione e (2) per il metro. (1) La sua lunghezza è maggiore di quella della tragedia, perché, a differenza di questa, che è imitazione in forma drammatica, donde l'impossibilità di imitare contemporaneamente molte parti, l'imitazione epica ha forma narrativa, e la narrazione può ben riguardare molte parti che giungano simultaneamente a compimento. Da qui la maestosità dell'epica, dovuta alla rappresentazione dei molteplici episo-

di. In ogni caso, la lunghezza del poema epico deve consentire di scorgerne l'inizio e la fine ed è fissata in un'ampiezza pari a quella di tre tragedie. <2> Di conseguenza, il metro deve essere il più corposo, oltre che il più composto, e tale è l'esametro, mentre il giambo e il tetrametro sono adatti rispettivamente all'azione e alla danza. <IV> Il poeta epico deve parlare pochissimo in prima persona, e anche in questo Omero è stato eccellente. <V> Nell'epopea, diversamente che nella tragedia, l'elemento meraviglioso, che è per se stesso piacevole, può conseguirsi anche tramite l'irrazionale. Questo, infatti, messo in scena risulta ridicolo, ma nella narrazione passa inosservato. L'irrazionale, ossia il falso di cui il poeta epico ha licenza, consiste in un paralogismo, col quale egli mette a frutto una convinzione dell'uditore. Questi è psicologicamente indotto a credere che, se B accade dopo A, dandosi B si dia A (il che è logicamente errato, giacché dal conseguente non si inferisce l'antecedente, ma dalla negazione del conseguente è corretto inferire la negazione dell'antecedente). Il poeta deve perciò costruire una sequenza per la quale se c'è A allora c'è B, anche se A sia falso. L'ascoltatore, infatti, dall'accadere di B sarà indotto a credere che sia accaduto anche A. E pure in questo Omero è stato maestro. <VI> L'impossibile ma verisimile va preferito al possibile ma incredibile. In ogni caso, è meglio non servirsi dell'irrazionale, ma, se è indispensabile usarlo (e non per questo il racconto ne risulta inficiato), deve riguardare fatti esterni al racconto stesso. <VII> L'elocuzione deve essere particolarmente forbita nelle parti in cui mancano azione, pensiero e caratteri, giacché nelle altre essa mette in ombra i due ultimi elementi.

CAPITOLO VENTICINQUESIMO: Prende in esame e risolve alcune critiche mosse alla poesia. <I> Innanzitutto pone in chiaro, a titolo di premesse, che <1> il poeta, il quale è imitatore al modo del pittore o di qualunque altro facitore di immagini, imita cose (a) o realmente esistenti o esistite, (b) o quali si dice ed egli stesso crede che siano, (c) o ideali; <2> il suo linguaggio è fatto anche di glosse, di metafore e altre analoghe particolarità, di cui egli ha licenza; <3> la poesia è arte

dotata di uno statuto autonomo, diverso cioè da quello delle altre arti. In particolare, l'errore in materia poetica è (a) per sé, ossia della poetica stessa, se concerne l'incapacità tecnica del poeta di realizzare quanto si è proposto; (b) puramente accidentale, se egli realizza in modo tecnicamente adeguato un oggetto che, così come lo rappresenta, risulta errato secondo altre arti (per esempio, un cavallo che nella corsa porti innanzi entrambe le zampe destre). (II) Indi, sulla base di questi presupposti, si risolvono le seguenti critiche: (1) che il poeta erra se rappresenta l'impossibile. Si risponde che (a) se non vi era altro modo per realizzare il fine che si era proposto, ossia di realizzare un effetto stupefacente, non si tratta di un errore; (b) vi è invece errore se il medesimo fine poteva essere conseguito anche rappresentando l'oggetto in modo conforme all'arte che espressamente lo concerne; (c) tuttavia in questo caso bisogna considerare se (α) la rappresentazione errata dell'oggetto è dovuta all'incapacità tecnica del poeta di rappresentarlo secondo quella specifica arte, e solo in tal caso il suo errore è essenziale, (β) o se ha rappresentato erroneamente l'oggetto solo per circostanze accidentali, quali l'ignoranza della sua fisionomia secondo quell'arte, così che l'errore è accidentale. (2) Che il poeta non ha rappresentato cose reali, ma come dovrebbero essere. Si risponde che proprio il poeta ha scelto di rappresentarle così. (3) Che il poeta non ha rappresentato né cose reali, né quali devono essere. Si risponde che (a) le ha rappresentate come si dice che siano; (b) oppure, in altri casi, così com'erano in passato. (4) Che è male quanto il soggetto rappresentato dal poeta ha proferito o compiuto. Si risponde che la convenienza o la sconvenienza del suo dire o del suo agire non vanno stabilite solo in rapporto alla cosa detta o fatta, ma anche in rapporto alle persone per le quali è stata detta o fatta, al tempo e al fine. (5) Alcune pretese incongruenze del poeta non concernono l'arte stessa e si risolvono con rilievi inerenti all'elocuzione (osservando (a) per talune, che ha usato una glossa, (b) per altre, che ha usato una metafora, (c) per altre ancora, che un'accentazione diversa conferisce all'espressione un significato diverso, (d) per altre, che l'espressione va assunta in senso diviso, (e) per altre, che

essa è anfibolica, (f), per altre, ricorrendo alla consuetudine dell'elocuzione, (g) per altre, esaminando in quanti sensi si dice il termine che sembra dar luogo a una contrarietà). (6) In generale, l'accusa che il poeta ha detto cose impossibili va risolta osservando che l'impossibile (a) o appartiene all'ordine stesso della poesia, (b) o configura una situazione migliore, (c) o riguarda l'opinione corrente. (7) Quella d'aver egli affermato cose irrazionali, osservando (a) che in realtà così esse si dicono comunemente, (b) oppure, in certi casi, che non sono affatto irrazionali, perché è verisimile che accada anche l'inverisimile. (8) Quella d'aver sostenuto una cosa contraria, esaminando secondo il metodo dialettico in quanti sensi essa si dice (ossia, accertando se il soggetto dell'opposizione è il medesimo, se la contrarietà è rispetto alla stessa cosa e se la cosa è contraria a una delle altre proferite dal soggetto o a una di quelle che possono credere le persone sagge). (III) Si ribadisce che le critiche d'irrazionalità e di perversità sono giuste se il poeta ha fatto ricorso a esse senza che ce ne fosse bisogno. (IV) In senso complessivo, (1) le accuse alla poesia in se stessa invocano cinque motivi, ed esattamente (a) l'impossibilità del suo dire [la prima e la sesta], (b) la sua irrazionalità [la settima], (c) il suo carattere dannoso [la quarta], (d) la sua contrarietà [l'ottava], (e) la contrarietà degli oggetti che essa rappresenta rispetto all'arte che li studia [la seconda e la terza] — [a queste critiche, che riguardano la poesia in se stessa, va aggiunta la serie di critiche, esposte al punto 5, riguardanti complessivamente l'elocuzione]. (2) Le soluzioni sono dodici [4 relative alla critica dell'impossibilità, esposte ai punti 1/a, 1/β, 6/b e 6/c; 2 relative alla critica dell'irrazionalità, esposte in 7/a e 7/b; 1 relativa alla critica del carattere dannoso, esposta al punto 4; 1 relativa alla critica della contrarietà, esposta al punto 8; 3 relative alla critica della contrarietà degli oggetti rappresentati dal poeta rispetto a quelli delineati dalle rispettive arti, esposte ai punti 2, 3/a e 3/b; 1, in senso complessivo, relativa alle critiche relative all'elocuzione].

CAPITOLO VENTISEIESIMO: Prova la superiorità dell'imitazione tragica rispetto a quella epica, con metodo dialettico,

respingendo cioè con più argomenti la tesi che vorrebbe superiore questa seconda. La tesi così dice: è superiore quell'imitazione che usa mezzi meno volgari e si rivolge a uditori migliori, e tale è l'epica. Essa infatti, a differenza della tragedia, non ha bisogno dei gesti degli attori per far comprendere ciò che enuncia, come se gli spettatori non lo percepissero senza l'accompagnamento di grandi movimenti e molte figure. La tesi viene confutata nel modo seguente: (1) la critica non attiene alla poetica, bensì all'arte della recitazione, potendo esagerare nei gesti anche il rapsodo e il cantore. (2) Non ogni movimento e gesticolazione sono volgari, e ben lo prova la danza, ma soltanto quelli di bassa qualità. (3) La tragedia non ha bisogno di gesti per essere compresa, ma, al pari dell'epica, realizza il proprio piacere con la sola lettura. (4) Essa si vale di tutte le strutture dell'epica (persino del metro, che può ben essere l'esametro) e in più della musica. (5) Il suo racconto risulta evidente sia alla lettura che sulla scena. (6) La tragedia realizza il suo fine, ossia produce il piacere che le è proprio, con un'imitazione di minore lunghezza dell'epica, per cui esso, essendo più concentrato, è superiore a quello di quest'ultima, che è più diluito. (7) L'imitazione epica è meno unitaria di quella tragica (e ne è prova il fatto che da un poema epico si possono trarre più tragedie), per cui il suo racconto, se esposto brevemente, risulta misero, se adattato alla lunghezza del metro risulta annacquato. (8) La tragedia è dunque superiore all'epica sia per le strutture artistiche che per il piacere che produce.

INDICI

RETORICA

INDICE DEI NOMI DI PERSONA, DI DIVINITÀ E DI POPOLI¹

A

[Acheo (Ἀχαιός): 1407b 34].
 [Adulatori di Dioniso (Διονυσοκόλα-
 κες): 1405a 23].
 [Atreide (Ἀτρεΐδης): 1413a 33].
 [Caunio (Καύνιος): 1402b 3].
 [Di Ercole (Ἡράκλειος): 1388a 11-
 12].
 [Di Pelope (Πελόπιος): 1409b 10].
 [Di Pitto (Πιθεύς): 1400a 9].
 [Dionisiaco (Διονυσιακός): 1416a 33].
 [Il detto di Chilone (τὸ Χιλώνειον):
 1389b 3].
 [Telamonio (Τελαμωνιάδης): 1387a
 33].
 Abitanti di Chio (Χῖοι): 1398b 12.
 Abitanti di Chio (Χῖοι): 1398b 12.
 Abitanti di Corinto (Κορίνθιοι): 1363a
 15, 1363a 16. Vedi anche *di Co-
 rinto* nell'indice dei nomi geo-
 grafici.
 Abitanti di Imera (Ἱμεραῖοι): 1393b
 11.
 Abitanti di Lampsaco (Λαμψακηνοί):
 1398b 16.
 Abitanti di Mitilene (Μυτιληναῖοι):
 1398b 13.
 Abitanti di Paro (Πάριοι): 1398b 11.
 Abitanti di Tenedo (Τενεδίοι):
 1375b 30.

Achei (Ἀχαιοί): 1401b 18.
 Achille (Ἀχιλλεύς): 1359a 3, 1363a
 19, 1378b 31, 1380b 29, 1396a 25,
 1396b 11, 1396b 14, 1396b 15,
 1397b 29, 1401b 18, 1406b 21,
 1406b 24, 1416b 27, 1418a 36.
 Afrodite (Ἀφροδίτη): 1400b 24,
 1413a 34.
 Agamennone (Ἀγαμέμνων): 1413a
 33.
 Agatone (Ἀγάθων): 1392b 7, 1402a
 10.
 Aglaia (Ἀγλαΐη): 1414a 3.
 Aiace (Αἴας): 1387a 33, 1399b 29,
 1400a 28, 1400a 29, 1400a 30.
 Alceo (Ἀλκαῖος): 1367a 9.
 Alcibiade (Ἀλκιβιάδης): 1390a 28.
 Alcidas (Ἀλκιδάμας): 1373b
 18, 1398b 11, 1406a 1, 1406a 8,
 1406a 18, 1406b 11.
 Alcino (Ἀλκίνοος): 1417a 14.
 Alcmeone (Ἀλκμαίων): 1397b 2-3.
 Alessandro (Ἀλέξανδρος): 1369a 19,
 1397b 27, 1397b 28, 1397b 29,
 1398a 23, 1399a 3, 1401b 20,
 1401b 35, 1414b 38.
 Alfesibea (Ἀλφεσίβοια): 1397b 7.
 Amasi (Ἀμασις): 1386a 20.
 Amfiaro (Ἀμφιάραος): 1389a 16.
 Anascheto (Ἀνάσχετος): 1412b 13.
 Anassagora (Ἀναξαγόρας): 1398b 16.

1. Tra parentesi quadre sono indicati gli aggettivi concernenti nomi di persone o divinità. Gli aggettivi, sostantivati e non, indicanti «abitante di» vengono registrati in questo indice se usati in forma plurale, in quello dei termini geografici se usati al singolare.

Anassandride (Ἀναξανδρίδης): 1411a

19, 1412b 17, 1413b 26.

Androcle (Ἀνδροκλῆς): 1400a 9.

Androzione (Ἀνδροτίων): 1406b 27.

Antifonte (Ἀντιφῶν): 1379b 35,
1385a 10, 1399b 26.

Antigone (Ἀντιγόνη): 1373b 9,
1375a 34, 1417a 30, 1418b 32.

Antimaco (Ἀντίμαχος): 1408a 1.

Antistene (Ἀντισθένης): 1407a 10.

Archibio (Ἀρχίβιος): 1376a 11.

Archidamo (Ἀρχίδαμος): 1406b 30,
1406b 32.

Archiloco (Ἀρχίλοχος): 1398b 12,
1418b 27,

Archita (Ἀρχύτας): 1412a 13.

Ares (Ἄρης): 1407a 18, 1413a 1,
1413a 6.

Aristide (Ἀριστείδης): 1398a 9,
1414b 37.

Aristippo (Ἀρίστιππος): 1398b 30-31.

Aristofane (Ἀριστοφάνης): 1405b 30.

Aristofonte (Ἀριστοφῶν): 1398a 5,
1398a 7.

Aristogitone (Ἀριστογείτων): 1368a
18, 1398a 18-19, 1398a 21, 1401b
11.

Armodio (Ἀρμόδιος): 1368a 18,
1397b 31, 1398a 18, 1398a 21,
1401b 11,

Atena (Ἀθηνᾶ): 1363a 18, 1413a 35.

Ateniesi (Ἀθηναῖοι): 1367b 8-9,
1375b 29, 1384b 33, 1396a 8,
1396a 24, 1398b 17, 1411a 11,
1412b 5, 1415b 32.

Autocle (Αὐτοκλῆς): 1398b 27.

B

Beoti (Βοιωτοί): 1407a 4, 1407a 6.

Biante (Βίας): 1389b 24.

Brisone (Βρύσων): 14005b 9, 1419b
8.

C

Cabria (Χαβρίας): 1364a 21, 1411b
6.

Calidone (Καλυδών): 1409b 10,
1409b 12.

Callia (Καλλίας): 1356b 31, 1382a 5,
1405a 19.

Calliope (Καλλιόπη): 1405a 33.

Callippo (Κάλλιππος): 1373a 19,
1399a 17, 1400a 4.

Callistene (Καλλισθένης): 1380b 12,
1380b 13.

Callistrato (Καλλίστρατος): 1364a
19, 1374b 26, 1418b 10.

Carcino (Καρκίνος): 1400b 11,
1417b 18.

Carete (Χάρης): 1376a 10, 1411a 7,
1411b 2, 1418a 32.

Caridemo (Χαρίδημος): 1399b 3.

Carone (Χάρων): 1418b 30.

Cartaginesi (Καρχηδόνιοι): 1372b
28.

Cefisodoto (Κεφισοδότος): 1407a
10, 1411a 6, 1411a 23, 1411a
28.

Cheremone (Χαιρήμων): 1400b 25,
1413b 13.

Cherilo (Χοιρίλος): 1415a 3.

Chilone (Χίλων): 1398b 14.

Cicno (Κύκνος): 1396b 16.

Cidia (Κυδίας): 1384b 32,

Cimone (Κίμων): 1390b 30.

Cleofonte (Κλεοφῶν): 1375b 31,
1408a 15.

Cleone (Κλέων): 1378a 34, 1407a
27, 1408b 26.

Conone (Κόνων): 1400b 21.

Corace (Κόραξ): 1402a 18.

Cratilo (Κράτυλος): 1417b 1.

Creonte (Κρέων): 1375a 34.

Creso (Κροῖσος): 1407a 39.

Crizia (Κριτίας): 1375b 32, 1375b
34, 1416b 29.

D

Dario (Δαρειός): 1393a 33.
 Dea della salvezza (Σώτεια): 1419a 3.
 Demade (Δημάδης): 1401b 32.
 Democrate (Δημοκράτης): 1407a 8.
 Democrito (Δημόκριτος): 1409b 26.
 Demostene (Δημοσθένης): 1397b 9, 1401b 32, 1407a 6.
 Diomede (Διομήδης): 1396b 14, 1399b 30, 1416b 12.
 Diomedonte (Διομέδων): 1397a 25.
 Dione (Δίων): 1373a 20.
 Dionisio il bronzeo (Διονύσιος ὁ χαλκοῦς): 1405a 32.
 Dionisio/Dionigi (Διονύσιος): 1357b 31, 1357b 34, 1385a 11, 1390b 29, 1401b 12.
 Dioniso (Διόνυσος): 1407a 17.
 Diopite (Διοπίτης): 1386a 14.
 Dodonide (Δωδωνίς): 1398b 4.
 Dorieo (Δωριεύς): 1357a 19.
 Dracone (Δράκων): 1400b 22.

E

Eaco (Αἰακός): 1418a 36.
 Ecate (Ἑκατος): 1409a 15.
 Ecuba (Ἑκάβη): 1400b 23.
 Edipo (Οἰδίπους): 1417b 19.
 Egesipoli (Ἠγησίπολις): 1398b 33.
 Egineti (Αἰγινήται): 1396a 19.
 Egizi (Αἰγύπτιοι): 1417a 7.
 Eleati (Ἑλεάται): 1400b 6.
 Elei (Ἠλεῖοι): 1416a 2.
 Elena (Ἑλένη): 1363a 18, 1399a 2, 1401b 35, 1414b 27, 1414b 28.
 Elleni/Greci (Ἕλληνες): 1384b 34, 1396a 18, 1397b 33, 1397b 29, 1401a 11, 1411b 30, 1414b 32.
 Emone (Αἴμων): 1417b 20, 1418b 32.

Empedocle (Ἐμπεδοκλῆς): 1373b 14, 1407a 35.
 Eneo (Οἰνεύς): 1397b 22, 1417a 16.
 Enesidemo (Αἰνεσίδημος): 1373a 32.
 Enialio (Ἐνάλιος): 1395a 16.
 Epicarmo (Ἐπίχαρμος): 1365a 16, 1410b 4.
 Epimenide (Ἐπμενίδης): 1418a 24.
 Era (Ἥρα): 1418b 21.
 Eraclidi (Ἡρακλεῖδαι): 1396a 14.
 Eraclito (Ἡράκλειτος): 1407b 13, 1407b 14.
 Ergofilo (Ἐργόφιλος): 1380b 11.
 Hermes (Ἑρμῆς): 1401a 21, 1401a 22.
 Erodico (Ἡρόδικος): 1361b 5, 1400b 20.
 Erodoto (Ἡρόδοτος): 1409a 28, 1417a 7.
 Eschine (Αἰσχίνης): 1417b 1.
 Esiona (Ἡσιόνη): 1416b 2.
 Esione (Αἰσιών): 1411a 25.
 Esopo (Αἴσωπος): 1393b 9, 1393b 22.
 Ettore (Ἑκτωρ): 1380b 28, 1396b 15.
 Eubulo (Εὐβουλος): 1376a 9.
 Euctemone (Εὐκτημών): 1374b 36.
 Euripide (Εὐριπίδης): 1384b 15, 1400b 24, 1404b 25, 1405a 28, 1415a 20, 1416a 29. Vedi anche *Il poeta*.
 Eusseno (Εὐξενος): 1406b 31.
 Eutidemo (Εὐθύδημος): 1401a 28.
 Eutino (Εὐθύνος): 1392b 12.
 Evagora (Εὐαγόρας): 1399a 4, 1399a 6.

F

Faillo (Φάλλος): 1417a 15.
 Falaride (Φάλαρις): 1393b 9, 1393b 11, 1393b 22.

Feaci (Φαίηκες): 1415b 27.
 Fedro (Φαῖδρος): 1408b 20².
 Filamela (Φιλομήλα): 1406b 17.
 Filamone (Φιλάμων): 1413a 14,
 1413a 25, 1413a 26.
 Filemone (Φιλήμων): 1413b 25.
 Filippo (Φίλιππος): 1397b 34, 1418b
 27³.
 Filocrate (Φιλοκράτης): 1380b 8.
 Filottete (Φιλοκτήτης): 1413a 7.
 Focesi (Φωκείς): 1398a 1.

G

Gelone (Γέλων): 1373a 22.
 Giasone (Γιάσων): 1373a 26, 1400b
 15.
 Gige (Γύγης): 1418b 31.
 Giocasta (Γοκάστη): 1417b 18.
 Glaucone (Γλαύκων): 1403b 26.
 Gorgia (Γοργίας): 1404a 26, 1405b
 38, 1406b 9, 1406b 15, 1408b 20,
 1414b 31, 1416a 1, 1418a 35,
 1419b 4.

I

I Quattrocento (οἱ Τετρακόσιοι):
 1419a 28.
 Idrieo (Ίδριεύς): 1406b 27, 1406b
 29.
 Ierone (Ίέρων): 1391a 9.
 Ificrate (Ίφικράτης): 1365a 28,
 1367b 18, 1394a 23, 1397b 34,
 1398a 6, 1398a 8, 1398a 18,
 1399a 36, 1405a 19, 1411a 11,
 1411b 1, 1416a 10.
 Igienonte (Ίγυαίνων): 1416a 29.
 Il Cinico, *scil.* Diogene (ὁ Κύων):
 1411a 24.
 Il poeta (ὁ ποιητής): 1365a 11 (Ome-

ro), 1365a 30 (Omero), 1371b 31
 (Euripide), 1380b 28 (Omero).
 Ipparco (Ίππαρχος): 1401b 12.
 Ippia (Ίππίας): 1356b 34.
 Ippoloco (Ίππόλοχος): 1368a 17.
 Ismenia (Ίσμηνίας): 1398b 3, 1398b
 4-5.
 Isocrate (Ίσοκράτης): 1368a 20,
 1392b 11, 1399a 2, 1399a 4,
 1399b 10, 1408b 15, 1411a 29,
 1412b 6, 1414b 33, 1418a 31,
 1418a 34, 1418b 26.
 Italioti (Ίταλιῶται): 1398b 15.

L

Lacedemoni, Spartani (Λακεδαιμόνιοι):
 1361a 10, 1398b 14, 1398b 18,
 1396a 24, 1411a 5, 1418a 31,
 1415b 32.
 Laconi/Spartani (Λάκωνες): 1367b
 10. Vedi anche *Spartano* nell'in-
 dice dei nomi geografici.
 Lampone (Λάμπων): 1419a 2.
 Leodamante (Λεωδάμας): 1364a 19,
 1400a 33.
 Leptine (Λεπτίνης): 1411a 5.
 Leucotea (Λευκοθέα): 1400b 7.
 Licimnio (Λικύμνιος): 1405b 6,
 1413b 14, 1413b 17.
 Licofrone (Λυκόφρων): 1405b 36,
 1406a 7, 1410a 18.
 Licoleone (Λυκολέων): 1411b 6.
 Licurgo (Λυκούργος): 1398b 18.
 Locri (Λοκροί): 1395a 1.

M

Mantia (Μαντίας): 1398b 2.
 Medea (Μήδεα): 1400b 10, 1400b
 12.

2. La voce è riportata anche nell'indice delle opere citate nella *Retorica*.

3. La voce è riportata anche nell'indice delle opere citate nella *Retorica*.

Melanippide (Μελανιππίδης): 1409b 26-27.
 Melanopo (Μελάνωπος): 1374b 25.
 Meleagro (Μελέαγρος): 1365a 12, 1379b 15, 1399b 26.
 Meleto (Μέλητος): 1419a 8.
 Merocle (Μουροκλήης): 1411a 16.
 Milziade (Μιλτιάδης): 1411a 11.
 Misii (Μυσοῖ): 1372b 33.
 Missidemide (Μιξιδομίδης): 1398b 27, 1398b 28.

N

Nausicrate (Ναυσικράτης): 1416a 10.
 Nicanore (Νικάνωρ): 1397b 7-8.
 Nicerato (Νικήρατος): 1413a 7, 1413a 9.
 Nicone (Νίζων): 1412a 34.
 Nireo (Νιρεύς): 1414a 3.

O

Odisseo (Ὀδυσσεύς): 1363a 18, 1380b 23, 1399b 30, 1400a 28, 1416b 2, 1416b 12-13, 1416b 14.
 Oineo (Οἰνεύς): 1397b 22, 1417a 16.
 Omero (Ὅμηρος): 1363a 19, 1370b 11, 1398b 13, 1411b 32, 1414a 2, 1417b 4. Vedi anche *Il poeta*.
 Oreste (Ὀρέστης): 1401a 36.

P

Palamede (Παλαμήδης): 1413b 27.
 Pan (Πάν): 1401a 16.
 Panfilo (Πάμφιλος): 1400a 4.
 Patroclo (Πάτροκλος): 1359a 4, 1397b 24.
 Peleo (Πηλεΰς): 1418a 36.
 Penelope (Πηνελόπη): 1417a 14.
 Penteo (Πενθεύς): 1400b 25.

Pepareto (Πεπαρηθία): 1398a 33.
 Periandro (Περίανδρος): 1375b 31.
 Pericle (Περικλῆς): 1365a 31, 1390b 30, 1407a 2, 1411a 2, 1411a 15, 1419a 2.
 Pindaro (Πίνδαρος): 1401a 17.
 Pisandro (Πείσανδρος): 1419a 27.
 Pisistrato (Πεισίστρατος): 1357b 31.
 Pitagora (Πυθαγόρας): 1398b 15.
 Pitolao (Πειθόλαος): 1410a 17, 1411a 13.
 Pittaco (Πιπτακός): 1389a 15, 1402b 11.
 Platone (Πλάτων): 1376a 10, 1398b 31, 1406b 32.
 Plessippo (Πλήξιππος): 1379b 15.
 Polo (Πῶλος): 1400b 21.
 Potideesi (Ποτιδαῖται): 1396a 20.
 Pratis (Πράτυς): 1413a 8, 1413a 9.
 Priamo (Πρίαμος): 1362b 36, 1363a 6, 1414b 39, 1416b 2, 1416b 3.
 Prodicò (Προδίκος): 1415b 15.
 Protagora (Πρωταγόρας): 1402a 25, 1407b 6.

R

Rodamante (Ῥοδάμανθος): 1413b 26.

S

Saffo (Σαπφώ): 1367a 8, 1398b 13, 1398b 29.
 Samii, uomini di Samo (Σάμιοι): 1393b 31, 1407a 2.
 Scirone (Σκίρων): 1406a 8.
 Sciti (Σκύθαι): 1367b 10.
 Senofane (Ξενοφάνης): 1377a 19, 1377a 23, 1399b 6, 1400b 6.
 Serse (Ξέρξης): 1393b 2, 1406a 7.
 Sigei (Σιγειαῖς): 1375b 31.
 Simonide (Σμωνίδης): 1363b 15, 1367b 20, 1391a 8, 1405b 23.

- Siracusani (Συρακόσιοι): 1384b 16.
 Sisifo (Σίσυφος): 1412a 6.
 Socrate (Σωκράτης): 1356b 31,
 1356b 34, 1357b 12, 1367b 8,
 1382a 6, 1390b 31, 1398a 24,
 1398b 33, 1399a 8, 1415b 31,
 1419a 8.
 Sofocle (Σοφοκλῆς): 1373b 9,
 12374b 36, 1375a 33, 1400b 17,
 1409b 9, 1415a 21, 1416a 15,
 1417a 29, 1417b 20, 1418b 32,
 1419a 26.
 Solone (Σόλων): 1375b 32, 1375b 33,
 1398b 17.
 Speusippo (Σπεύσιππος): 1411a 21.
 Stesicoro (Στησίχορος): 1393b 9,
 1393b 10, 1395a 1, 1412a 23.
 Stilbone (Στίλβων): 1398b 4.
 Strabaco (Στράβαξ): 1399b 2.
 Telefo (Τήλεφος): 1405a 28⁴.
 Temistocle (Θεμιστοκλῆς): 1376a 1.
 Teodamante (Θεοδάμας): 1406b 30.
 Teodette (Θεοδέκτης): 1397b 3,
 1398b 6, 1399a 9, 1399b 1,
 1399b 30, 1400a 29, 1401a 36.
 Teodoro (Θεόδωρος): 1400b 17,
 1404b 22, 1412a 26, 1412a 34,
 1414b 14.
 Teseo (Θησεύς): 1363a 18, 1397b 27,
 1399a 2.
 Tessalisco (Θετταλίσκος): 1398b 5.
 Teucro (Τεῦκρος): 1398a 4, 1416b
 1⁵.
 Tindaridi (Τυνδαρίδαι): 1397b 24.
 Trasibulo (Θρασύβουλος): 1400a
 34, 1400b 21, 1401a 35.
 Trasimaco (Θρασύμαχος): 1400b
 21, 1404a 14, 1409a 2, 1413a 8.
 Troiani (Τρῶες): 1396b 16.

T

- Teagene (Θεαγένης): 1357b 33.
 Tebani (Θηβαῖοι): 1397b 38.
 Telamone (Τελαμών): 1416b 3.

Z

- Zenone (Ζήνων): 1372b 5.
 Zeus (Ζεύς): 1387a 34, 1409a 15.

4. La voce è riportata anche nell'indice delle opere citate nella *Retorica*.
 5. La voce è riportata anche nell'indice delle opere citate nella *Retorica*.

INDICE DEI NOMI GEOGRAFICI¹

- [Abitante di Carpatò (Καρπάθιος): 1413a 19].
- [Attico (Ἀττικός): 1395a 20, 1411a 24, 1413b 2].
- [Cretese (Κρής): 1418a 24].
- [Di Chio (Χίος): 1409b 26].
- [Di Corinto (Κορίνθιος): 1375b 31].
Vedi anche *abitanti di Corinto* nell'indice dei nomi di persona, di divinità e di popoli.
- [Di Turi (Θούριος): 1409a 29].
- [Libico (Λιβυκός): 1393a 31].
- [Messeniano (Μεσσηνιακός): 1373b 18, 1397a 11, 1418b 11].
- [Nato a Delo (Δαλογενής): 1409a 14].
- [Olintico (Ὀλυνθιακός): 1411a 7].
- [Spartano (Λάκων): 1408a 28].
- [Tessalo (Θετταλός): 1373a 26, 1408a 28].
- [Trace (Θρᾷξ): 1412b 1, 1412b 2].
- Ade (Ἄιδης): 1417a 32.
- Ali (Ἄλυσ): 1407a 39.
- Areopago (Ἄρειος πάγος): 1354a 23, 1398b 28.
- Areopago (Ἄρειος πάγος): 142.
- Argo (Ἄργος): 1365a 27, 1375a 5.
- Asia (Ἀσία): 1415a 17.
- Atene (Ἀθῆναι): 1398b 2, 1418a 30.
- Athos (Ἄθως): 1410a 12.
- Attica (Ἀττική): 1398a 1.
- Calidone (Καλυδών): 1409b 10, 1409b 12.
- Delfi (Δελφοί): 1398b 33.
- Egina (Αἴγινα): 1411a 15.
- Egitto (Αἴγυπτος): 1393a 34, 1393b 1.
- Elis (Ἐλīs): 1406a 3.
- Ellade (Ἑλλάς): 1399b 28, 1411a 5-6, 1411a 27, 1411a 32.
- Ellesponto (Ἑλλήσποντος): 1410a 12.
- Epidauro (Ἐπίδαυρος): 4111a 12.
- Eubea (Εὐβοία): 1411a 10.
- Europa (Εὐρώπη): 1415a 18.
- Ida (Ἴδα): 1400b 21.
- Ilio (Ἴλιον): 1363a 16, 1396b 12.
- Liceo (Λύκειον): 1385a 27.
- Licia (Λυκία): 1409a 15.
- Maratona (Μαραθών): 1396a 13.
- Megara (Μέγαρα): 1357b 33.
- Misia (Μυσία): 1405a 29.
- Olimpia (Ὀλυμπία): 1398b 34.
- Peloponneso (Πελοπόννησος): 1409b 12.
- Pireo (Πειραιεύς): 1401a 29, 1411a 15, 1411a 16.

1. Tra parentesi quadre gli aggettivi che offrono indicazioni geografiche. Gli aggettivi, sostantivati e non, indicanti «abitante di» vengono registrati in questo indice quando sono usati in forma singolare, in quello dei nomi di persona, di divinità e di popoli quando sono usati al plurale.

- Salamina (Σαλαμίς): 1375b 30, 1396a 12, 1411a 32.
 Samo (Σάμος): 1384b 32, 1393b 23.
 Sesto (Σηστός): 1411a 14.
 Sicilia (Σικελία): 1411a 25.
 Sime (Σύμη): 1414a 3.
 Tebe (Θήβαι): 1397b 9, 1398b 3, 1398b 18.
 Tegea (Τεγέα): 1365a 27.
 Tenedo (Τένεδος): 1401b 18.
 Teumesso (Τευμησσός): 1408a 2.

INDICE DELLE OPERE ESPRESSAMENTE CITATE NELLA *RETORICA*¹

- Aiace* (Αἴας): 1399b 29, 1400a 28.
Alcmeone (Ἀλκμαίων): 1397b 2-3.
Alessandro (Ἀλέξανδρος): 1398a 23, 1401b 20.
Analitici [Priori e Posteriori] (Ἀναλυτικοί): 1356b 10, 1357a 29, 1357b 24, 1403a 5, 1403a 12.
Antigone (Ἀντιγόνη): 1373b 9, 1417a 30.
Arti dei discorsi (τέχναι τῶν λόγων): 1354a 12.
Discorso olimpico (Ὀλυμπικὸς λόγος): 1414b 31.
Edipo (Οἰδίπους): 1417b 19.
Elena (Ἑλένη): 1414b 27.
Eneo (Οἰνεύς): 1417a 16.
Epitafio (Ἐπιτάφιος): 1411a 31.
Fedro (Φαῖδρος): 1408b 20.
I Babilonesi (Βαβυλώνιοι): 1405b 31.
I pii (Εὐσεβεῖς): 1413b 27.
I teodetti (Θεοδέκτεια): 1410b 3.
Il Filippo (Φίλιππος): 1418b 27.
Il Meleagro (Μελέαγρος): 1399b 26.
Il Telefo (Τήλεφος): 1405a 28.
Il Teucro (Τεῦκρος): 1398a 4, 1416b 1.
La legge (Νόμος): 1398b 6, 1399b 1.
La pazzia del vecchio (Γεροντομανία): 1413b 26.
La tecnica (Τέχνη (συναγωγῶν)): 1414b 17.
Le compassioni (Ἔλεοι): 1404a 15.
Libri di metodica (Μεθοδικά): 1356b 20.
Lo scambio (Ἀντίδοσις): 1418b 27.
Medea (Μήδεια): 1400b 10.
Messeniano (Μεσσηνιακός): 1373b 18.
Odissea (Ὀδύσσεια): 1406b 12.
Oreste (Ὀρέστης): 1401a 36.
Panegirico (Πανηγυρικός): 1408b 16, 1418a 32.
Politica (Πολιτική): 1366a 21-22.
Repubblica (Πολιτεία): 1406b 32.
Simmachico (Συμμαχικός): 1418a 32-33.
Socrate (Σωκράτης) [*Apologia di Socrate*]: 1399a 8.
Topici (Τοπικοί): 1355a 28, 1356b 13, 1358a 29, 1396b 3-4, 1398a 28, 1399a 7, 1402a 35, 1403a 31, 1419a 24.

1. Sono qui registrate soltanto le opere di cui Aristotele cita il titolo. L'espressione ἐν τοῖς περὶ ποιητικῆς (che compare in 1404a 39, 1404b 7-8, 1405a 5-6) non è stata intesa come citazione del titolo della *Poetica*, bensì come semplice e generica indicazione delle «trattazioni sulla poetica», in analogia con ἐν τοῖς περὶ ποιήσεως di 1404b 28 e tenendo conto che in quest'espressione, come mostra chiaramente il contesto, ποιήσις non denota la «poesia», ma la «poetica».

INDICE DEI TERMINI E DELLE ESPRESSIONI NOTEVOLI

A

a mezzo, intermedio (μεταξύ):
1376a 30, 1376a 31, 1385b 32,
1390a 28, 1407a 30, 1407b 22.

abbandonare, lasciare (ἐγκαταλείπειν):
1417a 5, 1381a 27, 1382b 7;
(ἐγκαταλιμπάνειν): 1368b 19;
(ἐκλείπειν): 1390a 12; (ἐλλείπειν):
1363b 11, 1387b 28, 1388a 5,
1390b 8; (καταλείπειν): 1354a 33,
1354b 15, 1376a 7, 1395a 18,
1410a 4; (λείπειν): 1358a 33,
1363a 29, 1382b 7, 1388a 13,
1403a 12, 1409a 2, 1410a 17;
(παραλείπειν): 1399a 5, 1359b
24; (ὕπολείπειν): 1418a 35. Vedi
anche *lasciare indietro*.

abbattere (κατακόπτειν): 1407a 5.

abbellimento, ornamento (κόσμος):
1408a 14, 1415b 39.

abbellire, ornare (κοσμεῖν): 1404a
34, 1404b 7, 1405a 14.

abbondante figliolanza (πολυτεχνία):
1360b 20-21, 1360b 39, 1361a 5.

abbondanza di amici (πολυφιλία):
1360b 20, 1361b 35, 1383a 3,
1388b 5.

abbondanza, lusso, essere possibile
(ἐξουσία): 1369a 13, 1381a 1,
1391a 24.

abbracciare (ἀσπάζειν): 1400a 27.

abile (ἐπιδέξιος): 1381a 33.

abitare (οἰκεῖν): 1401b 26.

abito, stato (ἔξις): 1354a 7, 1362b
13, 1367b 32, 1369a 8, 1369a 17,
1369a 20, 1371a 27, 1386a 26,
1387b 27, 1388b 31, 1388b 34,
1396b 32, 1408a 27, 1408a 29,
1408a 30, 1408a 31.

abituale (συνήθης): 1369b 16, 1371a
5, 1371a 25. Vedi anche *con-
giunti*.

abituare (ἐθίζειν): 1365b 23, 1366a
7, 1369b 6, 1370a 6, 1370a 13,
1371a 7, 1375b 23, 1379b 4;
(συνεθίζειν): 1369b 18.

abitudine, costume (ἔθος): 1365b 4,
1366a 7, 1369a 1, 1369a 6,
1369b 6, 1370a 6, 1370a 7,
1370a 8, 1370a 14, 1372b 17.

accecare (τυφλοῦν): 1365b 18.

accettare, accogliere, ricevere
(ἀποδέχεσθαι): 1390a 25, 1395b
8, 1396a 1, 1398b 24, 1408b 18;
(δέχεσθαι): 1354a 8, 1354a 10,
1354a 32, 1355b 13, 1355b 26,
1357a 5, 1357a 7, 1357a 14,
1357a 24, 1357a 27, 1357a 35,
1357b 7, 1357b 20, 1359a 32,
1359a 34, 1359a 36, 1359b 4,
1359b 31, 1359b 34-35, 1359b
36, 1362a 3, 1367a 2, 1368a 32,
1372b 16, 1373a 22, 1376b 33,

- 1378a 13, 1381b 17, 1382a 16, 1382b 13, 1382b 23, 1385a 34, 1385b 22, 1388a 33, 1388b 1, 1391b 26, 1396b 4, 1399b 32, 1400a 35, 1400a 37, 1400b 34, 1402a 33, 1402b 36, 1404b 36, 1407a 3, 1414a 39, 1416b 10, 1418b 15; (μεταλαμβάνειν): 1355b 14; (προσδέχεσθαι): 1379a 25.
- accidente, che capita, che sopraggiunge** (συμβεβηκός): 1355b 29, 1386a 2, 1401b 15.
- accompagnare, conseguire, seguire** (ἀκολουθεῖν): 1362a 28, 1362a 29, 1362a 36, 1362b 21, 1364b 35, 1367a 25, 1369a 20, 1369a 27, 1370a 29, 1370b 15, 1378b 8, 1386b 25, 1389a 9, 1391b 1, 1399a 12, 1399a 15, 1399b 31, 1408a 26, 1410a 3, 1415a 15; (ἀκολουθήσις): 1410a 5; (ἔπεσθαι): 1362b 27, 1363b 16, 1363b 28, 1363b 30, 1369a 25, 1378a 20, 1378b 1, 1390b 32, 1399a 29, 1401b 20, 1417a 22, 1417a 37; (παρακολουθεῖν): 1367a 36, 1370a 29.
- accusa** (ἔγκλημα): 1372a 22, 1373b 33, 1381b 5; (κατηγορία): 1358b 11, 1368b 1, 1385b 5, 1414b 3.
- accusare** (κατηγορεῖν): 1354a 6, 1358b 16, 1359a 18, 1364a 19, 1368b 29, 1374b 26, 1375a 26, 1377b 17, 1391b 32, 1396a 21-22, 1396a 23, 1396a 26, 1396a 29, 1398a 10, 1398a 12, 1399a 13, 1400a 2, 1400a 3, 1400a 11, 1400a 34, 1400b 10, 1400b 12, 1401b 7, 1402b 25, 1402b 26, 1415a 30, 1416a 30, 1416a 35, 1416a 36, 1418a 31.
- accusare in precedenza** (προδιαβλέπειν): 1400a 23, 1418b 14-15.
- accusatore** (κατήγορος): 1398a 11.
- acqua** (ὕδωρ): 1364a 28, 1399b 12, 1409a 17.
- acquisibile con l'abitudine** (ἐθιστός): 1369b 16.
- acquisire, possedere** (κτᾶσθαι): 1361a 20, 1361a 23-24, 1370a 26, 1387b 7, 1388a 18, 1388a 21, 1388a 22, 1388b 15, 1389b 29, 1390b 17, 1391a 15.
- acquisizione, possesso** (κτῆσις): 1361a 13, 1361a 32, 1361a 38, 1362b 18, 1364a 25, 1388a 4, 1390b 33, 1410a 7.
- acuto** (ὀξύς): 1389a 7, 1390a 11, 1403b 29.
- adatto, idoneo, sufficiente** (ἐπιτήδειος): 1360a 10, 1368a 27; (ἱκανός): 1354b 32, 1357a 20, 1360a 12, 1361b 13, 1369b 31, 1376a 23, 1394a 15, 1395a 6, 1402b 34, 1405b 25, 1410a 4, 1410a 5.
- adatto/incline all'azione oratoria, proprio dell'attore** (ὑποκριτικός): 1404a 13, 1404a 15, 1404a 23, 1413b 9, 1413b 17, 1413b 22.
- addizionare** (συναριθμεῖσθαι): 1363b 19.
- addolorare, arrecare dolore, provare dolore** (λυπεῖν): 1356a 15, 1370b 31, 1379a 11, 1379a 12, 1379a 26, 1379b 19, 1380a 15, 1381a 6, 1382a 11, 1382a 13, 1386b 9, 1386b 10-11, 1386b 24, 1386b 27, 1387a 1, 1387a 9, 1387a 18, 1387a 22, 1388a 20, 1388a 26, 1399b 23, 1404a 5.
- addurre un esempio, fare entrare** (ἐπάγειν): 1356b 9, 1413a 18.
- adempiere** (ἀποδιδόναι): vedi *attribuire*.
- adirarsi, infuriarsi** (ὀργίζειν): 1370b 10, 1370b 13, 1370b 14, 1370b

- 31, 1377b 32, 1378a 24, 1378a 33, 1378b 4, 1378b 35, 1379a 11, 1379a 17, 1379a 31, 1379b 20, 1379b 26, 1380a 1, 1380a 4, 1380a 5, 1380a 6, 1380a 9, 1380a 33, 1380a 34, 1380a 35, 1380b 2, 1380b 8, 1380b 14, 1380b 25, 1380b 32, 1381b 9, 1382a 9, 1382a 13, 1382a 15, 1389a 27, 1392b 22, 1395a 24, 1408a 16, 1408b 12, 1401b 7, 1413a 31, 1415a 36.
- adulare (κολακεύειν): 1371a 22.
- adulatore (κόλαξ): 1371a 23, 1371a 24.
- adulazione (κολακεία): 1383b 30, 1383b 32.
- adulterio (μοιχεία): 1372a 23, 1374a 7, 1391a 19.
- adultero (μοιχός): 1401b 24, 1416a 24.
- affannoso, frequente (πυκνός): 1357b 19, 1406a 11, 1406a 19.
- affaticarsi, essere malato (κάμνειν): 1379a 17, 1379a 20, 1389a 8, 1409a 35.
- affezione, passione (πάθημα): 1396b 31; (πάθος): 1354a 17, 1355b 30, 1356a 14, 1356a 19, 1356a 23, 1356a 24, 1366b 29, 1366b 31, 1368b 26, 1369a 18, 1369b 15, 1370a 28, 1373b 36, 1373b 37, 1378a 19, 1379a 25, 1382b 30, 1385b 29, 1385b 33, 1386a 29, 1386b 3, 1386b 7, 1386b 11, 1386b 24, 1388b 29, 1388b 31, 1388b 32, 1403b 28, 1405b 2, 1418a 12, 1418a 13, 1419b 13, 1419b 25.
- affine, congenere, consanguineo, dello stesso genere, membro di una stessa stirpe (όμογενής): 1407a 16; (συγγενής): 1371b 12, 1371b 13, 1371b 18, 1384a 11, 1388b 8, 1398a 21, 1405a 35, 1405a 37. Vedi anche *parentela* (τὸ συγγενές).
- affliggere grandemente, dolersi all'eccesso (ὑπεραλγεῖν): 1380b 34, 1383b 31.
- aggiungere, unire (προσλαμβάνειν): 1399a 18; (προστιθέναι): 1357a 21, 1359b 25, 1359b 28, 1360a 10, 1365b 13, 1389b 19, 1392a 3, 1394a 31, 1394b 33, 1402a 16.
- aggiunta (πρόθεσις): 1410b 18; (πρόσθεσις): 1405b 2; (προσθήκη): 1354a 14.
- agire giustamente (δικαιοπραγεῖν): 1373b 22.
- agire in senso contrario (ἀντιπράττειν): 1379a 15.
- agone, gara, dibattito (ἀγών): 1357a 19, 1372a 13, 1391b 17, 1403b 32, 1403b 34, 1409b 35, 1413b 15, 1413b 17, 1414a 14, 1416a 33.
- agonistico, atto al dibattito (ἀγωνιστικός): 1360b 22, 1361a 3, 1361b 21, 1413b 4, 1413b 9, 1413b 21.
- aiutare, soccorrere, venire in aiuto (βοηθεῖν): 1355b 1, 1359a 3, 1379b 28, 1383b 7, 1383b 25, 1383b 26, 1398a 1, 1401b 16, 1411b 5.
- aiuto (βοήθεια): 1382b 24, 1383a 20, 1383a 29, 1383a 31, 1395b 1; (βοήθημα): 1405a 7.
- allearsi (συμμάχεσθαι): 1396a 19.
- alleato (σύμμαχος): 1410a 6, 1418b 20.
- altezza (βάθος): 1361b 19.
- amabile (ἀγαπητός): 1365b 16.
- amante degli adulatori (φιλοκόλαξ): 1371b 23.

- amante degli amici (φιλόφιλος):
1381b 27, 1389a 35.
- amante degli dèi (φιλόθεος): 1391b
2.
- amante dei compagni (φιλέταιρος):
1364b 1, 1389a 35.
- amante dei discorsi (φιλόλογος):
1398b 15.
- amante dei figli (φιλότεκνος): 1371b
24.
- amante dei processi (φιλόδικος):
1400a 20.
- amante del riso (φιλόγελος): 1389b
11, 1390a 23; (φιλονέλοιος):
1390a 22.
- amante del vino (φιλοινος): 1371a
18.
- amante della fama (φιλόδοξος):
1387b 33.
- amante della vita (φιλόζωος): 1389b
33.
- amante della vittoria (φιλόνικος):
1363b 1, 1368b 21, 1370b 33,
1381a 31, 1389a 12.
- amante delle proprie aspirazioni
(φιλόμαιμος): 1371b 24.
- amante delle ricchezze (φιλοχρή-
ματος): 1361a 39, 1361b 2,
1363b 2, 1364b 1, 1389a 14.
- amante dello scherzo (φιλευτρά-
πελος): 1389b 11.
- amante dell'onore (φιλότιμος): 1361a
39, 1361b 2, 1363b 2, 1368b 20,
1371b 24, 1371b 28, 1387b 10,
1387b 11, 1387b 32, 1387b 33,
1389a 12, 1390b 16, 1391a 22.
- amante di chi ama (φιλοραστής):
1371b 24.
- amante di sé (φίλαυτος): 1371b 20,
1371b 21-22, 1389b 35, 1389b 37.
- amare (ἀγαπᾶν): 1371a 21, 1398a
24; (ἐρᾶν): 1370b 19, 1370b 20,
1370b 22, 1373a 17, 1379a 18,
1379a 22, 1384a 31, 1391a 5,
1392a 23, 1401b 11; (φιλεῖν):
1354b 8, 1356a 16, 1371a 18,
1371a 19, 1377b 31, 1378a 1,
1380b 35, 1380b 36, 1381a 1,
1381a 11, 1381a 14, 1381a 15,
1381b 22, 1381b 25, 1381b 26,
1381b 28, 1381b 31, 1381b 32,
1381b 33, 1389b 4, 1389b 23,
1389b 24, 1389b 25, 1394b 16,
1395a 26, 1395a 27, 1395a 29,
1395a 30, 1395a 32, 1399a 26,
1400a 19, 1402b 8.
- amare di affaticarsi (φιλοπονεῖν):
1405a 6.
- amare di essere onorati/l'onore, ri-
valeggiare in onore (φιλοτιμεῖ-
σθαι): 1379a 36, 1379b 24,
1381b 21, 1384a 27, 1384a 31,
1385a 7, 1388a 1, 1388a 9, 1388a
15.
- amare di portare in giudizio
(φιλοδικεῖν): 1373a 35.
- amare la reputazione (φιλοδοξεῖν):
1388a 1.
- amicizia (φιλία): 1362b 19, 1378a
18, 1380b 35, 1381b 34, 1381b
35, 1408b 15.
- amico (φίλος): 1360b 27, 1361b 35,
1361b 36, 1362b 19, 1362b 20,
1363a 13, 1363a 21, 1363a 33,
1364b 28, 1367b 6, 1371a 17,
1371a 24, 1372a 16, 1372a 17-
18, 1373a 1, 1373a 14, 1373a 16,
1373a 18, 1373a 20, 1374a 25,
1376a 4, 1376a 30, 1378b 23,
1379b 2, 1379b 3, 1379b 13,
1379b 22, 1381a 1, 1381a 2,
1381a 3, 1381a 10, 1381a 14,
1381a 18, 1381a 19, 1381a 25,
1381b 23, 1381b 30, 1382a 16,
1383a 23, 1383b 2, 1384b 14,
1384b 22, 1386a 10, 1386a 21,

- 1388b 19, 1389b 2, 1392a 27, 1395a 31, 1396a 11, 1399b 37, 1402b 5, 1415b 27.
- ammirare (θαυμάζειν): 1363a 34, 1371a 22, 1371a 31, 1371a 32, 1371b 5, 1373a 16, 1379b 24, 1379b 25, 1381a 27-28, 1381a 28, 1381b 11, 1381b 14, 1384a 25, 1384a 26, 1384a 28, 1384b 12, 1384b 29, 1384b 30, 1388b 20, 1391a 5, 1409b 34, 1414b 32.
- ammiratore (θαυμαστής): 1371a 23, 1385a 1, 1404b 11.
- amore (ἔρως): 1370b 22, 1379a 22, 1385a 23, 1392a 23, 1401b 11, 1402a 37, 1402b 3,
- amore del lavoro (φιλεργία): 1361a 7.
- amore dell'onore (φιλατιμία): 1389a 10.
- amore dello scherzo (εὐτραπέλεια): 1389b 11.
- amore per i compagni (φιλειταιρία): 1364b 2.
- amore per la ricchezza (φιλοχρηματία): 1364b 2.
- amplificare, aumentare (αὐξεῖν): 1359b 26, 1376a 34, 1376b 7, 1376b 34, 1377b 11, 1382b 18, 1391b 31, 1392a 4, 1401b 5, 1401b 6, 1403a 15, 1408a 4, 1407b 17, 1411b 12, 1414a 5, 1415b 38, 1417a 22, 1419b 12, 1419b 20, 1419b 23.
- amplificazione (αὐξησης): 1368a 23, 1368a 27, 1396a 16, 1413b 34, 1414b 10, 1417b 32, 1419b 22.
- analitico (ἀναλυτικός): 1359b 10.
Vedi anche *Analitici nell'Indice delle citazioni*.
- analogia (ἀναλογία): 1387a 27, 1411a 2, 1411b 3, 1412a 6.
- analogo (ἀνάλογος): 1363b 26, 1364b 11, 1399a 35, 1405a 11, 1406b 31, 1407a 16, 1408a 8, 1408a 11, 1408a 12, 1408b 5, 1411b 22, 1412b 36.
- andare al di là, passare (μεταβαίνειν): 1358a 9, 1359b 14, 1404a 31.
- andare, venire (ἔλθεῖν, ἔρχεσθαι, ἵεναι): 1360a 28, 1362a 10, 1362a 11, 1370a 4, 1374b 20, 1383a 27, 1385a 12, 1393b 13, 1393b 30, 1399a 6, 1404a 13, 1407a 27, 1407b 8, 1407b 10, 1410a 19, 1413b 29, 1413b 34, 1415a 18, 1415b 27.
- anima (ψυχή): 1354a 17, 1360b 27, 1361a 3, 1361a 6, 1362b 14, 1369b 34, 1377a 7a, 1390b 11, 1406a 1, 1406a 23, 1406a 25, 1406a 30, 1408a 20, 1410b 20, 1411b 13, 1412a 21, 1418b 15.
- animale, vivente (ζῷον): 1362b 6, 1366a 30.
- animato (ἔμψυχος): 1373b 14, 1411b 10, 1411b 32, 1412a 4.
- animosità, ardimento, impulsività (θάρρος): 1383a 16, 1385b 30; (θυμός): 1369a 7, 1369b 11, 1370b 11, 1373b 36, 1378b 5, 1379a 5, 1389a 10, 1390a 11, 1390b 2.
- annunciare, dare annunci (ἀγγέλλειν): 1379b 20, 1384a 5; (ἀπαγγέλλειν): 1417b 9.
- antagonista, colui che contende (ἀνταγωνιστής): 1382b 12, 1383a 22, 1388a 14.
- antenati, progenitori (πρόγονοι): 1367b 13, 1373a 1, 1373a 2, 1385a 2, 1388b 8, 1390b 18, 1390b 19.
- anteporre (προτιθέναι): 1394a 11, 1394a 14, 1394b 29, 1407b 21.

antico (παλαιός): 1375b 27, 1375b 28, 1376a 17.
 antitesi (ἀντίθεσις): 1410a 24, 1410b 1, 1410b 4, 1410b 36, 1411b 1, 1412b 33.
 apertura della via (ὁδοποιήσις): 1414b 21.
 apodittico, dimostrativo (ἀποδεικτικός): 1358a 1, 1366a 9, 1377b 33, 1397a 2, 1400b 30, 1414b 1, 1417b 21.
 apoftegmi laconici (λακωνικά ἀποφθέγματα): 1394b 35.
 appartenenza a una stessa casa, parentela (οἰκειότης): 1381b 34, 1386a 19.
 appartenenza a una stessa stirpe, parentela (συγγένεια): 1381b 34, 1387b 26; (τὸ συγγενές): 1388a 8. Vedi anche *affine* (συγγενής).
 appetire, desiderare (ὀρέγεσθαι): 1366a 17, 1366b 24, 1368b 28, 1372b 13, 1387b 10, 1388a 2, 1388a 3, 1392b 23.
 appetito, desiderio (ὄρεξις): 1364b 5, 1369a 1, 1369a 2, 1369a 3, 1369a 4, 1370a 18, 1378a 30, 1385a 22.
 applicare (προσάπτειν): 1412a 5.
 applicazione (ἐπίθεσις): 1405b 21; (προσβολή): 1405b 3.
 apprendere, imparare (μανθάνειν): 1354a 31, 1362a 30, 1363b 31, 1371a 31, 1371a 32-33, 1371b 4-5, 1371b 10, 1392b 12, 1392b 18, 1410b 10, 1412a 20, 1412b 1.
 apprendimento (μάθησις): 1410b 12, 1410b 14, 1410b 21, 1410b 26, 1412a 25, 1412b 24.
 aprire la via, compiere con una strada (ὁδοποιεῖν): 1354a 8, 1413b 23.
 ardimentoso, che infonde ardimen-

to (θαρραλέος): 1383a 15, 1383a 16, 1383a 17, 1383a 19, 1383a 25, 1383b 6, 1383b 10, 1389a 28.
 argomentare, argomentare sillogisticamente, sillogizzare (συλλογίζεσθαι): 1455a 34, 1355b 35, 1356a 22, 1356b 8, 1357a 8, 1357a 28, 1357b 24, 1396a 4, 1396a 34, 1398a 28, 1401a 3, 1402b 17, 1403a 30, 1418a 11, 1418b 3, 1419a 23.
 aristocrazia (ἀριστοκρατία): 1365b 30, 1365b 33, 1365b 36, 1366a 5.
 armento (βόσκημα): 1361a 14.
 arte, tecnica (τέχνη): 1354a 11, 1354a 12, 1355a 34, 1355b 12, 1355b 27, 1355b 31, 1356a 11, 1356b 30, 1357a 2, 1358a 6, 1359b 6, 1362a 2, 1362a 4, 1362b 26, 1367a 31, 1375b 21, 1392a 25, 1392b 5, 1392b 6, 1392b 8, 1399a 17, 1400a 4, 1400b 17, 1402a 18, 1402a 27, 1403b 35, 1404a 23, 1414b 17, 1416b 20.
 ascoltare, udire (ἀκούειν): 1370a 27, 1375a 7, 1375b 34, 1379b 20, 1384b 34, 1406a 27, 1408a 23, 1408a 35, 1412a 31, 1415b 6, 1415b 14, 1419a 4, 1420b 4; (ἀκροᾶσθαι): 1354b 34, 1378a 15, 1415b 12.
 ascoltatore, uditore (ἀκροατής): 1354b 32, 1356a 3, 1356a 14, 1357a 3, 1357a 19, 1358a 8, 1358a 37, 1358b 2, 1377b 30, 1395b 2, 1400b 32, 1401b 8, 1404a 11, 1404a 8, 1407a 36, 1408a 25, 1408a 33, 1408b 6, 1408b 14, 1409b 3, 1409b 19, 1409b 32, 1415a 1, 1415a 7, 1415a 27, 1415a 35, 1415b 6, 1415b 16, 1415b 17, 1415b 18,

1415b 29, 1418b 17, 1419a 18,
1419b 11, 1419b 13, 1419b 25.
asillogistico (ἀσυλλόγιστος): 1357a
9, 1357b 14, 1357b 24, 1401b 9,
1401b 13, 1403a 4, 1403a 10.
asindeto (ἀσύνδετος): 1407b 39,
1413b 19, 1413b 29, 1413b 32,
1420b 3.
aspirare, cospirare (ἐπιβουλεύειν):
1357b 30, 1357b 32, 1357b 36,
1364a 23, 1404b 20.
assassino (συκοφάντης): 1382a 7.
assemblea (ἐκκλησία): 1418b 11.
assenza di credibilità (ἀπιστία):
1398a 11.
assenza di dolore (ἀπονία): 1370a
15,
assenza di reputazione, ignominia
(ἀδοξία): 1383b 13, 1484a 22.
asservimento (ὕπηρέτης): 1384a
17.
asservire, rendere schiavo (ἀνδρα-
ποδίζεισθαι): 1373a 23, 1396a
19; (καταδουλοῦσθαι): 1358b
36, 1396a 18.
associazione dei compagni (ἐταιρεία):
1381b 34.
assumere assieme e in aggiunta,
assumere in più al contempo
(συμπαράλαμβάνειν): 1358b 24,
1358b 27, 1401a 16.
assumere, comprendere, prendere
(ἐκλαμβάνειν): 1416b 11; (κατα-
λαμβάνειν): 1358a 7; (λαμβάν-
ειν): 1354a 34, 1356a 22, 1357b
32, 1358a 30, 1358a 33, 1358a
34-35, 1359a 27, 1359a 30,
1360a 35, 1360b 7, 1360b 29,
1362a 20, 1362a 24, 1363b 4,
1363b 15, 1364b 17, 1365b 24,
1365b 37, 1366a 14, 1366a 19,
1368a 28, 1366a 31, 1367a 32,
1367b 25, 1368b 3, 1369b 28,

1374a 2, 1374a 15, 1374a 16,
1374b 32, 1377a 8-9, 1377a 10,
1377a 15, 1377a 22, 1377a 31,
1377a 32, 1377b 10, 1378a 17,
1380a 7, 1380b 7, 1380b 15,
1386a 28, 1387a 11, 1388a 33,
1388b 2, 1391b 33, 1393a 15,
1393b 1, 1393b 2, 1393b 3,
1393b 16, 1395b 25, 1396a 4,
1396a 27, 1396b 1, 1396b 32,
1397a 1, 1398a 27, 1399b 9,
1399b 13, 1399b 26, 1401b 31,
1401b 35, 1402b 17, 1403a 31,
1403b 32, 1405a 9, 1405a 27,
1405b 4, 1409a 8, 1410a 10,
1410a 29, 1415a 9, 1417b 4,
1419a 35, 1419b 8.
assunzione (λήψις): 1362a 35, 1362a
38, 1362b 2, 1372b 27.
assurdo (ἄτοπος): 1355a 39, 1376b
17, 1377a 28, 1398a 2, 1398a 13,
1401a 32, 1416a 27, 1419a 2.
atleta (ἀθλητής): 1393b 6.
attesa (προσδοκία): 1382b 29.
attività, atto (ἐνέργεια): 1361a 24,
1378b 11, 1410b 36, 1411b 27,
1411b 28, 1411b 29, 1411b 31,
1411b 33, 1412a 4-5, 1412a 10,
1412b 33.
atto a beneficiare, atto a compie-
re benefici, atto a far del bene
(εὐεργετικός): 1361b 28, 1366a
38, 1366b 5, 1388b 12; (εὐπο-
ιητικός): 1366b 16, 1371b 3,
1379b 31, 1381a 19.
atto a compiere vendette (τιμωρητι-
κός): 1369b 12.
atto a confutare (ἐλεγκτικός): 1381a
30, 1381b 3-4, 1396b 24, 1396b
26, 1397a 2, 1400a 15, 1400b 26,
1400b 28, 1400b 29, 1401a 33,
1418b 1.
atto a corrompere/distruggere (φθαγ-

- τικός): 1362a 29, 1370a 2, 1382a 22, 1382b 30, 1385b 13, 1386a 6, 1386a 8.
- atto a dare felicità (εὐδαιμονικός): 1367b 13.
- atto a dare godimento (ἀπολαυστικός): 1361a 18, 1367a 18.
- atto a deliberare (βουλευτικός): 1383a 7.
- atto a dissolvere (λυτικός): 1403a 22.
- atto a imitare (μιμητικός): 1404a 22.
- atto a insegnare (διδασκαλικός): 1355b 28.
- atto a mostrare (δεικτικός): 1396b 23, 1396b 25, 1397a 7, 1400b 33, 1401a 33, 1418b 2.
- atto a ostacolare, capace di impedire (κωλυτικός): 1362a 29, 1387a 3.
- atto a procurare (ποριστικός): 1366a 37.
- atto a restare celato (λαθητικός): 1372a 21.
- atto al dibattito (ἀγωνιστικός): vedi *agonistico*.
- atto al discorso giudiziario, dei discorsi giudiziari (δικανικός): vedi *giudiziario*.
- atto al discorso/ai discorsi dinanzi al popolo, davanti al popolo, tenuto davanti al popolo (δημηγορικός): 1354b 24, 1394a 2, 1413b 4, 1414a 39, 1415b 33, 1418a 2.
- atto alla lettura (ἀναγνωστικός): 1413b 12.
- atto alla moderazione (σωφρονικός): 1390a 14.
- atto alla scrittura (γραφικός): 1371b 6, 1413b 4, 1413b 8, 1413b 15, 1413b 20, 1414a 18.
- atto d'ingiustizia (ἀδίκημα): 1359a 25, 1372a 27, 1372b 2, 1372b 3, 1373b 1, 1373b 21, 1373b 24, 1373b 25, 1374b 5, 1474b 8, 1374b 24, 1375a 10, 1389b 7, 1390a 17, 1391a 17.
- atto giusto, atto/azione di giustizia (δικαίωμα): 1359a 25, 1373b 1, 1373b 21.
- atto/capace a/di conservare/custodire (φυλακτικός): 1360b 16, 1362a 28, 1363b 15, 1366a 37, 1272b 28, 1381b 4.
- attore (ὑποκριτής): 1403b 33, 1404b 22, 1413b 11, 1413b 25.
- attribuire, adempiere (ἀποδιδόναι): 1354b 3, 1356a 15, 1362a 25, 1377a 13, 1379b 29, 1385b 3, 1386b 14, 1392a 3, 1407a 21, 1407a 25, 1407a 28-29, 1407b 8, 1407b 19, 1413a 12, 1419b 33.
- attribuzione della beatitudine (μακαρισμός): 1367b 34.
- attribuzione della felicità (εὐδαιμονισμός): 1367b 35, 1367b 36.
- audacia, temerarietà (θρασύτης): 1390a 30, 1417a 23.
- autorevole, che ha autorità, importante, proprio, appropriato, nel significato comune, signore, sovrano (κύριος): 1354b 12, 1355a 7, 1356a 13, 1358b 17, 1365a 4, 1365b 25, 1365b 26, 1365b 21, 1366a 1, 1373a 17, 1375b 10, 1376b 1, 1376b 27, 1378b 8, 1384a 30, 1392a 27, 1393a 17, 1398b 25, 1399a 34, 1402a 1, 1402b 37, 1404b 6, 1404b 31, 1404b 35, 1404b 39, 1405a 2, 1405b 11, 1410b 13. Vedi anche *autorità* (τὸ κύριον).
- autorità (τὸ κύριον): 1365b 26, 27-28, 1365b 29.

- avarizia, illiberalità (ἀνελευθερία):
1366b 16, 1361a 7, 1383b 25,
1389b 29.
- avaro (ἀνελεύθερος): 1368b 16,
1389b 27.
- aver cura, curarsi, darsi cura/preoc-
cupazione/pensiero (φροντίζειν):
1358b 37, 1378b 22, 1379b 2,
1379b 5, 1379b 16, 1379b 19,
1382a 27, 1383b 18, 1384a 24,
1384a 31, 1390a 2.
- aver/darsi cura/preoccupazione, es-
sere interessato, essere zelan-
te, stare a cuore (ἐπιμελεῖσθαι):
1397b 28, 1398b 6-7; (μέλειν):
1371a 15; (μελετᾶν): 1411b 11,
1411b 12; (σπουδάζειν): 1379a
37, 1379b 30, 1380a 26, 1380a
27, 1381b 9, 1411a 6. Vedi anche
essere serio.
- avere bisogno, avere bisogno in ag-
giunta (δεῖσθαι): 1356b 37,
1357a 9, 1360a 14, 1361b 1,
1364a 9, 1373a 3, 1377a 27,
1379b 14, 1380a 28, 1381b 35,
1384a 30, 1384b 13, 1384b 30,
1385a 18, 1385a 20, 1385b 10,
1391a 7, 1394b 9, 1394b 11,
1400a 12, 1400a 14, 1400a 15,
1407a 15, 1407a 27, 1408b 33,
1410a 6, 1413b 30, 1415b 35,
1415b 39, 1416b 27; (προσδεῖσθαι):
1364a 5, 1464a 6, 1364a 7.
- avere buona fortuna/sorte, versare
nella buona fortuna/sorte (εὐτυ-
χεῖν): 1367b 15, 1369a 30, 1387b
29, 1388b 27, 1418b 35, 1418b
38.
- avere considerazione, ottenere l'ap-
provazione, riscuotere successo
(εὐδοκμεῖν): 1372b 21, 1375b 9,
1376a 30, 1394b 21, 1400b 29,
1405a 37, 1407a 13, 1408a 8,
1410b 7, 1410b 22, 1410b 28,
1411a 1, 1411b 33, 1412a 8,
1412b 23, 1412b 35, 1413a 11,
1413a 21, 1414b 37, 1418b 2,
1418b 14, 1418b 18.
- avere forza, rafforzare (ισχύειν):
1374b 22, 1404a 18.
- avere giovamento, essere di giova-
mento, trarre profitto (ὀνίνασθαι):
1410a 2, 1412b 6, 1417a 26.
- avere informazione, interrogare
(πυνθάνεσθαι): 1417b 19, 1419a
6.
- avere insuccesso, essere gravato da
insuccesso (κακοπραγεῖν): 1386b
25, 1386b 26, 1387b 16.
- avere la febbre (πυρέττειν): 1357b
15, 1357b 19, 1357b 20.
- avere la responsabilità (αἰτίαν
ἔχειν): 1417b 34.
- avere parte, partecipare (μετέχειν):
1354a 4, 1365a 5, 1375b 27,
1376a 12, 1381b 17, 1384a 9,
1384a 10, 1384a 12, 1399b 12,
1408a 35.
- avere paura, temere (φοβεῖσθαι):
1367a 15, 1372b 36, 1375a 8,
1378b 21, 1380a 23, 1380a 24,
1380a 32, 1380a 33, 1381a 36,
1381b 33, 1382a 20, 1382a 23,
1382a 26, 1382b 16, 1382b 27,
1382b 28, 1382b 30, 1383b 4,
1382b 33, 1383a 9, 1385b 32,
1386a 28, 1389a 26, 1389a 27,
1390a 30.
- avere/provare pietà/compassione
(ἐλεεῖν): 1375a 8, 1382a 14,
1385b 12, 1385b 16, 1385b 20,
1385b 32, 1386a 4, 1386a 17,
1386a 18, 1386a 24, 1386a 25,
1386a 29, 1386a 31, 1386b 8,
1386b 13, 1386b 15, 1387b 20,
1387b 21, 1388a 28.

avere successo (εὐπραγεῖν): 1387a 9, 1387a 18; (εὐ πάσχειν): 1365b 2.
 avere una visione d'insieme, abbracciare con lo sguardo (συννοεῖν): 1357a 4, 1359b 31, 1410b 33.
 avere un limite, limitare, portare a conclusione, portare a termine (περαίνειν): 1357b 9, 1373a 7, 1408b 26, 1408b 28, 1409b 3.
 avere un'opinione, concedere reputazione (δοξάζειν): 1378a 11, 1384a 24.
 avere un sentimento, patire, provare, provare un'affezione, subire (πάσχειν): 1363b 18, 1367a 16, 1369b 13, 1370b 6, 1371b 19, 1373b 28, 1374b 33, 1374b 34, 1375a 1, 1375a 14, 1378b 24, 1380b 14, 1380b 16, 1380b 18, 1380b 21, 1380b 26, 1381b 13, 1382b 29-30, 1382b 31, 1382b 33, 1382b 34, 1383a 3, 1383a 9, 1383a 10-11, 1383a 11, 1383a 24, 1383a 26, 1383b 8, 1384a 15, 1384a 16, 1385b 15, 1385b 17, 1385b 20, 1385b 23, 1385b 24, 1385b 28, 1385b 31, 1386a 13, 1386b 2, 1389b 10, 1390a 21, 1390b 33, 1391a 7, 1393b 20, 1397a 24, 1397a 27, 1397a 29, 1397a 30, 1397b 37, 1398a 26, 1402b 7, 1402b 8, 1403b 11, 1404b 10, 1404b 22, 1407a 36, 1408a 32, 1410a 37, 1410b 33, 1413a 20, 1413b 8. Vedi anche *ricevere benefici e ricevere danno*.

avversario, contrario (ἐναντίος): 1355a 22, 1355a 36, 1355a 29, 1355a 34, 1360a 23, 1360b 10, 1360b 13, 1362a 17, 1362a 29, 1362b 30, 1362b 31, 1362b 34, 1362b 38, 1365a 24, 1366b 13,

1366b 15, 1366b 16, 1366b 18, 1366b 20, 1367a 6, 1368a 19, 1368a 37, 1369a 19, 1369a 23, 1369b 35, 1370a 2, 1370a 14, 1371a 14, 1372a 3, 1372a 22, 1272b 3, 1372b 8, 1372b 14, 1374b 27, 1375a 27, 1375b 8, 1376a 28, 1376b 2, 1376b 15, 1376b 16, 1376b 24, 1377b 3, 1378a 3, 1378a 5, 1378a 22, 1379a 25, 1379b 8, 1379b 14, 1380a 3, 1380a 6, 1380a 12, 1380a 31, 1381a 6, 1381a 32, 1382a 1, 1382b 24, 1383a 16, 1384b 2, 1385a 15, 1386a 24, 1386b 24, 1386a 34, 1387a 12, 1388a 27, 1388b 22, 1388b 26, 1389a 1, 1389b 14, 1390a 22, 1391b 5, 1391b 14, 1392a 9, 1392a 11, 1392b 11, 1392b 13, 1392b 33, 1394a 24, 1396a 16, 1397a 7, 1397a 8, 1397a 18, 1398b 22, 1398b 25, 1398b 26, 1399a 1, 1399a 22, 1399a 28, 1399a 29, 1400a 1, 1400b 5, 1400b 30, 1402a 34, 1402a 36, 1402b 4, 1404b 20, 1405a 12, 1405a 17, 1405a 25, 1407a 33, 1407b 28, 1407b 37, 1409a 15, 1409b 11, 1410a 1, 1410a 2, 1410a 5, 1410a 21, 1413b 34, 1415 a 27, 1415a 36, 1417a 2, 1417a 3, 1418b 4, 1418b 8, 1418b 10, 1418b 13, 1418b 16, 1419a 12, 1419a 21, 1419b 5, 1419b 11, 1419b 15, 1419b 34, 1320b 2; (ὑπεναντίος): 1377a 1, 1377b 7.

avversario nel processo, parte avversaria nel processo, parte avversaria (ἀντιδίκος): 1368b 30, 1377b 7, 1414b 1, 1414b 9, 1415a 28, 1417b 8, 1418a 28, 1418b 5.

avvertibile sensibilmente, sensibile
(αἰσθητός): 1369b 34, 1382a 10,
1382a 11.

azione (πρᾶξις): 1360a 36, 1362a 20,
1367b 21, 1367b 28, 1368a 28,
1386b 3, 1400a 17, 1416b 18,
1416b 28, 1416b 20, 1374b 14,
1394a 24.

azione benefica (εὐεργεσία): 1361a
30.

azione oratoria, dissimulazione
(ὑπόκρισις): 1386a 33, 1403b 22,
1404a 17, 1413b 18, 1414a 6.

B

bambino, fanciullo (παιδίον): 1371a
15, 1384b 24, 1407a 3, 1407a 9,
1408b 25, 1410a 32, 1410a 33,
1417a 6; (παῖς): 1376a 7, 1392a
21, 1392a 22, 1394a 30, 1395a 18,
1397b 25, 1399a 38, 1399b 1,
1400b 12, 1400b 13, 1408a 27,
1409a 15, 1419a 10, 1419a 12.

barbarico (βαρβαρικός): 1361a 36.

barbaro (βάρβαρος): 1396a 18, 1410a
15.

battaglia (μάχη): 1396a 13.

battaglia navale (ναυμαχία): 1396a
13.

beffeggiare (τρωθάζειν): 1381a 33.

beffeggiatore (χλευσαστής): 1380a
29, 1384b 10.

bellezza (κάλλος): 1360b 22, 1361a
2, 1361a 6, 1361a 13, 1361a 15,
1361b 7, 1361b 8, 1362a 4,
1362b 14, 1368a 29, 1387a 15,
1387a 28, 1388b 14, 1405b 6,
1407a 1, 1413a 34.

bello (καλός): 1354b 23, 1358b 25,
1358b 28, 1359a 3, 1359a 5,
1359a 20, 1361b 10, 1362a 8,

1362b 7, 1364a 33, 1364a 37,
1364b 2, 1364b 4, 1364b 6,
1364b 7, 1364b 8, 1364b 10,
1364b 26, 1364b 27, 1364b 35,
1365a 7, 1365a 23, 1365b 9,
1366a 24, 1366a 33, 1366a 35,
1366b 12, 1366b 26, 1366b 29,
1366b 30, 1366b 32, 1366b 35,
1367a 11, 1367a 17, 1367a 19,
1367a 21, 1367a 26, 1367a 29,
1367a 30, 1367b 5, 1367b 11,
1367b 14, 1367b 15, 1368a 12,
1368a 22, 1368a 24, 1368b 8,
1370b 3, 1373a 15, 1384a 9,
1389a 28, 1389a 33, 1389a 35,
1389b 37, 1390a 1, 1390a 3,
1399a 31, 1390a 33, 1392a 13,
1392a 15, 1396a 15, 1396a 28,
1396b 30, 1398b 25, 1404a 28,
1405b 6, 1405b 14, 1405b 17,
1405b 14, 1405b 15, 1406b 12,
1411b 16, 1412b 18, 1414a 3,
1416b 13, 1417a 28, 1417b 31.

ben ritmico (εὐρυθμός): 1409a 22,
1409a 23.

bene (ἀγαθόν): vedi *buono*.

beneficio, beneficenza (εὐεργέτημα):
1366b 17, 1367a 6, 1381b 3.

benevolenza (εὐνοία): 1378a 8,
1378a 18, 1399b 23; (χάρις):
1385a 17, 1385a 31, 1385b 2,
1385b 5, 1385b 6, 1385b 34. Ve-
di anche *favore*, *ecc.*

benevolo (εὖνους): 1366a 11, 1378a
12, 1415a 35, 1415b 25.

beni materiali, ricchezze (χρήματα):
1360b 28, 1363b 2, 1366b 8,
1366b 16, 1366b 35, 1368b 16,
1369a 12, 1372b 6, 1377a 15,
1379a 1, 1381a 20, 1383b 1,
1383b 25, 1394b 6, 1398a 7,
1401a 23, 1410a 6, 1418b 29,
1419a 34.

- bere (πίνειν): 1370b 18, 1379a 14.
- bianco (λευκός): 1369a 25, 1406a 12.
- biasimare (ψέγειν): 1358b 18, 1358b 28, 1358b 38, 1359a 17, 1363a 14, 1366a 24, 1368a 35, 1377b 17, 1391b 32, 1396a 16, 1396a 26, 1396a 28, 1399a 14, 1405a 16, 1414b 33, 1416b 5, 1416b 7, 1418b 27, 1419b 15.
- biasimo (ψόγος): 1358b 13, 1367a 34, 1368a 34, 1368a 37, 1408b 15, 1411b 19, 1414b 31, 1415a 6.
- bisogno (ἐνδεΐα): 1369a 12, 1386a 9, 1389a 15, 1402b 2.
- bisognoso (ἐνδεής): 1372b 19, 1372b 25, 1389b 34.
- brama, desiderio (ἐπιθυμία): 1364b 4, 1364b 6, 1369a 4, 1369a 7, 1369a 11, 1369a 22, 1369b 5, 1369b 15, 1370a 17, 1370a 18, 1370a 23, 1370b 15, 1370b 34, 1374b 10, 1385a 23, 1388b 33, 1389a 4, 1389a 6, 1389b 34, 1390a 11-12, 1390a 15, 1390b 3, 1390a 13, 1392a 23, 1393a 2, 1406a 30.
- bramare, desiderare (ἐπιθυμεῖν): 1363a 37, 1369a 12, 1369a 13, 1370a 20, 1370a 25, 1370a 26, 1371a 20, 1371a 32, 1371b 1, 1378a 3, 1379a 18, 1381b 17, 1385a 25, 1389a 4, 1389a 7, 1389a 12, 1389b 27, 1389b 35, 1391a 24, 1392b 22, 1392b 24.
- buona fama, buona reputazione (εὐδοξία): 1361a 25, 1361a 28, 1371a 8.
- buona figliolanza: 1360b 20, 1360b 39, 1361a 4, 1391a 32.
- buona fortuna, buona sorte (εὐτυχία): 1360b 23, 1361b 39, 1383a 1, 1389a 2, 1391a 30, 1391a 31-32, 1391a 33, 1391b 1, 1391b 2.
- buona nascita, nobiltà (εὐγένεια): 1360b 20, 1360b 27, 1360b 31, 1360b 34, 1367b 29, 1387a 15, 1389a 1, 1390b 16, 1390b 18.
- buona natura (εὐφυσία): 1362b 24.
- buona vecchiaia (εὐγηρία): 1360b 21, 1361b 27.
- buono, bene, dabbene (ἀγαθός): 1355b 4, 1356b 19, 1359a 20, 1359a 25, 1359a 30, 1359a 35, 1360b 25, 1361a 1, 1361a 27, 1361a 31, 1361b 36, 1361b 39, 1362a 5, 1362a 7, 1362a 20, 1362a 21, 1362a 21-22, 1362a 26, 1362a 35, 1362a 37, 1362a 38, 1362b 3, 1362b 4, 1362b 6, 1362b 7, 1362b 10, 1362b 23, 1362b 25, 1362b 27, 1362b 29, 1362b 31, 1363a 2, 1363a 4, 1363a 5, 1363a 9, 1363a 10, 1363a 17, 1363a 21, 1363a 26, 1363b 3, 1363b 7, 1363b 13, 1363b 17, 1363b 20, 1363b 31, 1363b 35, 1363b 38, 1364a 3, 1364a 9, 1364b 13, 1364b 17, 1364b 25, 1364b 29, 1365a 1, 1365a 23, 1365b 12, 1365b 16, 1366a 11, 1366a 34, 1366a 36, 1366a 37, 1366b 21, 1366b 28, 1366b 37, 1366b 38, 1367a 1, 1367a 16, 1367b 30, 1367b 31, 1369a 3, 1369a 4, 1369b 8, 1369b 19, 1369b 20, 1369b 22, 1369b 23, 1369b 25, 1370b 3, 1371a 20, 1373b 31, 1374b 17, 1375b 19, 1378a 4, 1378b 12, 1378b 31, 1380b 37, 1381a 4, 1381a 8, 1381a 18, 1381a 19, 1381a 26, 1381a 36, 1381b 8, 1381b 23, 1381b 28, 1383b 30,

1384a 29, 1385b 22, 1385b 23, 1386a 12, 1386a 13, 1386a 15, 1387a 10, 1387a 14, 1387a 15, 1387a 17, 1387a 21, 1387a 26, 1387b 6, 1387b 8, 1387b 24, 1387b 35, 1388a 20, 1388a 28, 1388a 33, 1388a 37, 1388b 1, 1388b 4, 1388b 6, 1388b 7, 1388b 11, 1388b 13, 1398b 23, 1388b 26, 1388b 27, 1389a 27, 1390a 1, 1390b 14, 1390b 26, 1390b 34, 1391a 32, 1393a 12, 1393a 14, 1394a 2, 1396a 32, 1396a 33, 1396b 30, 1397a 10, 1397a 21, 1398b 23, 1399a 12, 1399a 15, 1399a 28, 1401a 23, 1401a 32, 1401a 34, 1402b 5, 1403a 19, 1405b 30, 1408a 5, 1411b 26, 1413a 18, 1414b 36, 1414b 38, 1416b 6, 1416b 7, 1419b 16, 1417a 27, 1417a 28.
 burbanzoso (ὑπερήφανος): 1390b 33, 1391a 33.

C

cadere (πίπτειν): 1368a 22, 1397a 14.
 calcolare (λογίζεσθαι): 1357a 4.
 calcolo (λογισμός): 1369a 6, 1369a 18, 1369b 5, 1369b 7, 1389a 34, 1390a 16, 1393a 3.
 calunnia, sospetto (διαβολή): 1354a 16, 1382a 2, 1400a 28, 1415a 28, 1415a 30, 1415a 33, 1416a 4, 1416a 23, 1416a 25, 1416a 36, 1416b 16.
 cambiare opinione, accordarsi, riconciliarsi (καταλλάττεσθαι): 1367a 20, 1373a 6, 1418b 38.
 capace di obbedire (ὑπηρετικός): 1366b 13.

capace di provare compassione, di spingere alla compassione, incline alla compassione (ἐλεητικός): 1389b 8, 1390a 21, 1390a 18.
 capace di ricercare storicamente (ἱστορικός): 1359b 32.
 capace di suscitare sentimenti, patetico (παθητικός): 1395a 23, 1408a 10, 1408a 16, 1413b 10, 1417a 36, 1418a 28.
 capacità di atterrire (φοβερότης): 1361a 12.
 capacità di dissimulare (κρύψις): 1372a 32.
 capacità di essere un'arte (τὸ τεχνικόν): 1355b 34. vedi anche *competente nell'arte*.
 capacità di ritardare, ritardo, preludio (ἀναβολή): 1372a 34, 1372a 35, 1409a 26, 1409b 25, 1407b 27, 1409b 29, 1411b 15.
 capacità di sfuggire (διώσις): 1372a 33, 1372a 35.
 capire anticipatamente (προλαμβάνειν): 1408b 24.
 carattere (ἦθος): 1356a 2, 1356a 5, 1356a 13, 1356a 23, 1356a 26, 1359b 10, 1365b 23, 1366a 12, 1366a 13, 1366a 15, 1366a 19, 1366a 26, 1369a 18, 1369a 29, 1372b 8, 1376a 25, 1376a 28, 1384a 7, 1386a 26, 1386b 10, 1386b 11, 1386b 31, 1388b 31, 1389a 3, 1389a 33, 1389b 13, 1389b 15, 1390a 16, 1390a 17, 1390a 24, 1390a 25, 1390a 28, 1390b 12, 1390b 15, 1390b 16, 1390b 28, 1390b 32, 1391a 15, 1391a 21, 1391a 23, 1391a 30, 1391b 2, 1391b 4, 1391b 6, 1391b 19, 1395a 22, 1395a 26, 1395b 13, 1396b 31, 1408a 31,

1413b 31, 1414a 22, 1417a 17,
1417a 18, 1417a 20, 1417a 24,
1418a 17, 1417a 22, 1418b 23.

carica, inizio, principio (ἀρχή):

1358a 25, 1358a 26, 1359a 39,
1364a 10, 1364a 11, 1364a 12,
1364a 14, 1364a 17, 1364a 18,
1364a 35, 1364a 37, 1365a 18,
1365b 32, 1370b 22, 1388b 5,
1388b 17, 1392a 3, 1392a 15,
1392a 18, 1392a 19, 1392a 22,
1392a 25, 1393a 27, 1394a 27,
1407a 20, 1407a 39, 1409a 37,
1407b 16, 1409a 11, 1409a 13,
1410a 10, 1410a 26, 1410a 27,
1410a 29, 1410b 2, 1410b 9,
1412b 5, 1412b 6, 1412b 7,
1412b 9, 1412b 10, 1414b 19,
1414b 21, 1415a 15, 1415b 11,
1417b 11, 1418a 27, 1418b 30,
1419b 32; (ὑπαρχή): 1355b 24.

casa (οἰκία): 1375b 33, 1392a 15,
1393a 8, 1413a 7.

caso della buona fortuna/sorte
(εὐτύχημα): 1362a 11, 1388a 2,
1399b 25.

castigare (κολάζειν): 1374b 34-35,
1375a 11, 1380a 18, 1380a 19,
1380b 19.

castigare, impedire (κωλύειν):
1354a 22, 1355a 2, 1362b 37,
1367a 10, 1368a 9, 1375a 4,
1392b 21, 1396b 16, 1397b 2,
1415a 32. Vedi anche *strumenti
di castigo*.

castigo, punizione (ζημία, κόλασις):
1365a 8, 1365b 18, 1369b 12,
1369b 13, 1372a 8, 1372a 35,
1372a 37, 1372b 3, 1372b 5,
1372b 12, 1372b 14, 1374b 33,
1380a 17, 1399b 39, 1402b 12.

cattiveria, corruzione, malvagità,
perversità (μοχθηρία): 1368b 14,

1374a 11, 1374b 7, 1378a 11,
1403b 34, 1404a 8, 1406a 31;
(πονερία): 1373a 4, 1374b 8,
1374b 9, 1374b 10, 1389a
17.

cattivo carattere (κακοήθεια): 1389b
21.

cattivo, male (κακός): 1358b 24,
1359a 20, 1359a 30, 1362a 35,
1362a 36, 1362a 38, 1362b 31,
1363a 1, 1363a 3, 1363a 21,
1363a 25, 1364b 30, 1365a 13,
1366b 21, 1369b 24, 1370b 7,
1373b 22, 1374b 17, 1378b 12,
1378b 31, 1379b 20, 1380b 14,
1381a 8, 1381b 8, 1381b 24,
1382a 8, 1382a 10, 1382a 22,
1382b 24, 1382a 23, 1383b 14,
1387b 17, 1385b 13, 1385b 17,
1385b 18, 1385b 23, 1386a 1,
1386a 7, 1386a 9, 1386a 12,
1386a 34, 1388b 26, 1389b 21,
1390a 5, 1391a 16, 1392b 10,
1395a 33, 1396b 30, 1397a 12,
1398b 29, 1399a 12, 1399a 15,
1399a 28, 1401a 32, 1401a 34,
1401b 33, 1403a 16, 1405a 16,
1405b 30, 1406a 16, 1408a 5,
1408b 13, 1409b 28, 1409b 29,
1412b 6, 1412b 7, 1414a 15,
1416b 8, 1416b 11, 1419b 17.

causa (αἰτία, αἴτιος): 1354a 10,
1356b 25, 1357b 23, 1361a 31,
1361a 34, 1361b 39, 1362a 2,
1362a 4, 1362a 7, 1362b 17,
1364a 11, 1364a 13, 1364a 15,
1364a 35, 1364a 36, 1364b 29,
1364a 10, 1364a 11, 1364a 15,
1365a 18, 1367b 4, 1368a 32,
1369a 1, 1369a 5, 1369a 33,
1369a 35, 1369b 3, 1369b 4,
1370b 7, 1378a 7, 1378b 26,
1380a 19, 1384a 14, 1386a 7,

- 1386a 9, 1387a 4, 1387a 24,
1389b 6, 1390a 9, 1394a 31,
1394b 22, 1395a 28, 1395b 27,
1397a 11, 1400a 25, 1400a 28,
1400a 30, 1400a 31, 1400a 32,
1401b 6, 1401b 30, 1401b 33,
1402a 19, 1402a 22, 1406a 6,
1412b 23, 1413a 21, 1413b 17,
1416b 20, 1417a 29, 1417a 34,
1417b 17, 1417b 29, 1417b 34.
- centro, mezzo, giusto mezzo (μέσος):
1360a 28, 1403b 28, 1403b 29,
1407b 28, 1411b 2, 1411b 4,
1414a 26.
- cercare, ricercare (ζητεῖν): 1359b 5,
1361a 9, 1375a 4, 1375b 24,
1391b 17, 1391b 18, 1393a 16,
1395b 22, 1396b 6, 1403b 18,
1404a 4, 1410b 20, 1410b 23,
1417b 19, 1418a 9, 1418a 16;
(σκέπτεσθαι): 1354b 2, 1368b
30, 1369a 24, 1376b 20, 1385b 5,
1392b 15.
- cercare, sorvegliare, vigilare (τηρεῖν):
1355a 3, 1360a 11, 1382b 10.
- cercare, sperimentare, sforzarsi
(πειράν): 1354b 26, 1355b 22,
1356a 17, 1359a 19, 1359b 13,
1383a 29, 1389a 15, 1391b 29,
1392a 2, 1392b 27, 1392b 31,
1399a 33, 1411a 9, 1415a 38,
1416b 8.
- cessare (παύειν): 1375a 5, 1380a
16, 1380a 19, 1380a 25, 1380b
6, 1380b 28, 1389a 7, 1409b
21.
- che arreca frutto (κάρπιμος): 1361a
17.
- che concerne la malattia (νοσηρός):
1355b 29.
- che concerne la salute (ὑγιεινός):
1355b 29, 1356b 31, 1363b 37,
1401a 32.
- che conviene alla conversazione
(λεπτικός): 1408b 33.
- che ha abbondanza di mezzi, fa-
cile, ricco di risorse (εὖπορος):
1372a 33, 1373a 31, 1383b 26.
- che ha buona reputazione (εὐδόκιμος):
1381a 27.
- che manca di cura, che non dà
pensiero (ῥασθυμος): 1368b 18,
1372b 29.
- che non si può sciogliere (ἄλυτος):
1357b 17, 1403a 13.
- che può essere facilmente composto
(εὐσύνθετος): 1406a 36.
- che può essere facilmente confutato
(εὐέλεγκτος): 1418b 18.
- che può essere fuggito (φευκτός):
1394a 25.
- che può essere oggetto di scelta de-
liberata (προαιρετός): 1363a 19.
- che può sciogliersi (λυτός): 1357b
13, 1357b 19.
- che può suscitare sdegno (νεμεσητός):
1387a 31.
- chiamare, denominare (καλεῖν):
1356b 4, 1356b 18, 1375a 22,
1383b 8, 1400b 21, 1401a 19,
1401a 22, 1401b 17, 1401b 19,
1405a 21, 1405a 23-24, 1405a
25, 1411a 23; (προσαγορεύειν):
1356a 27, 1406b 23. Vedi anche
soprannominare.
- chiamare, essere nelle usanze, ricono-
scere, pensare, ritenere (νομίζειν):
1354a 24, 1369b 31, 1380b 18,
1382b 10, 1383a 4, 1385b 24,
1397a 18, 1398b 5, 1399a 10,
1399a 38, 1410b 30, 1419a 9.
- chiedere, domandare, interrogare
(αἰτεῖν): 1357b 31, 1357b 32,
1357b 35, 1357b 36, 1383b 27,
1383b 28; (ἀπαντᾶν): 1413b 29;
(ἐπερεσθαι): 1398a 6, 1419a 2;

- (ἐπερωτᾶν): 1419a 22, 1419b 1, 1419b 2; (ἐρέσθαι): 1391a 9, 1393b 28, 1397b 7, 1416b 31, 1419a 4, 1419a 10; (ἐρωτᾶν): 1393b 14, 1393b 27, 1398b 33, 1400b 7, 1415b 24, 1419a 6, 1419a 18, 1419a 26, 1419a 31 (παραιτεῖν): 1380a 28; (προσ-ατεῖν): 1386a 21.
- cielo (οὐρανός): 1401a 16, 1405b 37.
- circoscrivere (περιγραφεῖν): 1396b 7.
- circospetto, prudente, timido (εὐλαβής): 1367a 34, 1372b 28, 1377a 7b.
- circostanza, momento favorevole, momento opportuno (καιρός): 1359b 5, 1361a 34, 1365a 20, 1366a 21, 1366b 24, 1368a 13, 1381a 12, 1382b 10, 1385a 20, 1386b 5, 1415b 12.
- città (πόλις): 1354a 19, 1359b 24, 1359b 26, 1359b 34, 1359b 37, 1360a 12, 1360a 20, 1360b 31, 1360b 35, 1365a 14, 1365a 32, 1376a 11, 1388b 9, 1398b 20, 1399a 10, 1401b 10, 1406a 22, 1410a 13, 1411a 4, 1411a 25, 1411b 10, 1411b 19, 1412a 17, 1412b 7, 1416a 3.
- cittadino (πολίτης): 1360a 16, 1362b 23, 1371a 11, 1384a 10, 1398b 13, 1399b 2, 1403b 35, 1404b 9, 1410a 33.
- cittadino privato (ιδιώτης): 1397b 28.
- collaborare (συμπράττειν): 1379a 16, 1381b 23.
- colore (χρῶμα): 1373a 30, 1407b 20.
- colpevole, passibile d'imputazione (ἔνοχος): 1374a 36, 1380a 4, 1384b 2, 1402a 18, 1402a 19, 1402a 21, 1402a 22, 1416a 23, 1416a 26.
- colpire (πατάσσειν): 1374a 3, 1374a 13, 1374a 35, 1377a 21; (πλήττειν): 1377a 21; (τύπτειν): 1373b 23, 1397b 15, 1397b 17, 1402a 2, 1407b 10.
- comandare, ordinare (κελεύειν): 1364b 9, 1366b 12, 1366b 15, 1375b 9, 1397a 25, 1397b 11, 1411a 15, 1411a 28, 1416a 30, 1417b 35, 1419b 30; (προσάττειν): 1399b 13.
- combattere (μάχεσθαι): 1375b 15, 1381a 32, 1399b 17, 1399b 18, 1399b 19, 1403a 8, 1413a 26, 1418b 19.
- combattere per mare (ναυμαχεῖν): 1376a 2.
- combattere, fare guerra (πολεμεῖν): 1359b 37, 1359b 39, 1360a 1, 1379a 17, 1379a 21, 1382b 14, 1396a 8, 1396a 9, 1396a 11.
- combinarsi, comporsi, essere composto (συγγεῖσθαι): 1358a 37, 1359b 9, 1361b 21, 1377b 2, 1401a 26, 1402a 18, 1403b 35, 1416b 19, 1419b 10.
- commedia (κωμωδία): 1408a 14, 1415a 22.
- commediante (κωμωδοποιός): 1384b 10, 1406b 7.
- commercio, necessità, uso (χρεία): 1355b 2, 1365a 33, 1376b 13, 1384b 31, 1385a 33, 1393a 18.
- commettere adulterio (μοιχεύειν): 1373b 23, 1374a 4; (χοῆσις): 1361a 4, 1361a 19, 1361a 21, 1363b 9, 1364a 26, 1364b 32, 1376a 33, 1391b 7, 1395b 12, 1419b 3.
- commettere ingiustizia (ἀδικεῖν): 1358b 32, 1358b 37, 1364a 20,

- 1364b 22, 1368b 3, 1368b 5, 1368b 6, 1368b 27, 1368b 29, 1368b 31, 1372a 4, 1372b 6, 1372b 23, 1373a 10, 1373a 11, 1373a 12, 1373a 15, 1373a 20, 1373a 24, 1373a 26, 1373a 27, 1373a 33, 1373a 37, 1374b 29, 1375a 12, 1375a 19, 1373b 21, 1373b 23, 1373b 28-29, 1374a 12, 1374a 36, 1374b 1, 1374b 4, 1375a 1, 1375a 14, 1374b 5, 1378a 2, 1380b 16, 1382b 8, 1382b 9, 1382b 10, 1383a 21, 1383a 22, 1383b 6, 1389b 7, 1383b 20, 1390a 18, 1391a 18, 1391a 28, 1395a 17, 1387b 27, 1398a 9, 1398a 32, 1405a 26, 1405a 27, 1416a 12, 1416a 33, 1417a 1.
- compassione, pietà (ἔλεος): 1354a 17, 1378a 21, 1385b 13, 1386a 23, 1386b 6, 1387a 3, 1387a 12, 1388a 29, 1419b 25; (οἶκτος): 1417a 13.
- compassionevole (ἐλεεινός): 1382b 26, 1385b 12, 1386a 6, 1386a 11, 1386a 22, 1386a 23, 1386a 30, 1386a 33, 1386b 1, 1386b 5, 1387a 4, 1408a 18, 1415b 27; (οἰκτρός): 1397b 21.
- compatto (κατεστραμμένος): 1409a 26, 1409a 35.
- competente nell'arte (τεχνικός): 1416b 7. Vedi anche *capacità di essere un'arte*.
- compiere un paralogismo (παράλογίζεσθαι): 1374b 26, 1397a 28, 1401b 7, 1402b 31, 1408a 20.
- compiere, dare fine, finire, morire (τελειοῦν): 1409a 32, 1409b 8, 1409b 14; (τελευτᾶν): 1409a 11, 1409a 14, 1410a 17, 1411a 32.
- compito, opera (ἔργον): 1354a 11, 1354b 27, 1354b 32, 1355b 10, 1355b 27, 1357a 1, 1359a 37, 1359b 16, 1360a 37, 1364a 33, 1364a 34, 1366b 12, 1366b 28, 1366b 29, 1366b 31, 1367a 3, 1367a 17, 1367a 30, 1367b 33, 1367b 28, 1371b 23, 1371b 25, 1371b 26, 1372a 1, 1374b 19, 1375b 5, 1383b 18, 1384a 7, 1384a 18, 1385a 2, 1388a 1, 1391a 23, 1398a 16, 1398a 31, 1404b 3, 1407b 14, 1411b 10, 1413a 35, 1413b 19, 1414a 18, 1415a 22, 1417b 16.
- complice (συνειδώς): vedi *essere complice*.
- comporre (συντιθέναι): 1354a 12, 1365a 16, 1375b 10-11, 1401a 12, 1401a 25, 1401a 36, 1401b 1, 1404b 25, 1407a 19.
- comprendere (περιέχειν): 1367b 35. Vedi anche *perifrasi*.
- comprendere in più (προσλαμβάνειν): 1355a 12. Vedi anche *aggiungere*.
- comprendere, concepire, supporre (ὑπολαμβάνειν): 1355a 6, 1357a 7, 1361a 25, 1363a 4, 1363a 15, 1366a 26, 1370a 19, 1377b 27, 1378b 14, 1378b 21, 1381a 21, 1381b 5, 1381b 12, 1382a 4, 1383b 7, 1384b 33, 1389a 28, 1389b 9, 1389b 10, 1389b 21, 1397b 7, 1400a 8, 1403b 11, 1404a 1, 1409b 11, 1412a 31, 1415b 36, 1416a 25, 1416b 13, 1417a 1.
- comunanza (κοινωνία): 1373b 8.
- comune (ξυνός): 1395a 16; (κοινός): 1354a 2, 1354b 29, 1355a 27, 1355b 4, 1358a 12, 1358a 28, 1358a 32, 1358b 10, 1360b 4, 1360b 39, 1361a 8, 1362b 28,

- 1364b 14, 1367b 36, 1368a 26, 1368b 7, 1368b 8, 1372a 10, 1373b 4, 1373b 6, 1373b 7, 1375a 28, 1375a 32, 1376b 25, 1391b 30, 1391b 27, 1392a 1, 1392a 4, 1393a 23, 1393a 24, 1395a 11, 1395b 30, 1396b 10, 1396b 11, 1399b 13, 1399b 33, 1401a 22, 1407b 20, 1407b 21, 1408b 1, 1410a 15, 1410b 30, 1414b 28, 1414a 29, 1415a 26, 1415b 10, 1416a 37, 1416b 9. Vedi anche *comunità* (τὸ κοινόν).
- comunicare (μεταδίδοναι): 1413b 7.
- comunità (τὸ κοινόν): 1373b 19, 1373b 23, 1373b 24, 1373b 26, 1373b 34.
- con buoni figli (εὐτεκνος): 1387a 20.
- con dolore (λυπηρῶς): 1361b 28.
- con mitezza (πράως): 1377b 32, 1380a 8.
- con molti amici, individuo con molti amici, che ha molti amici (πολύφυλος): 1361b 38, 1372a 13, 1387a 20.
- concedere, dare (διδόναι): 1354b 34, 1355b 32, 1359b 7, 1372a 7, 1372a 8, 1372a 17, 1377a 8, 1377a 9, 1377a 10, 1377a 12, 1377a 24, 1377a 26, 1377a 28, 1377a 31, 1377a 32-b 1, 1385a 28, 1385b 3, 1393b 11, 1393b 21, 1397b 32, 1397b 33, 1398b 28, 1399b 12, 1399b 22, 1399b 25, 1401b 36, 1405b 23, 1405b 25, 1411a 7, 1411a 9, 1411b 20, 1415a 14, 1415b 27, 1416a 34-35, 1416a 35, 1418a 18, 1419a 6.
- concisamente (συντόμως): 1407b 37, 1407b 38, 1416b 5, 1416b 35, 1419a 21.
- concisione (συντομία): 1407b 28.
- conciso (σύντομος): 1414a 25.
- concludere, indurre/trarre una conclusione (συνάγειν): 1357a 8, 1363a 1, 1377b 6, 1395b 26, 1396a 2, 1396a 7, 1396b 27, 1402b 15, 1409b 35, 1413a 5, 1414b 33.
- conclusione (συμπέρασμα): 1394a 27, 1394b 30, 1419a 8, 1419a 26, 1419b 1.
- conclusione (τελευτή): vedi *fine*.
- concomitanza (σύμπτωμα): 1367b 24.
- condannare (καταγιγνώσκειν): 1380b 13; (καταδικάζειν): 1377a 13.
- condurre, portare (ἀγεῖν): 1365a 15, 1367b 11, 1382a 19, 1386a 21, 1409b 32, 1411a 22, 1416a 34, 1419b 25; (προάγειν): 1354a 25, 1355b 13, 1356a 14, 1415a 38.
- confrontare, confrontare per opposizione (ἀντιπαραβάλλειν): 1359a 22, 1368a 20.
- confrontare, paragonare (παραβάλλειν): 1368a 25, 1413b 14, 1419b 34.
- confronto, paragone (ἀντιπαραβολή): 1414b 2, 1414b 10, 1419b 34; (παραβολή): 1393a 30, 1393b 4, 1394a 4, 1420a 4.
- confutare (ἐξελέγχειν): 1398a 13, 1406a 13.
- confutazione (ἐλεγκος): 1396b 25, 1410a 23, 1414b 15, 1418b 2.
- congetturare (καταμαντεύεσθαι): 1368a 31; (προεικάζειν): 1358b 20.
- congiunti, familiari (συνήθεις): 1371a 11, 1386a 11. Vedi anche *abituale*.
- coniunzione (σύνδεσμος): 1407a 21, 1407a 25, 1407a 29, 1407a 31, 1407b 12, 1407b 38, 1407b 39, 1409a 25, 1413b 33.

- coniato (παράπεποιημένος): 1412a 28.
- connettere (συνάπτειν): 1414b 24, 1414b 26.
- conoscenza (γνώσις): 1410b 15, 1410b 25.
- conoscere previamente (προγιγνώσκειν): 1394b 11.
- conoscere, sapere (γινώσκειν): 1354a 30, 1357a 21, 1371b 16, 1378a 13, 1395a 21, 1395a 24, 1395a 25, 1400b 2, 1406a 34, 1412b 8; (εἰδέναι): 1357b 33, 1357b 34, 1359a 4, 1359b 24, 1359b 33, 1359b 38, 1360a 7, 1360a 20, 1360a 33, 1365a 4, 1368b 10, 1368b 11, 1373b 13, 1373b 35, 1377a 6, 1381b 7, 1382a 26, 1385b 4, 1385b 9, 1389b 5, 1389b 18, 1389b 28, 1391b 8, 1395b 31, 1397b 15, 1401a 28, 1401a 29, 1408a 34, 1410b 13, 1413b 5, 1415b 34, 1416b 28, 1416b 29, 1417a 17, 1417a 37, 1417b 3, 1417b 10, 1418a 19, 1419a 4; (ἐπίστασθαι): 1362a 31, 1363b 32, 1388a 8, 1393b 8, 1401a 30, 1406b 31, 1413b 6, 1413b 8.
- conoscibile (ἐπιστητός): 1356b 33, 1402a 6, 1402a 7, 1418a 23.
- consequire (ἀκολουθεῖν, ἀκολούθησις, ἔπεσθαι): vedi *accomplare*.
- conservare, custodire, serbare (φυλάττειν): 1360a 7, 1372a 27, 1372a 29, 1372a 31, 1376b 5, 1394b 24, 1394b 23, 1394b 24, 1398b 9.
- consigliare (βουλεύειν): 1357a 1, 1357a 2, 1357a 4, 1357a 6, 1357a 25, 1359a 38, 1359b 19, 1362a 18, 1364a 19-20, 1364a 21, 1364a 22, 1366b 21, 1373a 22, 1383a 7, 1391b 18, 1394a 7, 1417b 14; (συμβουλεύειν): 1354b 31, 1358b 9, 1358b 14, 1358b 15, 1358b 22, 1358b 23, 1358b 33, 1358b 34, 1359a 14, 1359a 31, 1359a 37, 1359b 20, 1359b 24, 1360b 21, 1362a 17, 1364a 23, 1365b 23, 1367b 37, 1376a 3, 1378a 9, 1378a 13, 1391b 24, 1391b 31, 1396a 8, 1396a 25, 1396a 30, 1399b 33, 1400a 38, 1400b 8, 1414b 39, 1418a 31.
- consigliere (σύμβουλος): 1385a 6, 1417b 16.
- consiglio (συμβουλή): 1359a 28, 1359a 34, 1359b 32, 1367b 36, 1360a 36, 1377b 21, 1377b 25, 1377b 30, 1414b 4, 1414b 35, 1418b 7.
- consuetudine (συνήθεια): 1354a 7.
- contendere (ἀνταγωνίζεσθαι): 1366b 8; (ἐρίζειν): 1413a 34.
- contesa (ἔρις): 1419b 26.
- continuo (εἰρομένος): 1409a 24, 1409a 27, 1409a 30, 1409a 34.
- contraccambiare, far corrispondere (ἀνταποδιδόναι): 1367a 21, 1407a 16, 1407a 24. Vedi anche *rendere la pariglia*.
- contraccambiare, ricambiare (ἀντιποιεῖν): 1356a 28, 1378b 26, 1379b 7.
- contraddittore (ἀντιλέγων): 1415b 36. Vedi anche *controballere*.
- contrariamente, in modo contrario (ἐναντίως): 1380b 2, 1386b 26, 1389b 30, 1409b 2, 1412a 21.
- contrarietà (ἐναντίωσις): 1418b 18.
- contratto (συνάλλαγμα): 1354b 25, 1376a 12.
- controballere (ἀντιλέγειν): 1380a

- 17, 1380a 22. Vedi anche *contraddittore*.
- controcanto, antistrofe (ἀντίστροφος): 1354a 1, 1409a 27, 1409b 27.
- controdimostrare (ἀνταποδεικνύναι): 1403a 24.
- convenire, essere conveniente (πρέπειν): 1404b 4, 1404b 5, 1404b 18, 1404b 31, 1405a 14, 1406a 12, 1408a 10, 1414a 25, 1414a 28; (προσῆκειν): 1354a 32, 1355a 23, 1360b 28, 1367b 12, 1367b 14, 1368a 13, 1378a 32, 1378b 35, 1379b 3, 1379b 12, 1379b 29, 1380b 17, 1386a 12, 1388a 22, 1388b 6, 1397a 16.
- convenire, essere d'accordo (ὁμολογεῖν): 1354a 11, 1357a 12, 1358b 22, 1358b 35, 1360b 18, 1362b 29, 1363a 12, 1363a 13, 1365a 9, 1363b 5, 1368a 28, 1368b 9, 1373b 38, 1374a 1, 1376a 11, 1376a 27, 1376b 6, 1380a 14, 1380a 18, 1380a 23, 1385b 9, 1395a 12, 1396b 36, 1398a 23, 1408a 34, 1416a 23, 1417a 10, 1419b 21; (συνομολογεῖν): 1393b 17.
- convenzione (συνθήκη): 1360a 15, 1373b 8, 1375a 24, 1376a 33, 1376b 5, 1376b 6, 1376b 7, 1376b 8, 1376b 9, 1376b 10, 1376b 12, 1376b 19, 1376b 22, 1376b 26, 1411b 16.
- convincere, credere, dare fiducia, dare retta, persuadere, prestare fede (πείθειν): 1355a 25, 1355a 30, 1355a 31, 1355b 10, 1365a 12, 1365b 23, 1370a 25, 1370a 27, 1372b 37, 1379b 19, 1391b 10, 1391b 11, 1392a 27, 1403b 12, 1413a 18; (πιστεύειν): 1355a 5, 1366a 11, 1356a 19, 1367b 33, 1377a 15, 1377a 22, 1378a 7, 1390a 31, 1391b 3, 1398a 2, 1400a 36, 1416a 37, 1417b 32, 1418a 19.
- copista (γραφεύς): 1409a 20, 1413b 15.
- coraggio (ἀνδρεία): 1361a 3, 1362b 12, 1362b 33, 1364b 20, 1364b 36, 1366b 1, 1366b 11, 1366b 29, 1385b 29, 1388b 16, 1390b 3, 1418a 37.
- coraggioso (ἀνδρεῖος): 1364b 37, 1366b 5, 1367a 21, 1367b 2, 1381a 20, 1387a 11, 1387a 28, 1389a 25, 1390b 3, 1390b 5, 1400a 29, 1406b 23, 1416b 24.
- corpo (σῶμα): 1354a 15, 1355a 39, 1355b 2, 1360b 16, 1360b 21, 1360b 27, 1361a 2, 1361a 6, 1361b 3, 1361b 4, 1361b 8, 1361b 21, 1361b 29, 1361b 33, 1362b 15, 1364a 5, 1366b 14, 1366b 17, 1370a 21, 1383b 1, 1384a 17, 1385a 24, 1386a 8, 1389a 4, 1390b 9, 1391a 32, 1393b 12, 1398a 24, 1406a 28, 1406a 29, 1414b 34, 1415b 8.
- correggere, raddrizzare (ἐπανορθοῦν, κατορθοῦν): 1363a 33, 1363a 36, 1368a 14, 1371b 3, 1379a 19, 1382b 22, 1383a 26, 1383b 9, 1388a 18, 1397a 12, 1410a 9.
- correre pericolo assieme (συγκινδυνεύειν): 1368b 19.
- correre pericolo, essere in pericolo (κινδυνεύειν): 1385a 24, 1395a 13, 1411b 9.
- correzione (ἐπανόρθωσις, κατόρθωσις): 1380b 4, 1383a 20.
- corrompere, distruggere (διαφθείρειν): 1362a 11, 1393b 13, 1419b 4.

corrompere, distruggere (φθείρειν):

1360a 22, 1360a 23, 1360a 25,
1360b 13, 1382a 29.

corruzione (διαφθορά): 1372a 34.

corruzione (φθορά): 1382a 24,
1387a 2.

costituire l'antitesi (ἀντιτιθέναι):
1399a 22.

costituzione (πολιτεία): 1360a 21,
1360a 22, 1360a 24, 1360a 31,
1365b 22, 1365b 25, 1365b 27,
1365b 28, 1365b 32, 1366a 3,
1366a 12, 1366a 19, 1391b 19,
1401b 32, 1401b 33.

costrizione, necessità, essere inevita-

bile/necessario (ἀνάγκη): 1354b
14, 1355a 23, 1356b 8, 1357a 10,
1357a 26, 1357a 32, 1358b 2,
1358b 6, 1358b 12, 1359a 26,
1359a 32, 1360b 19, 1361b 16,
1362a 34, 1362b 7, 1362b 10,
1363b 18, 1363b 34, 1364b 13,
1365b 36, 1366a 13, 1366a 35,
1366b 3, 1366b 25, 1366b 29,
1367b 4, 1368a 9, 1368b 35,
1369a 5, 1370a 3, 1370a 16,
1370a 32, 1370b 35, 1371b 5,
1371b 19, 1371b 22, 1371b 29,
1371b 36, 1372b 17, 1373b 29,
1373b 33, 1374a 34, 1375a 16,
1375a 17, 1376b 22, 1376b 32,
1377b 1, 1377b 22, 1378a 14,
1378a 33, 1379a 34, 1381a 3,
1381a 9, 1382a 28, 1382b 3,
1382b 33, 1383b 16, 1384a 24,
1385a 28, 1385b 16, 1386a 32,
1386b 30, 1387a 16, 1388a 16,
1388a 38, 1388b 11, 1388b 23,
1391b 13, 1392b 9, 1392b 31,
1394a 14, 1394b 7, 1394b 11,
1398a 18, 1400b 38, 1401a 4,
1402a 21, 1403b 16, 1409a 25,
1409b 19, 1410a 26, 1410b 20,

1413b 5, 1413b 22, 1413b 30,
1414a 4, 1415b 38, 1416a 16,
1418a 3, 1418a 5.

costruire (οἰκοδομεῖν): 1375a 6.

costruire, disporre, preparare, rap-
presentare (ἐπισκευάζειν): 1359b
15; (κατασκευάζειν): 1355b 38,
1359b 14, 1368a 16, 1376b 3,
1377b 24, 1378a 18, 1380a 2,
1397a 9, 1401b 3, 1419b 11,
1419b 18, 1419b 19; (παρασκε-
υάζειν): 1360b 11, 1380b 31,
1383a 8, 1385a 32, 1387b 19,
1388a 27, 1388a 36, 1391a 32,
1393a 32.

credere, pensare (οἶεσθαι): 1354a
21, 1357b 7, 1357b 8, 1360b 28,
1361b 36, 1363a 30, 1363a 36,
1369a 4, 1370b 21, 1371a 10,
1372a 5, 1372a 11, 1372a 15,
1372a 25, 1372a 29, 1373a 28,
1376b 18, 1377a 13, 1378b 2,
1378b 12, 1378b 16, 1378b 27,
1378b 29, 1378b 35, 1379a 3,
1379a 8, 1379b 1, 1379b 3,
1379b 6, 1380b 16, 1380b 20,
1380b 36, 1381a 2, 1381a 3,
1381a 13, 1381b 6, 1382b 31,
1382b 32, 1382b 33, 1382b 34,
1383a 11, 1383a 12, 1383a 26,
1383a 33, 1383a 35, 1383b 9,
1385b 17, 1385b 20, 1385b 21,
1385b 22, 1385b 34, 1386a 1,
1387b 15, 1387b 30, 1388a 4,
1388a 12, 1388b 9, 1389a 11,
1389a 23, 1389b 6, 1389b 18,
1390a 20, 1391a 6, 1391a 12,
1391a 13, 1398a 16, 1398a 17,
1398b 31, 1402b 30, 1404a 27,
1406a 2, 1408a 22, 1409b 3,
1410a 32, 1412a 32, 1412b 8,
1413a 22, 1413a 26, 1413a 29,
1415b 29, 1419a 12.

credibile, persuasivo (πιθανός):
 1355a 38, 1355b 11, 1355b 15,
 1355b 16, 1355b 26, 1355b
 32-33, 1356a 12-13, 1356a 20,
 1356b 23, 1356b 28, 1356b 29,
 1357a 12, 1366a 13, 1391b 7,
 1394a 14, 1395b 27, 1397a 18,
 1400a 10, 1400a 13, 1403b 19,
 1404b 19, 1408b 10, 1414a 28,
 1417b 2; (πιστός): 1356b 29,
 1376a 8, 1376a 16, 1376b 1,
 1376b 2, 1376b 5, 1377a 7c,
 1377b 23, 1378a 6, 1378a 15,
 1416a 28, 1418a 11, 1418b 19.
 Vedi anche *credibilità*.
 credibilità (τὸ πιθανόν): 1408b 10;
 (τὸ πιστόν): 1376b 32. Vedi an-
 che *credibile*.
 cura (ἐπιμέλεια): 1370a 12, 1391a 5,
 1392b 6, 1404a 3.
 curabile (ίατός): 1382a 7.

D

d'impetuosità acuta (ὀξύθυμος):
 1389a 9.
 d'impetuosità acuta, facile/pronto a
 infuriarsi (ὀξύθυμος): 1368b 20,
 1382b 19, 1389a 9.
 da importare (εἰσαγωγήμος): 1360a
 13.
 dabbene, virtuoso (σπουδαῖος): 1361a
 25, 1364b 8, 1364b 10, 1367a 17,
 1367b 21, 1368a 22, 1371a 9,
 1378a 16, 1381b 11, 1381b 14,
 1384b 4, 1387b 8, 1392a 13,
 1399a 2, 1399a 4, 1401a 13,
 1401a 13, 1402b 1, 1419b 18.
 danneggiare (βλάπτειν): 1355b 2,

1355b 7, 1358b 32, 1368b 6,
 1368b 13, 1373b 30, 1375b 22,
 1378b 21, 1379a 33, 1382a 29,
 1382b 15, 1393b 32, 1413a 19,
 1416a 11, 1416a 18, 1416a 19,
 1416b 8, 1417a 1, 1417b 25.
 danno (βλάβη, βλάβος): 1373b 31,
 1374a 16, 1374b 30, 1382a 29,
 1411b 20.
 dannoso (βλατερός): 1358b 22,
 1359a 1, 1363a 1, 1396a 30,
 1397a 10, 1399b 38, 1416a 8,
 1416a 12, 1417a 9.
 dare diletto, rallegrare (εὐφραίνειν):
 1370b 8, 1370b 9, 1404a 5,
 1407a 11.
 dare la propria approvazione
 (συμπαρανεύειν): 1407a 38.
 datore di malattia (νοσώδης): 1401a
 31.
 davanti al popolo (δημηγορικός):
 vedi *atto al discorso/ai discorsi*
dinanzi al popolo.
 dea (θεά): 1363a 19, 1398b 27,
 [1400b 8]¹, 1400b 26, [1401a 18],
 [1405a 22], 1415a 16, 1418b 20.
 debole (ἀσθενής): 1360a 26, 1370a
 29, 1377a 21, 1372a 22, 1385b
 26, 1390a 11, 1390a 12, 1402a
 19, 1418a 15.
 debolezza (ἀσθένεια): 1386a 11,
 1390a 20, 1419a 18.
 decreto (ψήφισμα): 1411a 11.
 definire in più (προσορίζειν): 1407b 5.
 definire, determinare (διορίζειν,
 ὁρίζειν): 1354a 30, 1354a 33,
 1354b 17, 1354b 21, 1355b 24,
 1356a 32, 1356b 27, 1357a 35,
 1357b 25, 1359b 4, 1361b 36,
 1362a 14, 1363a 24, 1364b 17,

1. Nei luoghi indicati tra parentesi quadre il termine è θεός.

- 1364b 24, 1368b 5, 1372a 1, 1373b 2, 1373b 5, 1373b 19, 1373b 22, 1373b 23, 1373b 29, 1374a 7, 1374a 30, 1374a 32, 1374b 2, 1374b 23, 1375b 25, 1380b 35, 1383b 16, 1385a 17, 1391b 20, 1391b 26, 1392a 1, 1395b 32, 1397a 5, 1398a 27, 1398b 1, 1404b 1, 1408a 16, 1410b 6, 1414a 23.
- definizione (ὁρισμός, ὅρος): 1361a 19, 1365b 1, 1369a 35, 1369b 31, 1380b 22, 1385b 18, 1386a 5, 1398a 16, 1409b 21, 1418a 7.
- degenerare, commuovere, togliere l'attenzione, allontanarsi (dal comune), uscire (dall'argomento) (ἐξιστάναι): 1390b 22, 1390b 27, 1404b 13, 1408b 23, 1408b 36, 1418a 29.
- degnò d'essere ricordato, che si può ricordare (μνημονευτός): 1367a 25, 1370b 1.
- degnò di fede (ἀξιόπιστος): 1356a 5, 1366a 28.
- deliberare (βουλευέσθαι): 1357a 1, 1357a 2, 1357a 4, 1357a 6, 1357a 25, 1359a 38, 1359b 19, 1362a 18, 1366b 21, 1373a 22, 1383a 7, 1391b 18, 1394a 7, 1417b 14.
- deliberativo (συμβουλευτικός): 1358b 7, 1368a 30, 1369b 30, 1391b 19, 1392a 7, 1393a 11.
- demagogo (δημαγωγός): 1393b 9, 1393b 23.
- democrazia (δημοκρατία): 1360a 25, 1365b 29, 1365b 31, 1366a 4.
- denaro (νόμισμα): 1361a 12.
- denunziare (κατεπειν): 1382b 7, 1416b 4.
- derivare, scegliere (ἐκλέγειν): 1358a 23, 1396b 4, 1396b 29, 1404b 25.
- desiderabile (ἐπιθυμητός): 1371a 33.
- desiderare (ἐπιθυμεῖν): vedi *bramare*.
- desiderio (ἐπιθυμία): vedi *brama*; (ἔφεις): 1382a 8.
- di buon carattere, semplicistico, banale, di poco conto (εὐήθης): 1389a 16, 1404a 24, 1413b 19, 1418b 22.
- di buona nascita, nobile (εὐγενής): 1387a 30, 1390b 21, 1390b 23.
- di buona natura (εὐφυής): 1363a 35, 1390b 28, 1410b 8.
- di buona qualità (χρηστός): 1367a 35, 1369a 19, 1369a 22, 1380a 30, 1386b 12, 1386b 27, 1389b 8, 1394a 15, 1395b 16, 1418a 40.
- di buona speranza, che ha facilità alla speranza (εὐελπίς): 1378a 3, 1389a 18, 1389a 26, 1389a 32.
- di buona vecchiaia (εὐγήρας): 1361b 28.
- di cattivo carattere (κακοήθης): 1389a 16, 1389b 20.
- di discussione (ἀμφισβητήσιμος): 1362b 30.
- di lungo tempo (πολυχρόνιος): 1361b 33.
- di razza simile (ὁμοεθής): 1384a 10.
- di specie simile (ὁμοειδής): 1405a 35, 1414b 29.
- dialettica (διαλεκτική): 1354a 1, 1355a 9, 1355a 34, 1355b 9, 1355b 16, 1356a 26, 1356a 31, 1356b 35, 1358a 4, 1358a 5, 1358a 24, 1358a 25, 1359b 11, 1359b 12.
- dialettico (διαλεκτικός): 1355b 20, 1356a 36, 1358a 10, 1395b 25, 1396b 24, 1401a 3, 1402a 5.
- dichiarazione fatta sotto tortura (βάσανος): 1355b 37, 1375a 25,

- 1376b 31, 1377a 3, 1377a 7, 1377a 7d.
- difendere, difendersi (ἀπολογεῖσθαι): 1354a 5 (141), 1358b 17, 1359a 18, 1368b 31, 1375a 27, 1375a 34, 1377b 17, 1380b 9, 1391b 32, 1396a 22, 1396a 23, 1396a 26, 1396a 29, 1399a 13, 1400a 2, 1400a 3, 1400a 33, 1400b 9-10, 1400b 13, 1402b 25, 1415a 29, 1415a 31, 1417a 18.
- difendersi (ἀμύνεσθαι): 1384a 20, 1395a 14, 1398a 26.
- difesa (ἀπολογία): 1368b 1, 1358b 11, 1372a 31, 1414b 4.
- difesa, guardia, guardia del corpo (φυλακή): 1357b 31, 1357b 32, 1357b 36, 1359b 22, 1360a 6, 1360a 7, 1360a 9-10, 1393b 11, 1393b 21.
- difettare (ἐλλείπειν): vedi *abbandonare*.
- diffamazione, ingiuria (λοιδορία): 1405b 32, 1418b 25.
- differenza (διαφορά): 1355a 13, 1356b 12, 1357b 5, 1358a 2, 1376a 31, 1403a 9, 1403a 27, 1414b 16.
- differire: 1357b 22, 1358a 13, 1358a 17, 1361a 13, 1361a 15, 1369a 28, 1369a 30, 1369b 12, 1375b 20, 1376b 3, 1377b 24, 1378a 20, 1382a 9, 1384b 6, 1387a 3, 1387a 29, 1391a 14, 1395b 24, 1396a 23, 1396b 24, 1398a 5, 1399a 21, 1401b 28, 1404a 9, 1405b 18, 1406b 20, 1406b 26, 1409a 11, 1410b 18, 1412a 16, 1413a 25, 1416a 5.
- difficile (χαλεπός): 1354b 3, 1363a 24, 1364a 25, 1364a 29, 1364a 30, 1365a 19, 1365b 29, 1367b 8, 1374b 32, 1376b 32, 1385a 20, 1389b 29, 1392a 12-13, 1392a 14, 1394a 3, 1395b 9, 1400b 24, 1406b 29, 1410b 32, 1415a 2, 1415b 31, 1418a 22, 1419a 23.
- diminuire, sminuire (μειοῦν): 1391b 31, 1403a 15, 1403a 18, 1403a 22, 1415b 38.
- diminutivo (ὕποκορισμός): 1405b 29.
- dimostrare (ἀποδεικνύναι): 1354b 30, 1355a 6, 1382a 17, 1395a 10, 1396a 33, 1398b 4, 1400a 21, 1400a 34, 1400b 27, 1401a 12, 1403b 12, 1404a 6, 1414a 32, 1414a 33, 1414a 34, 1414a 35, 1414b 11, 1417b 21, 1419b 14.
- dimostrazione (ἀπόδειξις): 1355a 5, 1355a 6, 1368a 32, 1378a 7, 1394a 10, 1394b 9, 1403a 14, 1409a 29, 1414a 37, 1418a 5, 1417b 23, 1417b 24, 1417b 33, 1418a 17, 1418a 27, 1418a 38.
- dio (θεός): 1366a 30, 1374a 4, 1377a 26, 1383b 5, 1396a 24, 1397b 15, 1398a 16, 1398a 17, 1398b 26, 1398b 29, 1398b 33, 1399a 9, 1399a 24, 1399a 25, 1399b 7, 1399b 8, [1400b 8]², 1400b 20, [1401a 18], 1401a 22, [05a 22], 1411b 12, 1418a 37, 1419a 9, 1419a 10, 1419a 11, 1419a 12.
- dire felice (εὐδαιμονίζειν): 1361b 5.
- dire il falso (διαψεύδεσθαι): 1378a 9; (καταψεύδεσθαι): 1377a 4; (ψεύδεσθαι): 1376a 13, 1417b 37, 1418a 1.

2. Nei luoghi indicati tra parentesi quadre il termine θεός è riferito a una dea.

dire il vero (ἀλεθεύειν): 1371a 10,
1371a 14, 1384b 23, 1384a 32.
dire menzogne (ψευδολογεῖν): 1397a
17.
disapprovare, sdegnarsi (νεμεσᾶν):
1484b 4, 1384b 5, 1386b 8,
1386b 13, 1386b 15, 1386b 17,
1387a 6, 1387a 9, 1387a 11,
1387a 12, 1387a 34, 1387b 4.
discordanza (ἀνομολογούμενον): ve-
di *essere discordante*.
discorsi dinanzi al popolo (δημηγο-
ρικά): 1354b 23, 1354b 28,
1417b 34.
discorsi giudiziari (δικανικά): 1354b
23, 1354b 31, 1368a 31, 1375a
23, 1392a 5, 1415a 1, 1418a 26.
discorsi socratici (σωκρατικοὶ λόγοι):
1417a 21; (τὰ σωκρατικά): 1393b
4.
discorso al popolo (δημηγορία):
1354b 28, 1414b 2, 1417b 12.
discorso in prosa (ψῖλος λόγος):
1404b 14, 1404b 33.
discorso minuzioso (ἀκριβολογία):
1361b 34.
discorso pronunciato in tribunale
(δικαλογία): 1354b 27.
discorso retorico/di retori (ῥητορεία):
1356b 20, 1356b 21-22.
discorso sillogistico (λογικὸς συλλο-
γισμός): 1355a 13-14.
discorso, criterio, ragione (λόγος):
1354a 5, 1354a 12, 1355a 26,
1355a 28, 1355a 33, 1355b 1,
1355b 3, 1356a 1, 1356a 4,
1356a 5, 1356a 9, 1356a 14,
1356a 19, 1356a 33, 1356b 24,
1356b 37, 1358a 37, 1358a 38,
1358b 7, 1359a 29, 1359b 12,
1359b 16, 1362a 7, 1362a 14,
1366a 9, 1367b 27, 1368a 27,
1370a 19, 1370a 25, 1371b 23,

1372a 1, 1372a 11, 1374b 12,
1374b 19, 1376a 23, 1376a 33,
1377b 2, 1377b 20, 1377b 22,
1378b 22, 1379b 10, 1380a 2,
1380b 19, 1384a 25, 1386b 3,
1387b 19, 1390a 26, 1390a 27,
1391b 7, 1391b 8, 1391b 9,
1391b 13, 1391b 14, 1391b 16,
1391b 21, 1391b 22, 1391b 26,
1391b 28, 1391b 30, 1393a 13,
1393a 30, 1393b 8, 1393b 12,
1394a 2, 1394a 3, 1394a 6, 1394a
21, 1395b 1, 1395b 13, 1396b 2,
1396b 7, 1400a 18, 1401a 23,
1401a 24, 1401a 28, 1402a 24,
1403a 32, 1403b 6-7, 1403b 8,
1403b 18, 1404a 4, 1404a 18,
1404a 28, 1404a 32, 1404b 2,
1404b 5, 1404b 14, 1404b 26,
1404b 33, 1404b 37, 1405a 5,
1405a 6, 1405a 7, 1405b 8,
1406a 3, 1406a 12, 1406a 36,
1406b 24, 1407a 15, 1407a 19,
1407b 26, 1407b 29, 1407b 30,
1407b 31, 1408a 14, 1408b 30,
1409a 6, 1409b 25, 1411b 2,
1413b 15, 1414a 7, 1414a 31,
1414a 38, 1414b 6, 1414b 19,
1414b 25, 1414b 29, 1414b 31,
1415a 2, 1415a 5, 1415a 8, 1415a
12, 1415a 13, 1415a 15, 1415a
17, 1415a 24, 1415b 3, 1415b 5,
1415b 33, 1416a 28, 1416a 35,
1416b 18, 1416b 19, 1416b 25,
1417a 20, 1418a 33, 1418a 35,
1418b 1, 1418b 13, 1418b 16,
1418b 17, 1419a 21, 1419a 24,
1420b 2, 1420b 4.
discussione, disputa (ἀμφισβήτησις):
1374a 11, 1416a 10, 1417a 9,
1417b 28.
discutere (διαλέγεσθαι): 1370b 19,
1374a 5, 1393b 12, 1404a 27,

- 1404b 34, 1407b 9, 1407b 22, 1407b 24, 1407b 39-1408a 1, 1408a 1, 1414a 1.
- discutere, disputare (ἀμφισβητεῖν): 1354a 27, 1354a 31, 1354b 34, 1358b 12, 1358b 31, 1363b 6, 1365a 2, 1376a 9, 1376a 24, 1376a 27, 1376a 29, 1376b 1, 1376b 15, 1377a 1, 1382a 18, 1387a 31, 1391b 12, 1391b 14, 1391b 18, 1391b 25, 1394b 10, 1394b 28, 1398b 2, 1398b 4, 1399b 33, 1400a 18, 1400a 23, 1416a 7, 1417b 22, 1417b 24, 1417b 29, 1417b 35.
- disdegnare, infastidire, sdegnare (δυσχεραίνειν): 1378a 5, 1402a 25, 1405b 25, 1408a 17.
- disistima (καταφρόνησις): 1378b 15, 1380a 21, 1388b 23.
- disistimare (καταφρονεῖν): 1371a 15, 1378b 15-16, 1378b 17, 1379a 36, 1379b 6, 1379b 8, 1380a 21, 1380a 27, 1381b 20, 1384a 27, 1384b 23, 1388b 22, 1388b 23, 1388b 27.
- disonorare (ἀτιμάζειν): 1374a 14, 1378b 30, 1378b 32, 1401b 18.
- disonore, mancanza d'onore (ἀτιμία): 1365a 5, 1374a 22, 1378b 29, 1384a 16.
- disonorevole, privo d'onore (ἄτιμος): 1401a 20, 1405a 22.
- disporre (διατιθέναι): 1356a 3, 1360a 9, 1403b 20.
- disposizione (διάθεσις): 1370a 2, 1372a 33, 1379a 28, 1385b 31.
- dispregiatore (ὀλίγωρος): 1380a 30, 1383a 2.
- disprezzare (ὀλιγωρεῖν): 1359a 2, 1378a 32, 1378b 16, 1378b 17, 1378b 18, 1378b 20, 1378b 21, 1378b 23, 1378b 30, 1379a 20, 1379a 23, 1379b 11, 1379b 12-13, 1379b 18, 1379b 22, 1379b 23, 1379b 26, 1379b 27, 1380a 10, 1380a 14, 1380a 24, 1380a 36, 1389a 11, 1390a 3.
- disprezzo, rimprovero (ὀλιγωρία): 1368b 23, 1378a 31, 1378b 11, 1378b 14, 1379b 11, 1379b 15, 1379b 30, 1379b 35, 1379b 36, 1380a 10, 1380a 20, 1380a 35, 1380a 36, 1383b 15; (ὄνειδος): 1372b 3, 1374a 22, 1384a 17, 1388a 18.
- disputa, contraddittorio (ἀντιλογία): 1414b 3, 1418b 24.
- dissertare sull'arte, essere autore di un'opera tecnica, esporre in modo sistematico/tecnicamente (τεχνολογεῖν): 1354b 17, 1354b 26, 1355a 19, 1356a 11, 1356a 17.
- dissimulare, rubare (κλέπτειν): 1374a 2, 1374a 4, 1374a 15, 1374b 29, 1394a 1, 1404b 24, 1405a 27, 1405a 30, 1408b 5, 1413b 23.
- dissoluzione, soluzione (λύσις): 1397a 5, 1402a 30, 1402b 23, 1403a 5, 1419a 22, 1419a 25.
- dissolvere, risolvere, sciogliere, rovesciare (διαλύειν): 1377a 2, 1382a 18, 1388b 29, 1406a 34, 1407a 2, 1411b 13-14; (καταλύειν): 1401a 36, 1401b 11, 1407a 39; (λύειν): 1355a 33, 1357b 7, 1400a 23, 1400a 28, 1402a 31, 1402b 22, 1402b 24, 1402b 27, 1402b 30, 1402b 34, 1403a 2, 1403a 6, 1403a 11, 1403a 24, 1403b 2, 1405b 8, 1406b 29, 1415a 29, 1415a 33, 1418b 6, 1418b 9, 1418b 13, 1419a 14.

distico elegiaco (ἐλεγεῖον): 1375b 32, 1405a 33.
 distinguere, dividere, separare (ἀπαρτᾶν): 1407a 25; (διαίρειν): 1358a 29, 1358a 34, 1359a 27, 1359b 17, 1365a 10, 1365b 25, 1365b 27, 1366a 8, 1368b 28, 1373b 1, 1373b 25, 1377a 8, 1378a 17, 1378a 22, 1378a 28, 1390b 4, 1390b 7, 1401a 25, 1401a 26, 1407b 7, 1409b 11, 1409b 14, 1409b 33, 1409b 34, 1414a 36, 1414a 37, 1414b 13, 1419a 20; (διακρίνειν): 1375b 6; (διαλαμβάνειν): 1359b 3, 1397b 6.
 distruggere, levare, sopprimere, togliere di mezzo, uccidere (ἀναιρεῖν): 1365a 32, 1375a 9, 1376a 6, 1376b 10, 1376b 11, 1377b 8, 1376b 13, 1382b 17, 1391b 13, 1395a 17, 1397a 9, 1415a 32, 1418b 17.
 ditirambo (διθύραμβος): 1409a 26, 1415a 10.
 diventare di pubblico dominio, rendere pubblico (δημοσιεύειν): 1395a 21.
 diventare tiranno (τυραννεύειν): 1357b 32.
 dividere ulteriormente, distinguere ulteriormente (προσδιαίρειν): 1369a 7, 1414a 19.
 divino (θεῖος): 1383b 7, 1391b 3, 1419a 11.
 divisione (διαίρεσις): 1365a 17, 1369a 24, 1398a 31, 1401a 37, 1409b 15.
 divulgare (ἐξαγγέλλειν): 1384b 6.
 dolore (λύπη): 1363a 23, 1363a 24, 1369b 35, 1370b 9, 1370b 24, 1370b 26, 1378a 20, 1378a 30, 1380b 1, 1381a 7, 1382a 8, 1382a 12, 1382a 13, 1382a 21,

1382a 24, 1382a 29, 1383b 12, 1385a 22, 1385a 33, 1385b 13, 1386b 17, 1386b 22, 1387b 23, 1388a 32.
 doloroso (λυπηρός): 1354b 11, 1369b 26, 1370a 3, 1370a 10, 1370a 12, 1370b 30, 1372a 3, 1372b 11, 1372b 14, 1381a 5, 1382a 10, 1382a 22, 1385b 14, 1415b 4, 1416a 13.
 domanda, interrogazione (ἐρώτημα, ἐρώτησις): 1419a 25, 1418b 40, 1420a 3.
 donazione (δόσις): 1361a 22, 1361a 38.
 dono (δωρεά, δῶρον): 1361a 37, 1361a 38, 1374a 23, 1414b 34, 1415a 11.
 doppiezza (δίπλωσις): 1406a 5.
 doppio, duplice, di due tipi (διπλοῦς, διπλάσιος, διττός): 1375b 26, 1392b 4, 1392b 5, 1404b 29, 1405b 35, 1406a 30, 1406a 35, 1406b 1, 1408b 11.

E

eccedere (ὑπερβάλλειν): 1390b 8.
 eccellenza di amici (χρηστοφιλία): 1360b 20, 1361b 35.
 eccesso, iperbole (ὑπερβολή): 1361b 21, 1363a 2, 1364b 3, 1367b 1, 1367b 6, 1371a 27, 1374a 21, 1390a 29, 1406a 32, 1413a 22, 1413a 24, 1372b 20, 1408b 2.
 educare (παιδεύειν): 1384a 33, 1385b 27, 1389a 29, 1389b 11, 1394b 32, 1395b 28, 1399a 16, 1408a 32.
 educazione (παιδεία): 1365b 34, 1366a 5, 1367b 30-31; (παιδευσίς): 1384a 12, 1399a 14.

effettuare/trarre una metafora (μεταφέρειν): 1405a 36, 1405b 5, 1406b 23, 1412a 11.

efficace a ricorrere ad astuzie (κακοῦργος): 1354b 28.

elemento (στοιχεῖον): 1358a 35, 1362a 20, 1396b 20, 1401a 30, 1403a 15, 1403a 16.

elemento con valore di prova (πίστωμα): 1376a 17.

eliminare, togliere, privare (ἀφαίρειν, καθαιρείν): 1359b 27, 1359b 29, 1360a 10, 1365b 19, 1376a 34, 1385a 34, 1390a 29, 1393b 27, 1393b 30, 1393b 27, 1393b 30, 1394a 27, 1397b 38, 1399b 21, 1399b 23, 1401b 2, 1411a 15, 1413b 18, 1414b 7.

elocuzione, espressione (λέξις): 1368a 1, 1368a 3, 1368a 8, 1395a 28, 1401a 2, 1401a 7, 1401a 8, 1403b 2, 1403b 8, 1403b 15, 1403b 20, 1403b 36, 1404a 8, 1404a 16, 1404a 19, 1404a 25, 1404a 26, 1404a 29, 1404a 37, 1404b 1, 1406b 2, 1404b 10, 1407a 20, 1407b 26, 1404b 33, 1405b 35, 1406a 15, 1408a 10, 1408a 16, 1408a 20, 1408b 21, 1408b 29, 1408b 34, 1409a 22, 1409a 24, 1409a 27, 1409a 36, 1409b 6, 1409b 14, 1409b 33, 1410a 21, 1410b 20, 1410b 28, 1412b 22, 1413a 25, 1413b 4, 1413b 8, 1414a 8, 1414a 18, 1414a 20, 1414a 23, 1414a 29, 1420b 3.

elogio, lode (ἔπαινος): 1358b 12, 1359a 1, 1362a 13, 1362a 14, 1367a 33, 1367b 8, 1367b 21, 1367b 27, 1367b 36, 1368a 5, 1368a 23, 1368a 33, 1372b 4, 1374a 22, 1388b 21, 1400b 20,

1408b 15, 1414b 30, 1415a 6, 1418a 34.

empio (ἀσεβής): 1377a 20, 1377a 24, 1408a 17, 1416a 30.

emulabile (ζηλωτός): 1388b 10, 1388b 15, 1388b 16, 1388b 26.

emulare (ζηλοῦν): 1360b 34, 1381b 22, 1384b 36, 1388a 31, 1388b 7, 1388b 23, 1388b 24, 1391a 36.

emulazione, zelo (ζήλος): 1388a 32, 1388a 35, 1388a 37, 1388b 2, 1419b 26.

encomiare (ἐγκωμιάζειν): 1365a 28, 1367b 31, 1401a 16.

encomio (ἐγκώμιον): 1367b 28, 1368a 1, 1368a 17, 1368a 35, 1388b 21, 1416a 1.

entimema (ἐνθύμημα): 1355a 6-7, 1355a 8, 1355a 13, 1356b 3, 1356b 4, 1356b 4-5, 1356b 7, 1356b 12, 1356b 18, 1357a 13-14, 1357a 16, 1357a 30, 1357a 32, 1358a 2, 1358a 19, 1358a 27, 1358a 30, 1359a 9, 1368a 31, 1376a 32, 1377b 19, 1392a 1, 1393a 25, 1394a 9-10, 1394a 11, 1394a 26, 1394a 27, 1394a 32, 1394b 5, 1394b 17, 1394b 20, 1394b 23, 1395b 21, 1396b 20, 1396b 21, 1396b 22, 1396b 25, 1396b 31, 1397a 3, 1397a 4, 1397a 6, 1399b 16, 1400b 15, 1400b 26, 1400b 28, 1400b 35, 1400b 36, 1401a 1, 1401a 5, 1401a 6, 1401a 7, 1401b 7, 1402a 8, 1402a 29, 1402b 1, 1402b 4, 1402b 7, 1402b 9, 1402b 13, 1402b 16, 1402b 22, 1403a 2, 1403a 11, 1403a 16, 1403a 18, 1403a 19, 1403a 22, 1403a 24-25, 1403a 30, 1403a 31, 1403a 35, 1403b 13, 1403b 14, 1410b 20, 1410b 22, 1410b

28. 1418a 2, 1418a 6, 1418a 9, 1418a 12, 1418a 13-14, 1418a 16, 1418a 39, 1418b 1, 1418b 34, 1419a 19.
- entimematico (ἐνθυμηματικός): 1354b 22, 1355a 11, 1356b 23, 1356b 22, 1356b 25, 1394b 20.
- entrata, provento (πρόσοδος): 1359b 24, 1361a 18, 1396a 10.
- entusiasmare (ἐνθουσιάζειν): 1408b 14, 1408b 17.
- enumerare (διαριθμεῖν, ἐξαριθμεῖν): 1359b 2, 1374a 33, 1410b 3, 1410b 9.
- enunciazione (ἀπόφανσις): 1365b 27, 1394a 22, 1395b 5.
- epidittico (ἐπιδεικτικός): 1358b 8, 1358b 12, 1358b 17, 1359a 15, 1359a 29, 1368a 27, 1391b 15, 1392a 5, 1414a 18, 1414a 38, 1414b 5, 1414b 22, 1414b 30, 1415a 5, 1415a 11, 1415b 28, 1417a 17, 1417a 31, 1418a 33.
- epigramma: 1365a 24, 1374a 1, 1374a 2.
- epilogo (ἐπίλογος): 1394a 11, 1394b 8, 1394b 10, 1394b 12, 1394b 17, 1394b 29, 1394b 30, 1414b 1, 1414b 5, 1414b 9, 1414b 12, 1410b 10, 1420b 3, 1415 a 30, 1415 a 34.
- epitaffio (ἐπιτάφιος): 1365a 31, 1411a 31, 1415b 31.
- epiteto (ἐπίθετον): 1405a 10, 1405b 20, 1406a 11, 1406a 19, 1406a 30, 1407b 31, 1408b 11.
- equità (ἐπιείκεια): 1356a 11, 1373a 18, 1376a 28, 1399b 3.
- equo (ἐπιεικής): 1356a 6, 1361b 38, 1372b 18, 1374a 26, 1374a 27, 1374b 1, 1374b 2, 1374b 3, 1374b 4, 1374b 11, 1374b 21, 1374b 22, 1374b 23, 1375a 29, 1375a 31, 1378a 12, 1380b 5, 1385b 34, 1386b 30, 1388a 35, 1392b 24, 1405b 4, 1411a 17, 1415a 39, 1418a 40.
- eristico (ἐριστικός): 1371a 1, 1371a 7, 1402a 3, 1402a 15, 1402a 28, 1414b 28.
- errare, commettere un errore, sbagliare (ἀμαρτάνειν, ἑξαμαρτάνειν): 1372b 18, 1375a 3, 1376b 18, 1381a 30, 1382b 22, 1384b 3, 1384b 8, 1384b 9, 1389b 3, 1389b 16, 1400b 10, 1400b 13, 1400b 15, 1402b 10, 1402b 12, 1405a 26, 1405a 27, 1405a 27, 1412a 22, 1412b 28.
- errore, sbaglio (ἀμαρτημα, ἀμαρτία): 1374b 5, 1374b 7, 1375b 22, 1381b 2, 1384b 10, 1396a 21, 1405a 31, 1407b 1, 1416a 14.
- esagerazione (δείνωσις): 1395a 9, 1401b 3, 1417a 13, 1419b 26.
- esagerazione (σφοδρότης): 1413a 30.
- esaltarsi (μέγα φρονεῖν): 1368a 4, 1368a 6. Vedi anche *essere saggio*.
- esametro (ἑξάμετρον): 1404a 35.
- esattezza (ἀκριβεία): 1414a 216.
- esatto, preciso, rigoroso (ἀκριβής): 1355a 25, 1356a 8, 1369b 32, 1396a 34, 1413b 9, 1413b 13, 1414a 10, 1414a 11, 1418b 1.
- esempio (παράδειγμα): 1356b 3, 1356b 5, 1356b 7, 1356b 12, 1356b 15, 1356b 24, 1357a 14, 1357a 15, 1357b 26, 1357b 30, 1357b 34, 1360b 7, 1366a 32, 1368a 29, 1377a 6, 1392a 2, 1393a 25, 1393a 26, 1393a 27, 1393a 28, 1394a 9, 1394a 17, 1399a 8, 1402b 14, 1402b 18, 1403a 33, 1414b 27, 1417a 13, 1417a 29, 1418a 1, 1418a 3.

- esente da malattia (ἄνοσος): 1361b 29, 1361b 3.
- esercitarsi (γυμνάζεσθαι): 1362a 33, 1364a 4, 1410b 8.
- esilio (φυγή): 1372b 6, 1385a 26.
- esortare, invitare (παρακαλεῖν): 1395a 12, 1411a 9, 1411b 14.
- esperienza (ἐμπειρία): 1359b 30, 1383a 31, 1385b 26, 1389b 22, 1389b 28, 1390a 4.
- esperto (ἐμπειρος): 1360a 9, 1363a 35, 1372a 13, 1395a 4.
- esporre concisamente, enunciare in forma concisa (συστρέφειν): 1401a 5, 1419a 19.
- esportare (ἐξάγειν): 1359b 23.
- esportazione (ἐξαγωγή): 1360a 13-14.
- esprimersi per enigmi (αἰνίττεσθαι): 1405b 4, 1405b 5, 1412a 24.
- essenza (οὐσία): 1392a 20.
- essere accusato (αἰτίαν ἔχειν): 1401b 6.
- essere animoso (θαρρεῖν): 1383a 15, 1383a 30, 1381b 33, 1389a 26, 1390a 30.
- essere assente (ἀπείναι): 1370b 23, 1381b 25, 1389b 34, 1404b 11, 1414a 14.
- essere complice (συνειδέναι): 1382b 6, 1384b 17, 1385a 9.
- essere composto (συνδιστάναι): 1359a 10, 1391b 16, 1404a 23, 1404b 26.
- essere discordante, in disaccordo (ἀνομολογεῖν): 1396b 26, 1400a 16, 1400a 17.
- essere disistimato (ἄδοξεῖν): 1372b 21-22, 1372b 22, 1376a 31.
- essere dissonante (διαφωνεῖν): 1397b 2.
- essere distante (διέχειν): 1412a 13, 1412a 18.
- essere empio (ἄσεβεῖν): 1399a 9, 1399b 7.
- essere fatto oggetto d'ingiustizia, ricevere ingiustizia (ἀδικεῖσθαι): 1364b 22, 1372a 18, 1372a 19, 1372b 31, 1373a 10, 1373a 34, 1373b 27, 1373b 28, 1373b 30, 1373b 34, 1374b 18, 1382b 8, 1382b 9, 1382b 10, 1382b 19, 1383a 21, 1383b 6, 1383b 8, 1384b 7, 1389a 11, 1412a 15, 1418a 20.
- essere felice (εὐδαιμονεῖν): 1361a 11, 1394b 2, 1398b 18, 1398b 19, 1401b 27, 1401b 28.
- essere felice al massimo grado (ὑπερευδαιμονεῖν): 1385b 21.
- essere generale (στρατεγεῖν): 1395a 25.
- essere impudente, mancare di pudore (ἀναισχυντεῖν): 1383b 11, 1412a 4, 1412a 7.
- essere in atto (ἐνεργεῖν): 1411b 25, 1412a 4.
- essere in buona salute, stare bene (ὕγιαίνειν): 1361b 4, 1362a 31, 1362a 32, 1363b 31, 1365b 7, 1392a 10, 1394b 13.
- essere in difficoltà, mancare (ἀπορεῖν): 1376a 26, 1418a 30.
- essere in disgrazia, versare nella cattiva fortuna, essere gravato da sfortuna (ἀτυχεῖν): 1367b 16, 1369a 30, 1384b 36, 1387b 16, 1410a 8.
- essere in ritardo, tardare (ὑστερίζειν): 1400b 33-34, 1410b 25-26.
- essere malato (νοσεῖν): 1357b 15, 1392a 11.
- essere misero, immiserire (ταπεινοῦν): 1380a 22, 1380a 24, 1389b 25, 1389a 30, 1419b 12, 1419b 20, 1419b 23.

essere moderato (σωφρονεῖν): 1364b 37, 1397a 10.
 essere nella comunità (κοινωνεῖν): 1373b 20.
 essere opposto (ἐναντιοῦσθαι): 1376b 29.
 essere povero (πένεσθαι): 1369a 12, 1369a 29, 1372b 20, 1379a 19, 1379a 21, 1383b 23, 1394a 1.
 essere presente (παρεῖναι): 1354b 7, 1358b 18, 1359b 5, 1362a 26, 1365b 14, 1366a 21, 1370a 33, 1370a 34, 1370b 1-2, 1370b 8, 1370b 9, 1370b 23, 1370b 24-25, 1371a 30, 1379a 20, 1381b 25, 1383b 14, 1383b 30, 1383b 32, 1384a 35, 1397a 11-12, 1403a 8, 1411b 8.
 essere ricco (πλυτεῖν): 1361a 23, 1365b 15, 1369a 29, 1387a 19.
 essere saggio, pensare (φρονεῖν): 1354b 1, 1385b 25, 1394b 26, 1411b 11, 1414b 35. Vedi anche *esaltarsi*.
 essere schiavo, servire (δουλεύειν): 1390a 15, 1393b 18, 1393b 22, 1399b 12, 1410a 16.
 essere sdegnato (χαλεπαίνειν): 1380b 12.
 essere serio (σπουδάζειν): 1371a 3. Vedi anche *darsi cura* (σπονδάζειν).
 essere simile (ὁμοιοῦν): 1405b 11.
 essere solito, consueto, solere (εἰωθεῖν): 1357a 1, 1359b 3, 1369a 25, 1272a 26, 1373a 12, 1373a 13, 1373a 28, 1378a 24, 1390b 18, 1391a 4, 1392b 17, 1400b 20, 1404b 24, 1406a 15, 1414a 27.
 essere sottomesso (χειροῦσθαι): 1393a 33.
 essere spento, rilassarsi (ἀπιέναι):

1360a 24, 1360a 25, 1360a 28, 1390a 15, 1415b 10.
 essere superiore, superare (ὑπερέχειν): 1361b 18, 1362b 1, 1363b 8, 1363b 11, 1363b 20, 1363b 21, 1363b 33, 1363b 34, 1364a 27, 1364b 32, 1365a 11, 1371b 1, 1378b 28, 1378b 29, 1379a 1, 1379b 1, 1383b 35, 1388a 4, 1388a 13.
 essere tracotante, usare tracotanza (ὑβρίζειν): 1373a 13, 1374a 3, 1374a 14, 1375a 1, 1378b 23, 1378b 26, 1378b 27, 1378b 29, 1379a 33, 1382b 1, 1382b 2, 1384a 18, 1385b 21.
 essere unito nel gioire (συνήδεσθαι): 1381a 4.
 essere unito nel provare dolore, provare dolore assieme (συναλγεῖν): 1379b 22, 1381a 4.
 essere utile (ὠφελεῖν): 1355b 6, 1370b 8, 1370b 9, 1378b 22.
 essere vantaggioso (συνφέρειν): 1354b 4, 1354b 9, 1358b 22, 1359a 1, 1359a 5, 1360a 21, 1360a 31, 1362a 18, 1362a 19, 1362a 20, 1362a 21, 1362b 28, 1362b 31-32, 1362b 32, 1362b 38, 1363b 3-4, 1363b 5, 1363b 7, 1365b 24, 1365b 25, 1366a 7, 1366a 18, 1369b 8, 1369b 9, 1369b 10, 1369b 11, 1369b 28, 1369b 29, 1375b 3, 1375b 13, 1376a 15, 1376b 29, 1383a 24, 1389a 33, 1389a 34, 1389b 2, 1389b 2, 1389b 36, 1390a 1, 1390a 3, 1390a 17, 1390a 33, 1393a 14, 1396a 30, 1399a 32, 1401b 10, 1415a 37, 1417a 36.
 essere vantaggioso/di giovamento (λυσιτελεῖν): 1359a 2, 1373a 8, 1375b 21.

essere/risultare gradito, elargire/fare favori, fare piacere, usare benevolenza (χαρίζεσθαι): 1363a 33, 1370a 20, 1373a 16, 1380a 28, 1380b 33, 1385a 27, 1385b 11.

esule, fuggiasco (φυγᾶς): 1399b 3, 1401b 26.

etico, atto a manifestare il carattere/i caratteri, capace di esprimere il carattere/i caratteri (ἠθικός): 1358a 19, 1366a 10, 1391b 21, 1391b 25, 1395b 12, 1408a 11, 1408a 25, 1413b 10, 1417a 16, 1417a 22, 1418a 15, 1418a 18.

F

facile (ῥᾶδιος): 1354a 34, 1355a 25, 1361a 32, 1363a 23, 1363a 31, 1363a 36, 1364a 7, 1364a 29, 1364a 30, 1372b 29, 1373a 4, 1374a 32, 1378a 28, 1382b 24, 1389b 29, 1392a 13, 1394a 4, 1394a 5, 1396b 9, 1399b 37, 1407b 13, 1417b 9, 1418a 27.

facile a convincere (εὐπιστος): 1389a 17.

facile a lamentarsi, incline al lamento (ὀδυρτικός): 1390a 21, 1390a a 23.

facile ad apprendersi, facilmente apprendibile (εὐμαθής): 1409b 1, 1409b 4, 1419b 30.

facilità d'apprendimento, docilità ad apprendere (εὐμάθεια): 1362b 24, 1415a 38.

facilmente (ῥᾶδίως): 1363a 22, 1373a 9, 1373a 25, 1377a 4, 1377a 12, 1389a 25, 1395a 7, 1410b 10.

facoltà, potenza, capacità (δύναμις):

1355a 15, 1355b 3, 1355b 18, 1355b 21, 1355b 25, 1356a 33, 1356a 34, 1358a 7, 1359b 13, 1359b 33, 1360a 1, 1360b 16, 1360b 22, 1360b 28, 1361a 2, 1361b 15, 1361b 32, 1362b 22, 1362b 25, 1363a 29, 1363b 29, 1363b 32, 1365a 21, 1366a 36, 1366a 38, 1370b 14, 1374b 28, 1378b 36, 1381a 1, 1382a 28, 1382b 1, 1382b 11, 1383a 3, 1383a 33, 1387a 13, 1389a 1, 1391a 20, 1391a 21, 1391a 24, 1391a 26, 1392a 11, 1393a 2, 1393a 3, 1403b 21, 1405b 18, 1412a 18.

falsa testimonianza (ψευδομαρτυρία): 1376a 21.

falsi testimoni (ψευδομαρτυροῦντες): 1375a 12.

falso (ψευδής): 1377a 3, 1410b 4, 1419b 15; (ψεῦδος): 1395a 24, 1400b 3, 1402a 26, 1403a 30, 1405b 10.

fama, opinione (δόξα): 1360b 22, 1361a 28, 1362b 20, 1365b 1, 1367a 16, 1368b 23, 1369a 22, 1371a 16, 1377b 18, 1378b 11, 1379a 25, 1379a 26, 1381b 20, 1381b 31, 1384a 27, 1384b 23, 1387b 27, 1388a 2, 1388a 7, 1391b 23, 1395b 3, 1397b 28, 1403a 30, 1404a 1, 1404a 25, 1412a 28.

familiare (οἰκεῖος): vedi *particolare*.

fanciulla, vergine (παρθένος): 1406b 18, 1411a 20.

fanfarone (σαλάκων): 1391a 2, 1391a 4.

far vedere, fare un'epidissi (ἐπιδεικνύναι): 1367b 28, 1391b 25.

fare del bene (εὐεργετεῖν): 1361a 29, 1361a 30, 1388b 12.
 fare grandi gesti preparatori (προεξαγκωνίζειν): 1416a 2.
 fare l'amore (συνεῖναι): 1400a 27.
 fare preamboli/proemi (προοιμιάζεσθαι): 1415b 24, 1416b 33.
 fare precedere alla punizione (προκολάζειν): 1380b 19.
 fare un solecismo (σολοικίζειν): 1407b 18.
 fare vaticini, avere una divinazione (μαντεύεσθαι): 1373b 7, 1418a 25.
 fare/costruire similitudini, paragonare (εἰκάζειν): 1406b 30, 1407a 8, 1407a 11, 1413a 3, 1413a 6, 1413a 8.
 farsi un'idea (λαμβάνειν ὑπόληψιν): 1417b 10. Vedi anche *presunzione*.
 fatica, pena (πόνος): 1361b 8, 1361b 12, 1361b 13, 1370b 4, 1383b 33.
 favole di Esopo (αἰσώπειοι λόγοι): 1393a 30.
 favole libiche (λιβυκοὶ λόγοι): 1393a 31.
 favore, grazia, gratitudine, riconoscenza (χάρις): 1374a 23, 1379b 29, 1381b 35, 1397a 16, 1379b 29, 1406a 26. Vedi anche *benevolenza*.
 felice (εὐδαίμων): 1391a 14, 1416a 3.
 felicità (εὐδαιμονία): 1366b 22, 1369b 6, 1360b 8, 1360b 14, 1360b 18, 1360b 19, 1362b 10, 1367b 35, 1387b 31, 1391a 4.
 ferire (τιτρώσκειν): 1374a 32.
 figlia (θυγάτηρ): 1405b 27, 1405b 28, 1411a 19, 1418b 28.
 figlio (τέκνον): 1365a 15, 1371b 25, 1379b 28, 1385b 28, 1395a 17,

1395b 8, 1398b 1, 1417a 4, 1417a 31; (ὕως): 1373a 35, 1376a 6, 1376a 7, 1386a 20, 1398b 3, 1398b 5, 1399a 23, 1399a 36, 1400a 27, 1401a 39, 1417b 20.
 figura (σχῆμα): 1356a 28, 1373a 30, 1386a 32, 1401a 8, 1408b 21, 1408b 28, 1410b 29.
 filantropia (φιλανθρωπία): 1390a 20.
 filosofare (φιλοσοφεῖν): 1399b 11, 1418a 10.
 filosofia (φιλοσοφία): 1379a 36, 1379a 37, 1394a 5, 1406b 11, 1412a 12.
 filosofo (φιλόσοφος): 1367b 10, 1389b 19, 1397b 30.
 finale, ultimo (τελευταῖος): 1389b 33, 1401a 4, 1409a 16.
 fine (τελευτή): 1409a 11, 1409a 18, 1409a 20, 1409a 36, 1410a 26, 1410a 27, 1410a 32, 1420b 2; (τέλος): 1358b 1, 1358b 20, 1358b 30, 1360a 26, 1362a 18, 1362a 19, 1363a 4, 1363a 5, 1363b 16, 1364a 3, 1364a 18, 1364a 33, 1364b 25, 1365a 35, 1365a 37, 1366a 3, 1366a 4, 1366a 7, 1366a 16, 1369b 8, 1369b 9, 1391b 23, 1392a 16, 1392a 18, 1393a 14, 1397a 26, 1408b 16, 1409a 30, 1409a 32, 1415a 23, 1417a 19.
 fingere (προσποιεῖν): 1407a 34, 1412a 35.
 firmare (ἐπιγράφειν): 1376b 4.
 fisica (φυσική): 1358a 13, 1358a 16, 1358a 18, 1358a 20.
 fissare la legge, stabilire leggi, stabilire per legge (νομοθετεῖν): 1354b 1, 1374a 34, 1402b 12.
 flautistica (αὐλησις): 1414b 20.

flessione (πτῶσις): 1364b 34, 1397a 20, 1410a 28, 1410a 34.
 formulare in aggiunta una domanda, porre un'altra domanda (προσερωτᾶν): 1419a 1, 1419a 7.
 formulare precedenti sospetti, sospettare previamente (προδιαβάλλειν): 1400a 24, 1418b 14.
 fornire, procurare (πορίζειν): 1354a 12, 1355b 36, 1356a 1, 1356a 33, 1394a 6, 1403b 13, 1404a 25, 1405a 28.
 forte, vigoroso (ἰσχυρός): 1361b 17, 1361b 18, 1361b 22, 1361b 30, 1377a 21, 1402a 20, 1406b 35.
 fortuna, sorte (τύχη): 1359a 35, 1360b 29, 1361b 29, 1361b 31, 1361b 39, 1362a 2, 1362a 6, 1362a 7, 1367b 24, 1368a 4, 1368a 8, 1368a 15, 1368b 34, 1368b 37, 1369a 6, 1369a 32, 1369a 35, 1369b 4, 1372b 17, 1379a 25, 1385b 2, 1386a 7, 1386a 9, 1388b 28, 1388b 32, 1388b 36, 1390b 14, 1391b 3, 1391b 4, 1392b 9, 1394b 6, 1411a 22, 1411b 18.
 forza (ἰσχύς): 1355b 5, 1360b 22, 1361a 2, 1361b 15, 1361b 32, 1364a 1, 1364b 20, 1383a 3, 1383b 1.
 fratello (ἀδελφός): 1362a 8, 1367b 20, 1417a 33, 1417a 30.
 frequentare (φοιτᾶν): 1362a 10.
 fretta (σπουδή): 1415b 20. Vedi anche *seria considerazione*.
 fuggire, sfuggire (διαφεύγειν): 1383a 27, 1385b 25; (φεύγειν): 1360b 5, 1368b 28, 1383b 19, 1398a 12, 1399b 16, 1399b 17, 1399b 35, 1402a 19, 1407b 6.
 fuoco (πῦρ): 1365a 14, 1405b 1.

furore (μέμος): 1406a 1.
 furto (κλοπή): 1374a 7, 1374a 13.

G

gareggiare, rivalessare (ἀγωνίζεσθαι): 1393b 6, 1404a 5; (ἀνταγωνιστεῖν): 1416b 14.
 generale, stratega (στρατηγός): 1388b 18, 1393b 10, 1393b 21, 1397b 30.
 generazione (γένεσις): 1359a 39, 1392a 20, 1392a 26.
 genere di vita (τροφή): 1391a 3.
 genere di vita, abitudine di vita (ἐπιτήδευμα): 1399b 11, 1415b 30.
 gettare, perdere (ἀποβάλλειν): 1383b 19, 1389b 29.
 gambo (ἱάμβος): 1408b 33, 1418b 28, 1418b 30.
 gioco, scherzo (παιδιά): 1370a 15, 1370b 35, 1371a 4, 1371b 35, 1380b 3.
 gioire, rallegrarsi (χαίρειν): 1356a 16, 1362b 34, 1370b 17, 1370b 19, 1370b 20, 1370b 23, 1370b 32, 1371a 18, 1371b 9, 1381a 6, 1381b 12, 1386b 30, 1386b 31, 1387a 3, 1387b 17, 1388a 25, 1389b 1, 1395b 2, 1395b 6, 1400b 32, 1405b 27.
 giovane, nuovo (νέος): 1360b 38, 1361b 7, 1369a 9, 1369a 27, 1371b 15, 1378b 28, 1388a 22, 1388b 3, 1389a 3, 1389a 19, 1389a 22, 1389b 13, 1389b 30, 1390a 19, 1390a 24, 1390b 4, 1390b 5, 1396b 17, 1404b 16, 1405a 13.
 giovinezza (νεότης): 1361a 1, 1365a 32, 1388b 36, 1389a 13, 1390b 7, 1390b 12, 1411a 2.

giudicare preferibile, preferire
(προκρίνειν): 1363a 18, 1399a 3.

giudicare, pronunciare un giudizio
(δικάζειν): 1354b 1, 1375b 17, 1377a 25, 1377b 10; (κρίνειν): 1354a 33, 1354b 4, 1354b 30, 1355a 1, 1358b 4, 1358b 8, 1364b 11, 1364b 11-12, 1364b 14, 1365a 2-3, 1365a 3, 1365b 31, 1368a 31, 1374b 19, 1374b 30, 1376a 18, 1377a 6, 1376a 8, 1377b 21, 1387b 9, 1389b 2, 1390a 32, 1391b 8, 1393b 23, 1395b 32, 1397b 8, 1397b 10, 1397b 12, 1398b 24, 1398b 25, 1398b 30, 1391b 17, 1398b 26, 1399a 3, 1399b 10, 1402a 36, 1402b 31, 1402b 32, 1402b 33, 1403b 11, 1420b 4.

giudice (δικαστής): 1354a 18, 1354a 24, 1354a 30, 1354b 7, 1358b 5, 1374b 21, 1376b 20, 1377a 14, 1377a 27, 1417a 8; (κριτής): 1354b 13, 1354b 15, 1354b 20, 1354b 29, 1355a 3, 1357a 11, 1358b 3, 1372a 18, 1372a 20, 1372b 36, 1375b 5, 1376b 29, 1377b 24, 1387b 19, 1391b 11, 1391b 12, 1391b 15, 1391b 17, 1402b 30, 1414a 12.

giudiziario, atto al discorso giudiziario, dei discorsi giudiziari
(δικανικός): 1358b 7, 1371a 7, 1413b 5, 1414a 11, 1414a 19, 1414a 38, 1414b 5, 1415a 8, 1415b 33, 1418a 2. Vedi anche *discorsi giudiziari*.

giudizio (κρίσις): 1354a 19, 1354b 3, 1354b 5, 1354b 11, 1354b 33, 1355a 23, 1356a 15, 1357a 23, 1375b 29, 1376a 9, 1377a 28, 1377b 21, 1377b 22, 1378a 2,

1378a 20, 1391b 7, 1392a 6, 1398b 21, 1402b 8, 1414a 14, 1416a 29, 1416a 34, 1416a 37, 1417b 24, 1419b 31.

giungere (παρέρχεσθαι): 1360a 31, 1389 a 22, 1390a 7, 1403b 23, 1403b 36.

giustizia, processo (δικαιοσύνη, δίκη): 1358b 10, 1358 b 33, 1359a 29, 1360b 24, 1362b 12, 1365b 6, 1366b 1, 1366b 9, 1367a 19, 1372a 7, 1372a 17, 1372a 33, 1373a 8, 1374b 20, 1374b 27, 1374b 32, 1374b 33, 1377b 22, 1377b 26, 1377b 31, 1380a 15, 1387b 2, 1396a 31, 1396a 32, 1397b 9, 1400a 21, 1418b 7.

giusto (δίκαιος): 1354a 9, 1354b 3, 1355a 22, 1356a 27, 1357b 12, 1357b 13, 1358a 12, 1358a 16, 1358b 25, 1358b 26, 1359a 21, 1362b 28, 1364b 22, 1365a 24, 1366b 5, 1366b 30, 1367a 5, 1367a 14, 1367a 19, 1367a 22, 1368b 22, 1369a 16, 1369a 27, 1373a 25, 1373a 27, 1373b 2, 1373b 7, 1373b 10, 1373b 11, 1373b 15, 1374a 9, 1374a 18, 1374a 26, 1374a 27-28, 1374b 35, 1375a 9, 1375a 15-16, 1375a 16, 1375a 29, 1375b 3, 1375b 6, 1375b 12, 1376a 15, 1376b 20, 1376b 21, 1380b 17, 1381a 21, 1386b 29, 1387a 11, 1387a 28, 1387b 2, 1387b 8, 1396b 31, 1397b 12, 1393a 15, 1396a 29, 1397a 14, 1397a 21, 1398b 28, 1399a 23, 1399a 25, 1399a 31, 1401a 38, 1401b 2, 1403a 19, 1404a 3, 1404a 5, 1411b 21, 1416a 19, 1416b 24, 1417a 4, 1417b 29, 1417b 36, 1418a 21.

gli Olimpi (Ὀλύμπιοι): 1401a 19.

- godimento (ἀπόλαυσις): 1361a 17, 1361b 9, 1372b 25, 1386a 16, 1388b 13, 1398a 24, 1410a 7.
- grande (μέγας): 1354b 5, 1355b 2, 1355b 7, 1358a 2, 1359b 20, 1359a 23, 1359a 24, 1359a 19, 1359a 29, 1359b 27, 1360b 1, 1360b 12, 1361b 20, 1362a 2, 1362a 38, 1362b 1, 1363a 2, 1363b 7, 1363b 9, 1363b 10, 1363b 11, 1363b 19, 1363b 21, 1362b 22, 1363b 23, 1363b 24, 1363b 25, 1363b 26, 1363b 27, 1363b 34, 1363b 35, 1363b 36, 1363b 37, 1363b 38, 1364a 9, 1364a 12, 1364a 13, 1364a 14, 1354a 15, 1364a 16, 1364a 17, 1364a 18, 1364a 25, 1364a 31, 1364a 32, 1364a 33, 1364a 34, 1364a 35, 1364b 5, 1364b 13, 1364b 19, 1364b 29, 1364b 30, 1365a 1, 1365a 5, 1365a 7, 1365a 8, 1365a 9, 1365a 10, 1365a 18, 1365a 19, 1365a 21, 1365a 31, 1365a 33, 1365b 10, 1365b 14, 1366a 38, 1366b 3, 1366b 17, 1367b 16, 1368a 4, 1368a 5, 1368a 14, 1369b 25, 1369b 27, 1370b 8, 1372a 37, 1374b 24, 1374b 25, 1374b 30, 1374b 35, 1375a 3, 1375a 7, 1375a 20, 1379a 5, 1380a 28, 1380b 7, 1380b 14, 1381b 24, 1382a 24, 1382a 29, 1382b 28, 1383a 1, 1383a 10, 1383a 21, 1383a 35, 1383b 3, 1385a 19, 1385a 20, 1385a 30, 1385b 8, 1387b 6, 1387b 29, 1387b 34, 1389a 8, 1389a 31, 1391a 31, 1393a 9, 1393a 10, 1393a 12, 1395b 1, 1398b 26, 1399a 36, 1399a 37, 1399b 25, 1401a 18, 1402b 12, 1403a 18, 1403b 21, 1403b 28, 1403b 33, 1404a 7, 1404a 18, 1404b 31, 1405a 30, 1406a 16, 1406a 20, 1407a 39, 1411b 20, 1415b 37, 1414a 17, 1415b 1, 1416a 9, 1418b 18, 1418b 38.
- grandezza (μέγεθος): 1355b 30, 1359a 23, 1360b 22, 1361a 2, 1361a 6, 1361a 13, 1361b 8, 1363b 11, 1361b 22, 1362a 5, 1365a 23, 1365b 27, 1366b 19, 1368a 28, 1378a 1, 1385a 26, 1386a 7, 1391b 30, 1393a 9, 1393a 12, 1393a 16, 1393a 21, 1403b 31, 1409b 1, 1416a 9.
- grave (βαρύς): 1391a 26, 1403b 29.
- gravità (βαρύτης): 1391a 28.
- grossolano (φορτικός): 1303b 36.
- guadagnare (κερδαίνειν): 1382b 5, 1383b 22.
- guadagno (κέρδος): 1372a 8, 1372a 36, 1372b 12, 1372b 31, 1390a 14, 1390a 15, 1418a 21.
- guardare con aria diffidente (ὑποβλέπειν): 1417a 38.
- guardare, scorgere, vedere (θεᾶσθαι): 1370a 26, 1379b 21, 1379b 22, 1384b 15; (θεωρεῖν): 1354a 10, 1354b 10, 1355a 10, 1355b 25, 1355b 32, 1356a 22, 1356b 34, 1360a 4, 1360a 18, 1360a 32, 1376a 23, 1382a 2, 1389a 17, 1404b 1, 1404b 27, 1412a 13, 1417b 8; (ὁρᾶν): 1355a 9, 1355a 15, 1355b 10, 1355b 16, 1361b 9, 1362a 8, 1364a 38, 1366b 25, 1368a 7, 1368a 8, 1370b 27, 1374b 21, 1375b 12, 1376b 14, 1376b 29, 1377a 7c, 1377b 23, 1380b 10, 1384b 32, 1384b 34, 1384b 36, 1385a 8, 1385a 11, 1385a 13, 1390b 32, 1391a 11, 1393b 19, 1393b 26, 1394a 5, 1405b 1, 1407b 20, 1410a 37.

1410b 34, 1413a 9, 1417b 9, 1417b 36; (σκοπεῖν): 1354b 33, 1356b 30, 1357a 25, 1358b 38, 1359b 1, 1367b 7, 1374b 13, 1376b 24, 1380a 31, 1391a 25, 1396a 16, 1396a 22, 1397a 8, 1397a 30, 1397b 6, 1397b 34, 1399b 34, 1400a 16, 1400a 38, 1400b 6, 1403b 30.
guardarsi, stare attenti (εὐλαβεῖσθαι): 1372a 28, 1405b 33, 1407b 31, 1408a 17, 1411a 28.
guarire (ὑγιαίνειν): 1392a 10-11.
guerra (πόλεμος): 1359b 21, 1359b 33, 1359b 36, 1360a 4, 1366b 6, 1379a 22, 1383b 2, 1396a 11, 1397a 11, 1401b 34, 1410b 31, 1411a 3, 1411a 7, 1411a 13, 1411b 14, 1411b 17, 1411b 18, 1415a 18.

I

ignoranza (ἄγνοια): 1417b 29.
ignorare (ἀγνοεῖν): 1368b 12, 1373b 34, 1375b 18, 1384b 25, 1402b 10, 1410b 12, 1410b 24, 1417a 34.
il passato, passato (τὸ παρεληλυθός): vedi *giungere*; (τὸ παροichόμενον): 1389a 21, 1390a 9.
il presente, presente (τὸ παρόν): vedi *essere presente*.
illogico (παράλογος): 1374b 7, 1374b 8, 1374b 9.
imbattersi (προσπίπτειν): 1406b 28.
imitare (μιμεῖσθαι): 1371b 6, 1371b 7-8, 1371b 8.
immaginazione (φαντασία): 1370a 28, 1370a 30, 1370b 33, 1371a 9, 1371a 19, 1378b 10, 1382a 21, 1383a 17, 1384a 22, 1404a 11.

immortale (ἀθάνατος): 1394b 23, 1394b 26.
impedimento (ἐμποδισμός, ἐμποδών): 1378b 19, 1392b 20.
impedire (ἐμποδίζειν): 1360b 13.
implicare (ἐμπεριλαμβάνειν): 1416a 21, 1416a 22.
importare (εἰάγειν): vedi *introdurre*.
importazione (εἰσαγωγή): 1360a 14.
impudente, privo di pudore (ἀναισχυντος): 1368b 23, 1384a 8, 1390a 1.
impudenza, mancanza di pudore (ἀναισχυντία): 1380a 19, 1380a 20, 1383b 14, 1385a 4.
impulso, inclinazione (ὁρμή): 1393a 3, 1406a 24.
in forma d'esempio (παραδειγματώδης): 1356b 21, 1356b 23, 1403a 5.
in forma di conclusione (συμπερασματικῶς): 1401a 3.
in forma di entimema (ἐνθυμηματικῶς): 1418b 36.
in forma oppositiva, in termini d'opposizione, oppostamente (ἀντικειμένως): 1364b 3, 1401a 6, 1410b 29, 1412b 22.
in forma sillogistica (συλλογιστικῶς): 1401a 8.
in modo apodittico (ἀποδεικτικῶς): 1418a 39.
in modo conveniente (προσεκόντως): 1412b 3-4, 1412b 11, 1412b 13-14.
in modo costruito (πεπλασμένως): 1404b 19.
in modo da manifestare il carattere (ἡθικῶς): 1418a 38, 1418a 39-40.
in modo da suscitare sentimenti/patetico (παθητικῶς): 1395a 23, 1408a 24, 1408b 12, 1418a 19.
in modo dolce (μαλακῶς): 1408b 10.

- in modo duro (σκληρῶς): 1408b 9,
in modo esatto, in modo retto
(ὀρθῶς): 1354a 23, 1354a 32,
1370a 10, 1376b 17, 1378a 10,
1378a 11, 1395a 12, 1398a 30,
1400b 26, 1404a 2, 1407b 8,
1407b 10, 1412b 26, 1413b 20,
1414a 23, 1419b 5, 1419b 29.
in modo ridicolo (γελοῖως): 1414a
37, 1416b 30.
in modo sofisticato (σοφιστικῶς):
1419a 14.
in stato d'ira (ὀργίλως): 1380a 3.
in tono di ammirazione (ἀγαμένως):
1408a 18.
in tono dimesso (ταπεινῶς): 1408a 19.
inanimato (ἄψυχος): 1366a 30, 1411b
10, 1411b 32, 1412a 8.
incline a combattere (μαχητικός):
1371a 1, 1372b 31, 1381a 31,
1381b 10.
incline a disstimare (καταφρονητι-
κός): 1379b 31, 1379b 32, 1388b
25, 1390b 19.
incline a divulgare (ἐξαγγελτικός):
1384b 5, 1384b 7, 1384b 11.
incline a fidarsi (πιστευτικός): 1372b
29.
incline a perdonare (συγγνωμοτικός):
1384b 3.
incline a prestare attenzione
(προσεκτικός): 1415a 36, 1415a
37, 1415b 1, 1415b 3, 1415b 9.
incline a sdegnarsi (νεμεσητικός):
1387b 5, 1387b 13, 1387b 14.
incline a seguire (ἀκολουθητικός):
1389a 5.
incline al pericolo (κινδυνευτικός):
1367b 4-5.
incline all'impetuosità (θυμικός):
1389a 9.
incline alla tracotanza (ὕβριστικός):
1380b 5, 1385b 30, 1391a 18.
incline alla vergogna, vergognoso
(αἰσχυντηλός): 1372b 30, 1384b
18, 1385a 9, 1389a 28, 1390a 2.
incline alle brame (ἐπιθυμητικός):
1369a 9, 1389a 3, 1390a 13.
incline all'emulazione (ζηλωτικός):
1388a 38, 1388b 9.
incline allo scherzo (εὐτράπελος):
1390a 22.
incolto, mancante di cultura
(ἄπαιδευτός): 1395b 28, 1395b
29, 1404a 27. Vedi anche *Segno
di mancanza di cultura*.
incontinenza (ἀκολασία): 1366b 15,
1383b 22, 1384a 18-19.
incontro (ἔντευξις): 1355a 29.
incoraggiamento (προτροπή): 1358b
8, 1360b 10, 1415a 6.
incoraggiare (προτρέπειν): 1358b
15, 1358b 23, 1359a 17, 1360b 2,
1362a 15, 1365b 20, 1366a 17,
1368a 15, 1375a 26, 1377b 16,
1391b 9, 1398a 14, 1399a 13,
1399a 20, 1399b 34, 1399b 39,
1400a 3.
incorruttibile (ἀδιάφθορος): 1376a
17.
incredibile, indegno di fede (ἄπιστος):
1376a 34, 1376b 2, 1389b 22, 1397a
19, 1400a 5, 1400a 7, 1400a 13,
1416a 28, 1416b 21, 1417a 28,
1417a 34, 1417b 17, 1417b 33.
incredulità (ἀπιστία): 1389b 22.
incurabile (ἀνίατος): 1382a 8.
indagine, ricerca (σκέψις): 1357a
24, 1359b 17.
indebolire anticipatamente (προ-
διασύρειν): 1418b 9.
indefinito, indeterminato (ἀόριστος,
ἄπειρος): 1356b 33, 1366a 2,
1369a 33, 1374a 34, 1396b 7,
1408a 4, 1408b 27, 1409a 32,
1415a 14.

indigenza (ἀπορία): 1372a 36.

indignazione (δείνωσις): 1395a 9,
1417a 13, 1401b 3, 1419b 26.

individuo con amici utili (χρηστόφι-
λος): 1361b 38.

indovino (μάντις): 1407a 37, 1407b
2, 1418a 24.

induzione (ἐπαγωγή): 1356b 1, 1356b
3, 1356b 5, 1356b 13, 1356b 15,
1357a 15-16, 1357b 26, 1393a
27, 1394a 12, 1394a 13, 1398a
34, 1402b 16.

inesperto (ἄπειρος): 1383a 30,
1389a 31, 1395a 5.

ingannare, trarre in inganno (ἀπα-
τᾶν): 1368b 22, 1376b 28; (ἐξαπα-
τᾶν): 1376a 19, 1376b 23, 1389a
18, 1389b 16, 1412a 30, 1412b 1,
1413b 24.

inganno (ἀπάτη): 1376b 22, 1377b
5.

ingiuriare, muovere un rimprovero
(λοιδορεῖν): 1363a 14, 1406b 18.

ingiustizia (ἀδικία): 1366b 10, 1374b
24, 1382a 11, 1382a 34, 1383b
20.

ingiusto (ἄδικος): 1354a 29, 1358b
25, 1358b 26, 1358b 36, 1359a
21, 1368b 16, 1368b 22, 1369a
16, 1369a 27, 1373b 3, 1373b 8,
1373b 28, 1374a 10, 1374a 18,
1376a 15, 1381a 24, 1382a 23,
1382a 34, 1386b 13, 1387b 9,
1396a 29, 1396b 31, 1397b 12,
1399a 24, 1399a 26, 1402a 3,
1403a 19, 1416a 8, 1416b 7,
1417a 10, 1417a 12.

inimicizia (ἔχθρα): 1354a 25, 1382a
1, 1382a 2, 1382a 3, 1382a 18,
1382a 32, 1400a 37.

iniziazione (τελετή): 1401a 14, 1401a
15, 1419a 3.

inizio (ἀρχή): vedi *carica*.

insanabile (ἀνίατος): 1374b 33.

insegnamento (διδασκαλία): 1355a
26, 1404a 9.

insegnare (διδάσκειν): 1404a 12.

insensibile, immune da sofferenza
(ἀπαθής): 1361b 30, 1378a 5,
1383a 28.

insensibilità (ἀπάθεια): 1383b 15:

inserire prima (προβάλλειν): 1407a
29.

insinuare a propria volta un sospet-
to (ἀντιδιαβάλλειν): 1416a 27.

insinuare un sospetto, nutrire un
sospetto, avanzare un pregiudi-
zio (διαβάλλειν): 1372b 35, 1380b
10, 1404b 20, 1415a 33, 1415a
34, 1415b 18, 1415b 37, 1416a
15, 1416a 19, 1416a 21, 1416a
25, 1416a 27, 1416b 4, 1416b 9,
1416b 10, 1417b 15.

insuccesso (κακοπραγία): 1386b 9.

intelletto (νοῦς): 1362a 24, 1362a
25, 1363b 14, 1411b 12, 1415b
13, 1418b 35.

intemperante (ἀκρατής): 1372b 12,
1389a 5.

intemperanza (ἀκρασία): 1368b 14,
1372b 13, 1392b 23.

intenso (σφοδρός): 1389b 3.

intercalare (παρεμβάλλειν): 1415b
16.

intercalare con episodi (ἐπεισοδιῶν):
1418a 33.

intero, tutto (ὅλος): 1355a 9, 1357b
27, 1357b 28, 1365b 14, 1365b
31, 1374b 15, 1377a 2, 1381b ,
1392a 28, 1392b 1, 1400a 4,
1400b 17, 1401a 34, 1404a 1,
1409b 16, 1414b 29.

inteso a fare del male (κακουργικός):
1391a 18.

intonare lamenti (θρηνεῖν): 1400b 7,
1400b 8.

intraprendere, mettere mano (ἐγχειρεῖν):
 1354a 6, 1368b 29, 1372a 32,
 1373a 6, 1404a 13, 1419a 17;
 (ἐπιχειρεῖν): 1372a 30, 1372b 23,
 1383b 8, 1393b 2, 1403b 21,
 1413b 25.
 introdurre, importare (εἰσάγειν):
 1359b 22, 1415a 32, 1417b 7,
 1418a 34.
 inutile (ἄχρηστος): 1364a 24.
 invecchiare (γεράσκειν): 1361b 28.
 inviare, mandare (καταπέμπειν): 1373a
 23; (πέμπειν): 1386a 14.
 invidia (φθόνος): 1362a 6, 1386b
 15, 1386b 17, 1386b 21, 1387b
 23, 1388a 3, 1388a 21, 1388a 38,
 1394a 34, 1419b 26.
 invidiare (φθονεῖν): 1372b 37, 1381b
 22, 1387b 22, 1387b 25, 1387b
 35, 1388a 5, 1388a 7, 1388a 16,
 1388a 23, 1388a 24, 1388a 36,
 1394b 31, 1399a 14, 1399a 16.
 invidioso (φθονερός): 1387a 1,
 1387b 29, 1387b 32, 1387b 33-
 34.
 involontario, involontariamente
 (ἄκων): 1374a 28-29, 1374a 29,
 1373b 35, 1380b 34, 1384a 19.
 ipotesi (ὑπόθεσις): 1391b 12, 1404b
 15, 1418a 26.
 ira (ὀργή): 1354a 17, 1354a 24,
 1368b 20, 1369a 4, 1369a 11,
 1369b 11, 1369b 14, 1378a 21,
 1378a 23, 1378a 26, 1378a 32,
 1378b 1, 1379a 24, 1379a 29,
 1379a 31, 1379b 11, 1379b 33,
 1380a 7, 1380a 9, 1380a 16,
 1380a 25, 1380a 34, 1380b 1,
 1380b 6, 1380b 7, 1380b 11,
 1380b 17, 1380b 18, 1380b 21,
 1380b 29, 1382a 2, 1382a 3,
 1382a 5, 1382a 18, 1382a 33,
 1383b 6, 1383b 7, 1385b 29,

1388b 33, 1389a 9, 1393a 3,
 1394b 23, 1397a 14, 1406a 10,
 1408b 15, 1419b 26.
 iracondo (ὀργυλος): 1367a 37, 1369a
 9, 1378a 3, 1379a 19.
 ironia (εἰρωνεία): 1379b 31, 1408b
 20, 1419b 8, 1420a 2.
 ironico (εἰρων): 1382b 20.
 irrazionale (ἄλογος): 1369a 2, 1370a
 18, 1370a 19.
 irridere (καταγελαῖν): 1379a 32.
 irritabile (πικρός): 1368b 21.
 irritarsi (θυμοῦσθαι): 1380a 19.
 iscrivere (ἐγγράφειν): 1400a 37.
 istituire, stabilire (καθιστάναι):
 1371a 27, 1371a 34, 1406a 3,
 1409b 36, 1419a 27, 1419b 13;
 (τάττειν): 1369a 26, 1369b 1.

L

ladro (κλέπτης): 1382a 6-7, 1401b
 12, 1401b 14; (ληστής): 1405a 25.
 lamento (θρήνος): 1370b 25.
 larghezza (πλάτος): 1361b 19.
 lasciare (λείπειν): vedi *abbandonare*.
 lasciare andare, mandare assolto,
 (ἀφιέναι): 1372a 21, 1380b 12,
 1404a 33, 1406b 16, 1409a 7,
 1411b 29.
 lasciare indietro, lasciare spazio
 (ὑπολείπειν): 1359b 17, 1374a
 33. Vedi anche *abbandonare*.
 lasciare perdere, non curarsi, tra-
 scurare (προιέναι): 1358b 34,
 1366b 7, 1398a 2.
 legge (τὸ νόμιμον): 1373b 16; (νόμος):
 1354a 21, 1354a 32, 1355a 2,
 1360a 19, 1360a 35, 1365b 34,
 1366b 10, 1366b 11, 1366b 12,
 1366b 13, 1366b 15, 1368b 7,
 1368b 13, 1373b 3, 1373b 4.

- 1374a 11, 1374a 20, 1374a 25, 1374a 27, 1374a 36, 1374b 21, 1375a 5, 1375a 24, 1375a 25, 1375a 35, 1375b 4, 1375b 5, 1375b 8, 1375b 11, 1375b 14, 1375b 15, 1375b 17, 1375b 18, 1375b 23, 1375b 24-25, 1375b 25, 1376b 7, 1376b 8, 1376b 9, 1376b 10, 1376b 11, 1376b 16, 1376b 17, 1377b 9, 1384b 26, 1389a 29, 1398b 17, 1400a 10, 1400a 11, 1400b 22, 1406a 22, 1406a 23, 1406b 12, 1410a 13, 1418a 26.
- leggero (λεπτός): 1407a 10.
- legislatore, nomoteta (νομοθέτης): 1354a 29, 1354b 5, 1354b 15, 1374a 29, 1374b 12, 1374b 13, 1400b 23.
- leone (λέων): 1406b 21, 1406b 22, 1406b 23.
- lettura (ἀνάγνωσις): 1414a 19.
- levare, scegliere, togliere (αἶρεῖν): 1360b 5, 1362a 23, 1362b 12, 1363b 15, 1364b 18, 1364b 21, 1364b 23, 1364b 38, 1365b 4, 1366a 3, 1366a 8, 1375b 19, 1380b 14, 1389a 32, 1393b 10, 1393b 21, 1399b 15, 1399b 19, 1408b 25.
- liberale (ἐλευθέριος): 1361a 16, 1361a 17, 1367b 3, 1367a 27, 1381a 20, 1414a 21, 1419b 9.
- liberalità (ἐλευθεριότης): 1366b 2, 1366b 7, 1366b 15.
- liberazione (ἀπαλλαγή): 1369b 24, 1369 b 26.
- libero (ἐλεύθερος): 1367a 29, 1367b 32, 1394b 4, 1402a 2, 1411b 29, 1419b 7.
- libertà (ἐλευθερία): 1366a 4, 1411a 33, 1411b 1.
- linguaggio (διάλεκτος): 1404a 34, 1404b 11, 1404b 24.
- lodabile, lodevole (ἐπαινετός): 1363a 37, 1363a 10, 1365a 6, 1366a 33, 1366a 36, 1408a 18.
- lodare (ἐπαινεῖν): 1358b 18, 1358b 27, 1358b 38, 1359a 3, 1359a 17, 1363a 10, 1363a 11, 1366a 24, 1366a 29, 1367a 29, 1367b 9, 1367b 32, 1368a 7, 1368a 35, 1375b 24, 1377b 17, 1381a 35, 1383b 28, 1383b 30, 1391b 32, 1396a 12, 1396a 15, 1396a 25, 1396a 28, 1396b 11, 1396b 14, 1399a 14, 1399a 30, 1399a 31, 1412b 17, 1414b 32, 1414b 37, 1415b 32, 1416b 5, 1416b 28, 1417b 15, 1418a 36, 1419b 15.
- lodare all'eccesso (ὑπερεπαινεῖν): 1383b 31.
- lodare assieme (συνεπαινεῖν): 1415b 29.
- logografo (λογογράφος): 1388b 21, 1408a 34, 1413b 13.
- loquacità, parlare a lungo (ἄδολεσχία): 1395b 26, 1390a 9, 1406a 33.
- luce (φῶς): 1411b 12.
- lungamente, a lungo (μακρῶς): 1410b 19, 1416b 5, 1416b 33, 1416b 34.
- lunghezza (μῆκος): 1357a 11, 1361b 19, 1395b 26, 1414b 7.
- lungo (μακρός): 1406a 11, 1407a 25, 1409a 14, 1409a 16, 1409a 19, 1409b 18, 1409b 22, 1409b 25, 1409b 29.
- luogo (τόπος): 1358a 12, 1358a 14, 1358a 30, 1358a 32, 1360a 8, 1360a 11, 1361a 33, 1362a 13, 1365a 20, 1372a 32, 1373a 32, 1376a 32, 1380b 32, 1388a 6, 1395b 22, 1396b 21, 1396b 29, 1396a 31, 1396a 33, 1397a 7, [1397a 20], [1397a 23], [1397b 14], [1397b 34], [1398a 4], [1398a

16], [1398a 29], [1398a 31], [1398a 34], [1398b 21], [1399a 7], [1399a 11], 1399a 17, [1399a 19], [1399a 30], 1399a 34, [1399a 35], [1399b 5], [1399b 15], [1399b 20], [1399b 32], 1400a 4, [1400a 5], [1400a 15], 1400a 16, [1400a 23], [1400a 30], [1400a 37], [1400b 5], 1400b 10, 1400b 15, [1400b 17], 1401a 1, [1401a 2], [1401a 25], 1401a 34, 1401b 3, [1401b 9], [1401b 14], [1401b 20], [1401b 29], [1401b 34], [1402a 3], 1402a 18, 1402a 33, 1403a 17, 1403a 18, 1403a 23, 1403b 14, [1416a 4], 1416a 6, [1416a 20], [1416a 22], [1416a 24], [1416a 26], [1416a 28], [1416a 35], 1416b 1, [1416b 4], [1416b 9], 1419b 18, 1419b 23, 1419b 27.

M

madre (μήτηρ): 1372b 5, 1397b 4, 1398b 3, 1417a 32.
maestosità, solennità (σεμνότης): 1391a 27, 1408b 35.
maestoso, solenne, splendido (σεμνός): 1367b 1, 1391a 26, 1398b 27, 1404b 8, 1406b 3, 1406b 8, 1408b 32.
maestro (διδάσκαλος): 1385a 5, 1398b 26.
magnanimità (μεγαλοψυχία): 1362b 12, 1366b 2, 1366b 17, 1389a 32.
magnanimo (μεγαλόψυχος): 1367b 16, 1388b 3, 1389a 30, 1401b 21, 1401b 22, 1401b 23.
magnificenza (μεγαλοπρέπεια): 1362b 13, 1366b 2, 1366b 18.

magnifico (μεγαλοπρεπής): 1367b 1, 1414a 20.
malalingua (κακόλογος): 1381b 7, 1384b 8, 1384b 10.
malattia (νόσημα): 1405b 33; (νόσος): 1365a 34, 1379a 21, 1386a 9, 1411a 23.
male (κακόν): vedi *cattivo*.
maltrattamento (κάκωσις): 1385a 24, 1386a 8.
malvagio, perverso (μοχθηρός): 1368b 15, 1402b 6; (πονηρός): 1376a 12, 1401b 13, 1401b 14, 1402b 2, 1402b 3, 1411a 16, 1415b 22, 1417b 28, 1419a 29, 1419a 30.
malvagità (κακουργία): 1389b 8, 1390a 18.
mancante di stima (ἄδοξος): 1384b 31.
mancanza di amici (ἀφιλία): 1386a 10.
mancanza di cultura (ἀπαιδευσία): 1356a 29, 1391a 17.
mano (χείρ): 1374a 35, 1402a 3, 1413b 16, 1415a 14, 1417b 2, 1417b 5.
marciare con l'esercito (στρατεύειν): 1373b 24, 1396b 12, 1396b 18.
mare (θάλαττα): 1383a 30, 1406a 4, 1410a 10, 1410a 11, 1412b 5.
massa (ὄχλος): 1395b 28, 1395b 29, 1414a 9.
massima (γνώμη): 1375a 29, 1375b 16, 1376a 19, 1393a 25, 1394a 19, 1394a 21, 1394a 28, 1394a 31, 1394b 5, 1394b 7, 1394b 8, 1394b 24, 1394b 27, 1394b 30, 1395a 11, 1395a 19, 1395a 20, 1395b 5, 1395b 14, 1395b 15, 1395b 16, 1395b 18, 1402b 33, 1403a 35, 1418a 17, 1418b 34, 1419a 35.

matematico (μαθηματικός): 1417a 19.
 medico (agg.) (ιατρικός): 1355b 12, 1355b 28, 1355b 31.
 medico (sost.) (ιατρός): 1375b 22.
 membro (κώλον): 1409b 13, 1409b 14, 1409b 16, 1409b 17, 1409b 33, 1409b 36, 1410a 25, 1410a 26.
 membro dell'assemblea (ἐκκλησιαστής): 1354b 7, 1358b 4.
 menzionare, ricordare (μυμνήσκειν): 1370a 29, 1370a 30, 1370a 31, 1370a 33, 1370a 35, 1370b 4, 1370b 6, 1370b 10, 1370b 16, 1370b 18, 1370b 21, 1370b 24, 1370b 27, 1386a 31, 1389a 23, 1414a 6; (μνημονεύειν): 1374b 16, 1409b 7, 1415a 34.
 meraviglioso, che può destare ammirazione (θαυμαστός): 1371a 33, 1371b 11, 1371b 28, 1404b 12, 1415b 2, 1415b 15.
 meritevole di punizione, per cui vi-ge punizione (ἐπιζήμιος): 1375a 19, 1399b 38.
 merito (ἐντιμότης): 1390b 18.
 meschinità (μικροπρέπεια): 1366b 19; (ταπεινότης): 1384a 4.
 mescolare (μιγνύναι): 1404b 21, 1414a 27, 1416b 8.
 metafora (μεταφορά): 1404b 32, 1404b 34, 1405a 3, 1405a 5, 1405a 9, 1405a 10, 1405a 16, 1405a 24, 1405a 34, 1405b 4, 1405b 4-5, 1405b 17, 1406b 3-4, 1406b 5, 1406b 6, 1406b 7, 1406b 20, 1406b 22, 1406b 25, 1407a 12, 1407a 13, 1407a 14, 1407a 15, 1407b 31, 1408a 8, 1410b 13, 1410b 18, 1410b 32, 1410b 35, 1411a 1, 1411a 26, 1411a 27, 1411a 35, 1411b 3,

1411b 6, 1411b 8, 1411b 22, 1411b 26, 1411b 31, 1411b 33, 1412a 6, 1412a 19, 1412a 25, 1412b 12, 1412b 32, 1412b 35, 1412b 36, 1413a 5, 1413a 15, 1413a 17, 1413a 22.
 metodo (μέθοδος): 1354b 23, 1355a 4, 1355b 22, 1355b 38, 1358a 4, 1358a 6, 1410b 8.
 metrico (ἔμμετρος): 1408b 21; (μετριχός): 1409a 8.
 metro giambico (τὸ ἰαμβεῖον): 1404a 31, 1406b 4, 1408b 35, 1409b 9, 1411a 19.
 millanteria (ἀλαζονεία): 1356a 29, 1384a 6.
 mirare (στοχάζεσθαι): 1360b 5, 1362a 15, 1395b 10, 1406a 16, 1410b 35, 1415b 28, 1419b 16.
 mirare, tendere (ἐφίεσθαι): 1361a 26, 1361a 39, 1361b 1, 1362a 23, 1362b 6, 1363a 8, 1363a 9, 1363b 14, 1365a 1, 1366b 9, 1368b 31, 1371b 2, 1378b 3, 1378b 4, 1379a 12, 1380b 27, 1388a 15, 1391a 23; (συντείνειν): 1360b 9, 1378b 13, 1391a 31, 1392a 30, 1417a 11; (τείνειν): 1365b 15, 1373b 17.
 misero (ταπεινός): 1380a 29, 1404b 3, 1404b 4-5, 1404b 6, 1414a 24.
 mistero (μυστήριον): 1401a 15.
 misura (μέτρον): 1361a 35, 1404a 32, 1404b 12, 1405a 8, 1406b 36, 1408b 27, 1408b 29, 1408b 30, 1408b 34, 1409a 9, 1409b 6, 1412a 30, 1409b 20.
 misurare (μετριάζειν): 1391a 27.
 misurato (μέτριος): 1367b 16, 1390b 9, 1405b 34, 1406a 16.
 mite (πρᾶος): 1367a 35, 1380a 7, 1380a 12, 1380b 2, 1380b 10, 1382b 20.

mitezza (πραότης): 1366b 2, 1380a 7.
 moderato (κόσμιος): 1398a 24; (σώφρων): 1369a 21, 1381a 24, 1390b 3, 1390b 6, 1414a 21.
 moderazione (σωφροσύνη): 1360b 24, 1361a 3, 1361a 7, 1362b 12, 1366b 1, 1366b 13, 1364b 36, 1390b 4.
 molle, molle di carattere, dolce (μαλακός): 1368b 18, 1391a 28, 1396a 34, 1408b 9, 1416b 32.
 mollezza (μαλακία): 1384a 2.
 monarchia (μοναρχία): 1365b 30, 1365b 37.
 mordere (δάκνειν): 1380a 25, 1406b 29, 1406b 34, 1413a 18.
 morire (ἀποθνήσκειν, θνήσκειν): 1359a 4, 1367a 1, 1380b 26, 1380b 29, 1381b 26, 1382a 26, 1383b 23, 1386a 14, 1386a 21, 1388a 11, 1397a 22, 1397b 6, 1397b 9, 1397b 10, 1397b 11, 1398b 29, 1398b 30, 1399b 7, 1401a 39, 1406b 33, 1412b 18, 1412b 19, 1412b 20, 1412b 27-28, 1412b 30, 1412b 30-31.
 morire con (συναποθνήσκειν): 1385a 11.
 mortale (θνητός, θνατός): 1394b 23, 1394b 25, 1394b 26.
 morte (θάνατος): 1359a 5, 1380b 13, 1386a 8, 1393b 23, 1412b 18, 1412b 20, 1412b 21.
 mostrare (δεικνύναι): 1354b 21, 1354a 27, 1356a 4, 1356a 20, 1356a 35-36, 1356a 36, 1356b 6, 1356b 9, 1356b 14, 1356b 29, 1357b 8, 1359a 19, 1365a 18, 1366a 28, 1367b 22, 1374a 9, 1383a 10, 1385a 31, 1387b 20, 1391b 29, 1396b 3, 1396b 9, 1397b 19, 1397b 22, 1401b 4, 1401b 9, 1403a 12, 1403a 19,

1403a 26, 1403a 27, 1404b 2, 1410b 8, 1416b 21, 1416b 23, 1419a 13, 1419b 20, 1419b 32, 1420a 3, 1420a 4; (δείξις): 1408a 26; (δηλοῦν): 1356a 18, 1367a 23, 1375b 15, 1380a 25, 1381b 36, 1384b 21, 1397a 4, 1404a 10, 1404a 29, 1407b 31, 1417a 18, 1408b 36, 1411b 13, 1413a 30, 1415a 19, 1415a 23, 1416b 36, 1417a 23; (ὑποδεικνύναι): 1404b 25.
 mostrare in precedenza (προδοξάζειν): 1356a 10.
 motivo iniziale (ἐνδόσιμον): 1414b 24, 1415a 8.
 motteggiare (χλευάζειν): 1379a 32.
 movimento (κίνησις): 1361b 20, 1369b 33, 1399a 8, 1412a 10, 1418a 14.
 muovere (κινεῖν): 1361b 15, 1361b 16, 1361b 23, 1404a 20, 1412a 10; (ὀρμᾶν): 1409b 20.
 musico (μουσικός): 1387b 2, 1395b 29.
 mutamento (μεταβολή): 1371a 28, 28, 1371a 30.
 mutare dall'uso comune di esprimersi (ἐξαλλάττειν): 1404b 8, 1404b 31, 1406a 15.
 mutare, operare una trasformazione, trasformare (μεταβάλλειν): 1371a 25, 1371a 26, 1375a 31, 1378a 19, 1413b 22, 1418b 33; (μετατιθέναι): 1367b 37, 1368a 3, 1368a 9.

N

narrare (διηγείσθαι): 1416b 22, 1416b 33, 1417b 11, 1417b 13, 1417a 37.

narrare incidentalmente (παράδι-
ηγείσθαι): 1417a 3.
narrazione (διήγησις): 1354b 18,
1414a 37, 1414a 39, 1414b 14,
1416b 17, 1416b 27, 1416b 30,
1417a 8, 1417b 12, 1417a 16,
1417b 13, 1418a 18.
nascondere (κρύπτειν): 1373a 29.
natura (φύσις): 1355a 21, 1355a 37,
1359a 35, 1359b 14, 1362a 3,
1362 a 4, 1362 a 5, 1362b 7,
1366b 38, 1367a 16, 1368b 35,
1368b 37, 1369a 6, 1369a 35,
1369b 2, 1369b 3, 1369b 17,
1369b 35, 1370a 7, 1370a 8,
1370a 9, 1370a 21, 1371a 26,
1371a 34, 1371b 12, 1371b 13,
1372b 17, 1373b 6, 1373b 7,
1373b 10, 1375a 32, 1387a 14,
1387a 16, 1388a 34, 1389a 19,
1390b 23, 1392a 23, 1403b 18,
1404a 15, 1406a 9, 1406a 24,
1410a 13, 1410b 10, 1415b 34,
1417a 35, 1419b 20, 1420b 1.
navale (ναυτικός): 1396a 9.
nave (ναῦς): 1398a 7, 1298b 8;
(πλοῖον): 1392b 2, 1392b 3,
1407a 7.
necessario (ἀναγκαῖος): 1356b 10,
1357a 13, 1357a 22, 1357a 28,
1357a 29, 12357a 31, 1357b 4,
1357b 5, 1357b 16, 1359a 14,
1359b 31, 1359b 38, 1360a 3,
1360a 16, 1360a 18, 1360a 20,
1361b 13, 1369a 14, 1370a 10,
1370a 11, 1370a 13, 1372b 20,
1372b 25, 1374a 30, 1376b 19,
1387a 2, 1389a 31, 1389b 28,
1391b 27, 1396a 3, 1396a 5,
1396b 3, 1396b 22, 1396b 28,
1402b 18, 1402b 24, 1402b 28,
1402b 29, 1402b 32, 1402b 34,
1403a 7, 1404a 3, 1404a 9, 1407a

36, 1415a 22, 1415a 32, 1416a
15, 1414b 7, 1417b 27.
negare (ἀποφάναι): 1412b 10-11,
1412 b 13; (ἀρνεῖσθαι): 1380a
17, 1380a 20.
nella giusta misura (μετρίως): 1416b
35.
nemico (ἐχθρός): 1362b 31, 1362b
32, 1362b 34, 1363a 11, 1363a
14, 1363a 21, 1363a 34, 1365a 2,
1367a 19, 1372a 29, 1373a 4,
1376a 30, 1379b 18, 1379b 22,
1381a 9, 1381a 16, 1382a 16,
1382a 19, 1385b 8, 1395a 17,
1396a 11, 1399b 38, 1416b 3;
(πολέμιος): 1374a 6, 1393b 19.
nobile (γενναῖος): 1390b 22, 1398a
19.
nocchiero (ναύκληρος): 1406b 35.
nome (ὄνομα): 1365b 37, 1366a 1,
1374a 12, 1379b 34, 1400b 8,
1400b 19, 1400b 26, 1404a 21,
1404a 33, 1404b 5, 1404b 7,
1404b 26, 1404b 27, 1404b 29,
1404b 37, 1405b 6, 1405b 36,
1407a 31, 1407b 7, 1407b 27,
1407b 29, 1407b 30, 1408a 6,
1408a 13, 1408a 30, 1408b 6,
1408b 11, 1410a 27, 1410a 28,
1410a 29, 1410a 35, 1410b 11,
1410b 31, 1412a 34, 1412b 12,
1412b 32, 1414b 16.
nominare, usare la denominazione
(ὀνομάζειν): 1405b 38, 1407b 10,
1411a 17, 1414b 18.
non credere (ἀπιστεῖν): 1376b 10,
1390a 32, 1417a 35.
non credibile, non persuasivo
(ἀπιθανός): 1406b 14, 1408b 22.
non scritto (ἄγραφος): 1368b 9,
1373b 5, 1374a 19, 1374a 20,
1375a 15, 1375a 17, 1375a 35,
1375b 7.

noto (γνώριμος): 1357a 18, 1357b 29, 1360b 36, 1375b 29, 1376a 8, 1384b 16, 1384b 24, 1384b 25, 1386a 18, 1388b 19, 1402b 9, 1410a 21, 1410a 22, 1416b 26, 1418a 11.

notte (νύξ): 1409a 17.

nuovo ricco (νεόπλουτος): 1387a 22, 1391a 16, 1391a 17.

nutrimento (τροφή): 1361a 36, 1360a 12, 1370a 22, 1386a 9.

nutrire (τρέφειν): 1367b 30, 1400a 13.

O

obiezione, opposizione (ἔνστασις): 1397a 5, 1402a 31, 1402a 34-35, 1402b 1, 1402b 4, 1402b 11, 1402b 22, 1402b 28, 1402b 35, 1403a 26, 1403a 30, 1418b 6.

oblio (λήθη): 1379b 34, 1379b 35, 1379b 36.

occhio (ὄμμα): 1367a 13, 1386a 34, 1405b 12, 1410b 34, 1411a 26, 1411a 28, 1411a 35, 1411b 4, 1411b 9, 1411b 23, 1411b 24, 1411b 25; (ὀφθαλμός): 1372a 24, 1384a 33, 1384a 34, 1384b 1, 1386b 7, 1417b 6.

odiare (μισεῖν): 1355a 16, 1354b 9, 1372b 37, 1377b 31, 1378a 2, 1380b 34, 1381a 16, 1381a 17, 1382a 1, 1382a 5, 1382a 7, 1382a 13, 1387b 9, 1389b 5, 1389b 23, 1389b 24, 1389b 25-25, 1395a 27, 1395a 33, 1399a 24, 1402b 7, 1416a 20.

odio (μῖσος): 1382a 6, 1419b 26.

odore (ὀσμή): 1370a 24.

oggetto d'indagine (θεώρημα): 1359b 8.

oligarchia (ὀλιγαρχία): 1360a 26, 1365b 29, 1365b 33, 1366a 4.

olimpiadi (Ὀλύμπια): 1357a 20, 1357a 21.

oltrepassare (ὑπερβαίνειν): 1375a 9.

omissione (ἔλλειψις): 1401b 2, 1401b 29, 1401b 34.

omonimia (ὁμωνυμία): 1412b 12, 1412b 13, 1401a 13, 1404b 38.

omoteleuto (ὁμοτέλευτος): 1410b 2.

onorare (τιμᾶν): 1360b 37, 1361a 28, 1361a 29, 1362b 22, 1366b 6, 1368a 16, 1371a 22, 1375a 1, 1375a 2, 1379b 4, 1381a 21, 1387b 30, 1388b 12, 1398b 11, 1398b 12, 1398b 16, 1399a 10, 1399b 31, 1414b 34, 1414b 36.

onore (τιμή): 1360b 22, 1360b 28, 1361a 28, 1361a 33, 1361a 34, 1361a 38, 1361b 2, 1362b 20, 1363a 27, 1363b 2, 1365a 7, 1365a 8, 1366a 35, 1367a 22, 1367a 25, 1367b 14, 1368b 20, 1371a 8, 1371a 16, 1374a 22, 1378b 30, 1391a 11.

onorevole, onorato (τίμιος): 1361a 37, 1362b 17, 1367b 9, 1367b 11, 1384a 29, 1401a 14, 1401a 15, 1401a 21, 1401b 17, 1405a 22.

operare male (κακουργεῖν): 1404b 38.

operare una conversione, stravolgere (μεταστρέφειν): 1376b 21, 1377a 23, 1412a 34; (στρέφειν): 1368a 3, 1375b 11.

opinare inoltre (προσσοκαῶν): 1385b 14.

opinione (δόξα): vedi *fama*.

opinione notevole (ἔνδοξον): 1355a 17, 1356b 34, 1357a 10, 1357a 13, 1368a 21, 1368a 24, 1402a 33.

opporsi, darsi un'opposizione (ἀντι-κεῖσθαι): 1368a 8, 1386b 8,

1386b 9, 1386b 16, 1387b 18,
1399a 19, 1403a 35, 1409a 12,
1409b 34, 1409b 36, 1410a 7,
1410a 23, 1410b 31, 1412b 24;
(ἀπαντᾶν): 1418b 9.
oratore, retore (ῥήτωρ): 1355b 20,
1356b 22, 1388b 18, 1398b 2,
1404a 18, 1407a 8, 1413b 2,
1413b 16, 1413b 21, 1414a 15,
1418a 30.
ordinamento, ordine (τάξις): 1366a
2, 1403b 3, 1414a 30.
ordinare (τάττειν): 1403b 8, 1415b
11. Vedi anche *stabilire*; (κελεύειν):
vedi *comandare*.
ordinario, senza merito (εὐτελής):
1390b 24, 1408a 13.
oro (χρυσός): 1364a 24.
oscuro (ἄδηλος): 1360b 39, 1361b
35, 1382b 21, 1394b 33, 1400b 4,
1407b 14, 1407b 17, 1414b 38,
1418a 26.

P

pace (εἰρήνη): 1359b 22, 1359b 33,
1366b 7, 1397a 12, 1399b 13,
1410b 30, 1411b 15.
padre (πατήρ): 1367b 20, 1372b 5,
1375b 34, 1376a 6, 1376a 7,
1395a 18, 1397b 17, 1397b 20,
1398b 26, 1399a 1, 1401a 39,
1401b 36, 1402a 1, 1402a 1,
1405b 22, 1415a 21, 1416b 3,
1417a 32, 1418b 28, 1418b 33.
pagamento, pagamento di un'am-
menda (ἔκτισις): 1372a 35, 1373a
8.
paradossale (παράδοξος): 1394b 9,
1394b 10, 1394b 29, 1394b 33,
1399a 33, 1400a 25, 1412a 27,
1415a 2, 1419a 13.

paralogismo (παραλογισμός): 1402b
26, 1414a 6.
paralogistico (παραλογιστικός): 1367b
4, 1401a 34.
parisosi (παρίσσεις): 1410a 24, 1412b
33; (τὸ πάρισον): 1410b 2.
parlare a lungo (μακρολογία): 1418b
24.
parlare correttamente il greco
(ἐλληνίζειν): 1407a 20, 1413b
6.
parlare davanti al popolo (δημηγο-
ρεῖν): 1358b 10, 1384b 32, 1393b
23, 1399a 23, 1399a 25, 1418a
21; (σενηγορεῖν): 1393b 23. Vedi
anche *parlare in difesa*.
parlare dinanzi a un tribunale
(δικάζεσθαι): 1354b 26, 1358b
15, 1358b 26, 1358b 31, 1359a
14, 1400a 21, 1418a 22.
parlare in difesa (συνηγορεῖν): 1374b
36. Vedi anche *parlare davanti
al popolo*.
parlare in modo prolisso (ἄδολεσχεῖν):
1414a 25.
parlare in patrocinio (δικολογεῖν):
1355a 20, 1368a 21.
parlare in pubblico, parlare pubbli-
camente, ordinare (ἀγορεύειν):
1354a 22 (142), 1359b 19, 1374a
20.
paromoiosi (παρομοίωσις): 1410a 25.
parte (μέρος): 1354b 5, 1455a 10,
1357b 1, 1357b 3, 1357b 27,
1357b 28, 1358a 28, 1360b 19,
1360b 23, 1361a 12, 1361a 34,
1365a 10, 1366b 1, 1371b 33,
1374b 15, 1376b 7, 1392a 28,
1392a 29, 1393a 25, 1393b 8,
1394b 17, 1394b 20, 1395b 3,
1395b 6, 1399a 7, 1401a 2,
1402b 2, 1402b 18, 1402b 20,
1414a 31, 1414b 11, 1415b 9,

- 1416b 18; (μόριον): 1354a 13, 1354b 19, 1356a 30, 1360b 6, 1360b 8, 1360b 11, 1365b 1, 1366b 23, 1391a 30, 1404a 22, 1409b 16, 1414b 7.
- partecipare a una gara rapsodica (ῥαψωδεῖν): 1413a 9.
- particolare, privato, proprio (ἴδιος): 1354b 9, 1354b 11, 1355b 1, 1355b 33, 1358a 17, 1358a 28, 1358a 31, 1358b 9, 1359a 28, 1359b 30, 1360b 4, 1360b 34, 1361a 4, 1361a 8, 1363a 27, 1367a 28, 1367b 21, 1368b 7, 1368b 8, 1373b 4, 1374a 25, 1374b 34, 1375a 23, 1376b 7, 1377b 20, 1393a 24, 1396b 14, 1399a 32, 1407a 31, 1410a 5, 1410b 30, 1413b 31, 1414a 30, 1414b 8, 1415a 23, 1415b 1, 1417a 38; (οἰκεῖος): 1354b 30, 1359b 8, 1359b 37, 1360a 4, 1360a 22, 1360a 23, 1361a 15, 1361a 21, 1362a 13, 1373a 35, 1376b 6, 1376b 26, 1376b 34, 1379b 23, 1385b 33, 1388b 8, 1388b 9, 1392a 4, 1394a 13, 1396b 10, 1398b 7, 1398b 8, 1398b 10, 1404b 34, 1404b 32, 1405b 12, 1408a 20, 1412a 11, 1414a 13, 1415a 7, 1416b 2, 1414b 28.
- partorire (τίκτειν): 1357b 15, 1410a 32.
- passare inosservato, sfuggire, essere di nascosto (λανθάνειν): 1355a 32, 1358a 3, 1358a 8, 1358a 24, 1359b 14, 1360a 6, 1363a 26, 1365b 2, 1365b 4, 1365b 14, 1366a 3, 1372a 7, 1372a 17, 1372a 29, 1372a 30, 1372a 33, 1372b 8, 1372b 29, 1374a 29, 1379b 17, 1404b 18, 1404b 36, 1408b 4, 1408b 9, 1409a 9, 1413b 3, 1415b 4, 1417b 8, 1417b 27, 1419b 31.
- passare le giornate con (συνδιημερεύειν): 1381a 29.
- patria (πατρίς): 1366b 37; (πάτρα): 1395a 14.
- patrimonio (οὐσία): 1389b 28.
- paura, timore (φόβος): 1354a 25, 1368b 19, 1378a 21, 1382a 21, 1382a 27, 1382b 2, 1383b 13, 1383a 17, 1389b 29, 1383a 6, 1386b 21, 1389b 32, 1415b 18.
- pensare anticipatamente (προνοεῖν): 1409b 4.
- pensiero (διάνοια): 1366b 20, 1374b 13, 1377b 6, 1378b 9, 1403b 1, 1404a 19, 1406a 10, 1409b 8, 1410b 26, 1410b 27, 1415a 13, 1417a 24.
- pentirsi (μεταμέλειν): 1380a 14, 1418a 20.
- peone (παιάν): 1409a 2, 1409a 3, 1409a 6, 1409a 8, 1409a 10, 1409a 12.
- percepire anticipatamente (προαισθάνεσθαι): 1400b 35.
- perdere, consumare, morire (ἀπολλύναι): 1372a 36, 1385b 19, 1397b 21, 1397b 22, 1407a 11, 1410a 14, 1411a 3, 1417a 31, 1419a 32, 1419a 34.
- perdonare (συγγιγνώσκειν): 1374a 28, 1373a 37, 1374b 4, 1402b 10, 1408b 12, 1315a 3.
- perdono (συγγνώμη): 1373a 28, 1373a 37, 1374b 4, 1402b 10, 1408b 12, 1415a 3.
- perfetto (τέλειος): 1411b 27.
- pericolo (κίνδυνος): 1366b 12, 1368b 18, 1371b 11, 1375b 28, 1376a 12, 1377a 14, 1382a 31, 1382b 5, 1383a 30, 1385a 24, 1411b 5.

perifrasi (τὸ περιέχον): 1407a 32. Vedi anche *comprendere* (περιέχειν).

periodo (περίοδος): 1409a 36, 1409b 5, 1409b 8, 1409b 13, 1409b 15, 1409b 18, 1409b 25, 1410b 2. Vedi anche *viaggio*.

permanere, persistere, restare (μένειν): 1363a 6, 1375a 31, 1375b 14, 1399b 18, 1399b 19; (ὑπομένειν): 1381a 33, 1383b 33, 1410a 2; (ὑπομονή): 1384a 20, 1410a 5.

permettere, lasciare (ἐᾶν): 1369a 24, 1393a 33, 1393b 22, 1393b 28, 1399a 23.

perseguire penalmente (ἐπεξιώναι): 1372b 36, 1373a 6, 1373a 36.

perseguire, perseguimento (διώκειν): 1364b 24, 1372b 16, 1413b 11, 1417a 28.

perseverare, persistere, tenersi saldo (ἐμμένειν): 1365b 35, 1375b 8, 1377b 8, 1377b 10.

perspicacia (ἀγχίνοια): 1362b 24.

persuadere (πείθεσθαι): vedi *dare retta*.

persuasione (πίστις): 1354a 13, 1354a 15, 1354b 21, 1355a 4, 1355a 5, 1355a 7, 1355a 28, 1355b 35, 1356a 1, 1356a 13, 1356a 21, 1356b 6, 1358a 1, 1363b 4, 1365b 20, 1366a 9, 1366a 18, 1366a 27, 1367b 29, 1375a 10, 1375a 22, 1377b 12, 1377b 18, 1377b 25, 1388b 30, 1393a 23, 1391b 24, 1393a 24, 1394a 10, 1403b 7, 1403b 9, 1414a 36, 1414b 8, 1414b 9, 1414b 10, 1414b 11, 1416b 34, 1417b 21, 1418a 18, 1418b 6, 1418b 8, 1418b 23; (πειθώ): 1406a 3.

persuasivo (πιθανός): vedi *credibile*.

perversità (φauλότης): 1376a 29.

perverso (φauλός): 1355a 31, 1361a 10, 1363a 11, 1363a 13, 1363a 36, 1368b 13, 1374a 10, 1377a 16, 1377a 17, 1379b 21, 1379b 23, 1381b 29, 1383b 31, 1385b 9, 1385b 10, 1386b 22, 1387b 14, 1388a 36, 1389b 16, 1390a 5, 1391a 16, 1392b 23, 1395b 8, 1397b 30, 1400b 2, 1405a 34, 1405b 20, 1405b 21, 1414b 38, 1415b 5, 1416b 15, 1419b 19.

pesce (ἰχθύς): 1365a 27, 400a 12.

piacere (ἡδονή): 1362b 6, 1362b 8, 1262b 16, 1362b 17, 1363b 38, 1364b 23, 1365b 9, 1365b 12, 1366b 14, 1369a 14, 1368b 17, 1369b 11, 1369b 33, 1369b 35, 1370a 31, 1370b 16, 1370b 17, 1370b 26, 1378a 21, 1378b 1, 1378b 8, 1378b 10, 1378b 27, 1380b 4, 1381a 7, 1406a 27.

piacevole (ἀστεῖος): 1410b 7, 1410b 17, 1410b 21, 1411b 22, 1412a 19, 1412a 23, 1412b 2, 1412b 4, 1412b 28, 1412b 29, 1412b 31, 1413a 21; (ἡδύς): 1354b 11, 1360b 15, 1361b 9, 1361b 12, 1362b 7, 1362b 9, 1362b 20, 1363a 38, 1363b 37, 1364b 23, 1364b 25, 1364b 26, 1364b 27, 1366a 34, 1369a 23, 1369b 16, 1369b 17, 1369b 20, 1369b 23, 1369b 27, 1369b 28, 1369b 30, 1370a 1, 1370a 3, 1370a 14, 1370a 16, 1370a 17, 1370a 32, 1370b 1, 1370b 2, 1370b 4, 1370b 7, 1370b 11, 1370b 30, 1370b 31, 1370b 32, 1370b 35, 1371a 4, 1371a 5, 1371a 7, 1371a 8, 1371a 17, 1371a 18, 1371a 19, 1371a 22, 1371a 23, 1371a 25, 1371a 26, 1371a 29, 1371a 31, 1371a 35, 1371b 2, 1371b 3,

- 1371b 5, 1371b 6, 1371b 8, 1371b 12, 1371b 13, 1371b 18, 1371b 22, 1371b 25, 1371b 26, 1371b 27, 1371b 30, 1371b 35, 1371b 36, 1372a 2, 1372b 11, 1372b 14, 1373a 5, 1373a 15, 1378a 4, 1378b 2, 1381a 29, 1381b 14, 1404b 11, 1405a 8, 1405a 31, 1409b 1, 1409b 2, 1410b 10, 1410b 12, 1410b 18, 1410a 20, 1412a 25, 1412b 1, 1414a 20, 1414a 22, 1414a 26, 1415b 2, 1417a 7.
- piangere (δακρύνειν): 1386a 21, 1411a 34, 1417b 6.
- piazza (ἀγορά): 1368a 18.
- piccineria d'animo, pusillanimità (μικροψυχία): 1366b 19, 1384a 4, 1389b 35.
- piccino d'animo, pusillanime (μικρό-ψυχος): 1387b 34, 1389b 25.
- piccolezza (μικρότης): 1359a 2, 1393a 9, 1393a 22.
- piccolo (μικρός): 1354a 29, 1354a 33, 1354b 12, 1357a 17, 1358a 28, 1359a 20, 1359a 23, 1359a 25, 1359b 28, 1360a 9, 1360a 19, 1360b 12, 1361a 33, 1362a 37-38, 1362a 38-b 1, 1362b 1, 1363a 25, 1363a 26-27, 1363a 30, 1363b 10, 1363b 11-12, 1363b 19, 1364a 6, 1365b 6, 1369a 26, 1369b 25, 1369b 27, 1371b 11, 1372a 8, 1372a 21, 1372a 37, 1373a 9, 1373a 32, 1373a 36, 1374b 25, 1374b 31, 1375a 1, 1375a 20, 1378a 2, 1378b 13, 1379b 34, 1383b 22, 1385a 26, 1385b 7, 1387b 28, 1388a 4, 1388a 5, 1393a 10, 1393a 13, 1399a 38, 1399b 37, 1400b 30, 1403a 18, 1403b 28, 1404a 9, 1404b 14, 1404b 15, 1404b 16, 1405a 7, 1405b 29, 1406b 20, 1407b 1, 1409b 19, 1410a 34, 1410b 25, 1411b 11, 1411b 17, 1412b 22, 1414a 12, 1415a 24, 1414b 5, 1415b 3, 1415b 37, 1416b 5, 1417a 8.
- pietra (λίθος): 1406b 34, 1412a 6.
- pio (εὐσεβής): 1412a 13.
- poco (ὀλίγος): 1357a 16, 1357a 22, 1363a 23, 1363b 10, 1363b 12, 1365a 6, 1368a 11, 1371a 13, 1375a 2, 1388a 23, 1390a 7, 1393b 29, 1394a 13, 1404a 14, 1405b 23, 1407b 9, 1412b 25.
- poema (ποίημα): 1406a 31, 1408b 30.
- poesia (ποίησις): 1404a 29, 1404b 28, 1405a 4, 1405a 33, 1406a 9, 1406a 12, 1406a 14, 1406b 14, 1407a 35, 1408b 19, 1414b 20.
- poeta (ποιητής): 1375b 28, 1388b 21, 1395b 29, 1403b 24, 1403b 33, 1404a 21, 1404a 24, 1404b 39, 1406b 36, 1407b 33, 1408a 6, 1409a 27, 1410b 16, 1413a 11, 1413b 12. Vedi anche *Il poeta* nell'indice dei nomi di persona, di divinità e di popoli.
- politico (πολιτικός): 1354b 24, 1356a 27, 1356a 28, 1358a 13, 1359b 10, 1359b 17, 1360a 36, 1360a 37, 1391b 17, 1396a 5, 1403b 34.
- popolo (δῆμος): 1389b 9, 1400a 38, 1406b 35, 1407a 7, 1411a 8.
- porre (προστιθέναι): 1357a 19; (τιθέναι): 1356a 11, 1359a 2, 1369b 23, 1375a 5, 1375b 14, 1376b 18, 1414b 16, 1419a 33.
- porta (πύλη): 1385a 12.
- portare (φέρειν): 1357b 8, 1365a 27, 1365b 20, 1367a 16, 1383b

- 13, 1383b 24, 1384a 16, 1387b 30, 1391b 24, 1396b 29, 1397a 6, 1402b 4, 1402a 35, 1402b 22, 1403a 28, 1405a 15, 1405b 17, 1406b 25, 1408a 6, 1413b 29, 1417a 3, 1417a 13, 1417b 23, 1417b 25, 1417b 33, 1419a 22.
- portato a rinfacciare (ὀνειδιστής): 1381b 2.
- possedere in abbondanza (εὐπορεῖν): 1366a 20, 1368a 19, 1385a 15, 1403b 1.
- possesso (κτῆμα): 1360b 16, 1361a 38, 1361b 1, 1367a 27, 1388a 1.
- postconfutazione (ἐπεξέλεγχος): 1415b 15.
- postnarrazione (ἐπιδιήγησις): 1415b 14.
- povero (πένης): 1372a 23, 1379a 2, 1391b 6,
- povertà (πενία): 1369a 11, 1369a 15, 1379a 21, 1385a 25.
- preda (λεία): 1372b 33.
- preferibile (αἰρετώτερος): 1363b 37, 1364a 1, 1364a 37, 1364a 38, 1364b 36, 1365b 3, 1367b 7. Vedi anche *sceglibile* (αἰρετός).
- preludio (ἀναβολή): vedi *capacità di ritardare*; (προαύλιον): 1414b 20, 1414b 22.
- premeditazione (πρόνοια): 1375a 7.
- premio (ἄθλον): 1366b 34, 1403b 32, 1404a 17, 1414b 35.
- prenarrazione (προδιήγησις): 1414b 15.
- prendere parte alla vita politica (πολιτεύειν): 1368b 8.
- prendersi gioco (σκώπτειν): 1379a 32, 1379b 2, 1381a 34, 1381a 35, 1405b 30, 1409b 26.
- prepararsi (ἐν παρασκευῇ εἶναι): 1382b 3.
- preparativo, preparazione (παρασκευή): 1383b 2, 1392b 5. Vedi anche *prepararsi* (ἐν παρασκευῇ εἶναι).
- presenza (παρουσία): 1382a 12, 1388a 33.
- prestare assistenza (παρίστασθαι): 1385a 25.
- prestare attenzione, rivolgere la mente (προσέχειν): 1408b 23, 1415a 39, 1415b 11-12, 1415b 13. Vedi anche *stare appresso*.
- prestare soccorso (ὑπουργεῖν): 1385a 19.
- presuntuoso (ἐπαγγελτικός): 1398b 31.
- presupposizione (ὑπόληψις): 1416a 4. Vedi anche *farsi un'idea*.
- pretesto (πρόφασις): 1373a 1, 1373a 3.
- prevedere, vedere previamente (προορᾶν): 1400b 34, 1409a 34, 1415a 13, 1419a 23.
- privare (στερεῖν): 1410a 13.
- privazione (στέρεσις): 1364a 31, 1387a 2, 1408a 7.
- privo di amici (ἄφιλος): 1373a 5.
- privo di amore per l'onore, senza amore dell'onore (ἄφιλότιμος): 1387b 14, 1387b 32.
- privo di frutti (ἄκαρπος): 1367a 23, 1367a 27.
- privo di nome, senza nome, (ἄνώνυμος): 1357b 4, 1405b 2, 1405a 36, 1406a 36.
- privo di ritmo (ἄρρυθμος): 1408b 22, 1408b 26, 1409a 23.
- probabile (ἐπίδοξος): 1359b 39.
- problema (πρόβλημα): 1414a 36.
- processo (δίκη): vedi *giustizia*.
- prodotto dell'imitazione (μίμημα): 1404a 21.
- proemio (προοίμιον): 1354b 18, 1414b 2, 1414b 8, 1414b 12,

1414b 19, 1414b 22, 1414b 27, 1414b 30, 1415a 1, 1415a 5, 1415a 8, 1415a 10, 1415a 23, 1415a 25, 1415b 7, 1415b 19, 1415b 35, 1415b 39, 1419b 29.
 proferire massime (γνωμολογία, γνωμολογεῖν): 1394a 21, 1395a 3, 1395a 4, 1395b 12.
 proibire, vietare (ἀπαγορεύειν, ἀπειρηκέναι): 1373b 10, 1375b 10, 1375b 25.
 prologo (πρόλογος): 1413b 27, 1414b 20, 1417a 16, 1415a 9, 1415a 20.
 promettere (ὑπισχνεῖσθαι): 1396b 37, 1398a 2, 1417b 17, 1417b 19, 1419b 33.
 promulgazione delle leggi (νομοθεσία): 1354b 2, 1359b 23, 1360a 19, 1360a 30, 1360a 34.
 proporre (προκείσθαι): 1355b 23, 1362a 17, 1393a 14; (ὑποτιθέναι): 1367b 37, 1368a 7, 1368a 8.
 proporre in controparte, proporre una controparte (ἀντικαταλλάττεσθαι): 1416a 12, 1416a 17.
 proporzionato (σύμμετρος): 1366a 21, 1392a 17.
 proposito (πρόθεσις): 1392a 3. Vedi anche *protasi*.
 proposizione, protasi (πρότασις): 1358a 18, 1358a 31, 1358a 35, 1359a 7, 1359a 8, 1359a 9, 1359a 10, 1359a 15, 1359a 24, 1359a 27, 1360a 38, 1366a 31, 1377b 18, 1378a 27, 1396b 29, 1419a 7.
 protasi (πρόθεσις): 1414a 35, 1414b 7, 1414b 8. Vedi anche *aggiunta e proposito*.
 provare piacere (ἡδεσθαι): 1369b 24, 1370a 27, 1374a 15, 1378b 25, 1386b 27, 1388a 27, 1390a 11.
 provare vergogna (αἰσχύνεσθαι): 1367a 7, 1373a 34, 1379b 25,

1379b 26, 1380a 32, 1380b 21, 1380b 1, 1381b 19, 1381b 20, 1381b 31, 1381b 32, 1385a 7, 1383b 11, 1383b 16, 1384a 16, 1384a 21, 1384a 25, 1384a 35, 1384b 13, 1384b 17, 1384b 21, 1384b 22, 1384b 24, 1384b 27, 1384b 29, 1385a 4, 1411b 7.
 proverbio (παροιμία): 1367a 7, 1371b 15, 1372b 32, 1373a 3, 1376a 2, 1376a 4, 1383b 4, 1384a 34, 1395a 19, 1413a 17.
 provocazione (πρόκλησις): 1377a 20.
 pubblico (δημόσιος): 1361a 36, 1374a 5.
 pudore (αἰδώς): 1367a 10, 1367a 13, 1384a 34.
 punire, infliggere una pena (ζημιοῦν): 1366b 32, 1372a 21, 1372b 8-9, 1375a 5. Vedi anche *strumenti di punizione*.

Q

quantità (πλήθος): 1360a 7, 1361a 12, 1361a 13, 1361a 14, 1363a 24, 1383b 1.
 quello che emula (ζηλωτής): 1385a 1.

R

raccolto (φορά): 1390b 24.
 raccontare miti (μυθολογεῖν): 1395a 5.
 raddrizzamento, rendiconto (εὐθύνα): 1411a 7, 1411a 9, 1411b 20.
 rallegrare (τέρπειν): 1370b 5, 1371b 16, [1371b 17].
 rapsodia (ῥαψωδία): 1403b 22, 1404a 23.

- raro (σπάνιος): 1364a 24, 1364a 26, 1364a 29, 1365a 6, 1365a 19, 1371a 30.
- razionale (λογιστικός): 1369a 2.
- razza, stirpe (ἔθνος): 1360a 35, 1360b 31, 1388b 8.
- re (βασιλεύς): 1375a 5, 1386a 14, 1393a 32, 1406a 22.
- realizzare lo scopo (ἐπιτυγχάνειν): 1354a 9, 1395b 3.
- recitare (ὑποκρίνεσθαι): 1403b 23, 1413b 23, 1413b 28, 1413b 30.
- reclamare richiedere (ἀπαιτεῖν): 1383b 27, 1383b 28, 1407a 22, 1407a 23.
- reggere con buone leggi (εὖνομεῖν): 1354a 20.
- regno (βασίλεια): 1366a 2.
- regola di condotta (ὑποθήκη): 1368a 2, 1368a 5.
- rendere credibile (πιθανοῦν): 1408a 19.
- rendere la pariglia (ἀνταποδιδόναι): 1379b 7. Vedi anche *contraccambiare*.
- rendere noto, far conoscere (γνωρίζειν): 1354a 3, 1400b 36, 1418b 4.
- rendere servizio (ὑπηρετεῖν): 1385a 26, 1385a 33, 1385a 34, 1385b 1, 1385b 7.
- restaurazione, ritorno (κατάστασις): 1369b 34, 1370a 2, 1380a 9.
- retorica (ῥητορική): 1354a 1, 1355a 6, 1355a 21, 1355a 35, 1355b 9, 1355b 25, 1355b 31, 1356a 25, 1356a 28, 1356b 33, 1356b 37, 1358a 5, 1358a 24-25, 1358a 25-26, 1358a 33, 1358a 36, 1359b 6, 1359b 9, 1360a 37, 1377b 21, 1402a 27, 1403b 24, 1404a 2, 1414a 12.
- retorico (ῥητορικός): 1356b 5, 1356b 6, 1357a 23, 1358a 11, 1358b 7, 1359a 8, 1375a 8, 1379a 2, 1394a 12, 1402a 8, 1404b 37.
- retto (ὀρθός): 1376b 28.
- ricapitolazione (ἐπάνοδος): 1414b 2.
- ricchezza (πλοῦτος): 1355b 6, 1360b 20, 1360b 36, 1361a 12, 1361a 24, 1361a 31, 1361a 32, 1362b 18, 1365b 10, 1366a 5, 1369a 11, 1369a 15, 1383a 2, 1387a 13, 1387a 23, 1388b 5, 1388b 14, 1389a 1, 1390b 32, 1390b 34, 1391a 1, 1391a 17, 1391a 21.
- ricco (πλούσιος): 1359b 29, 1369a 13, 1372a 14, 1372b 21, 1378b 28, 1379a 2, 1387a 29, 1393b 32, 1391a 9, 1391a 10, 1391a 11, 1391a 23.
- ricerca (ἱστορία): 1360a 36, 1409a 29.
- ricevere benefici/del bene (εὖ πάσχειν): 1371a 35, 1374b 17, 1374b 18, 1379a 9, 1379b 4, 1384a 3.
- ricevere danno (κακῶς πάσχειν): 1363a 12.
- ricordo (μνήμη): 1361a 34, 1362b 24, 1389a 21, 1390a 6, 1390a 8, 1480b 16, 1414a 6; (ὑπόμνημα): 1411b 10.
- ricorrere all'azione giudiziaria (ἐπεξέρχεσθαι): 1372a 20, 1372b 30, 1372b 32.
- ridicolo (γελοῖος): 1371b 36, 1372a 1, 1398a 9, 1404a 35, 1406a 32, 1406b 7, 1412a 28, 1415b 11, 1419b 3, 1419b 6, 1419b 9.
- rimproverare anticipatamente (προεπιλήττειν): 1408b 3.
- rimproverare, muovere rimproveri (ἐπιτιμᾶν): 1371b 29, 1398a 14.
- rinfacciare (ὀνειδίζειν): 1384a 3.

riposo (ἀνάπαυσις): 1370a 15; (ἄνεσις): 1371b 35.
 risanamento (ἱασις): 1374b 31, 1374b 33.
 riso (γέλως): 1371b 36, 1380b 3, 1415a 37, 1419b 4, 1419b 5.
 risorsa (πόρος): 1359b 21, 1359b 23.
 rispondere (ἀποκρίνεσθαι): 1397b 4, 1417a 5, 1417a 7, 1419a 14-15, 1419a 20; (ἀπαντᾶν): 1416a 7.
 risposta (ἀπόκρισις): 1384b 15, 1419a 22.
 ritmo (ῥυθμός): 1403b 30, 1403b 31, 1408b 30, 1408b 31, 1408b 32, 1409a 9, 1409a 21, 1409a 23, 1408b 29, 1409a 1, 1414a 28.
 ritornare (κατέρχεσθαι): 1399b 17.
 riunione (συναγωγή): 1400b 27, 1410a 23.
 riunione (συνδρομή): 1411a 29.
 rivolgere, permettere (ἐπιτρέπειν): 1377a 26, 1393b 3.
 rovesciare (καταλύειν): vedi *dissolvere*.
 rovesciare sotto di sé (ὑποβάλλειν): 1400a 26.
 rozzezza (ἀγροικία): 1417a 23, 1418b 25.
 rozzezza (φορτινότης): 1395b 2.
 rubare (κλέπτειν): vedi *dissimulare*.
 rumore, suono (ψόφος): 1405b 7, 1407b 20.

S

sacro (ἱερός): 1374b 27, 1374b 29, 1399a 9, 1401b 25, 1419a 3. Vedi anche *santuario*.
 saggezza (φρόνησις): 1360b 23, 1363b 14, 1364b 14, 1364b 16, 1364b 18,

1364b 19, 1366b 3, 1366b 20, 1378a 8.
 saggiare (ἐξετάζειν): 1354a 5.
 saggio, sapiente (φρόνιμος): 1361a 27, 1363a 17, 1364b 12, 1371a 12, 1372b 16, 1378a 12, 1378a 16, 1384a 32, 1410a 8, 1417a 27.
 salutare (σωτήριος): 1383a 18, 1383a 20; (ὕγιενός): 1355b 29, 1356b 31, 1363b 37, 1364a 1, 1401a 32.
 salute (ὕγεια): 1355b 6, 1355b 14, 1360b 21, 1361b 3, 1361b 5, 1361b 32, 1362a 4, 1362a 32, 1362a 33, 1363a 34, 1362b 14, 1362b 15, 1363b 38, 1365b 10, 1388b 14.
 salvare (σώζειν): 1365b 26, 1370b 4, 1371b 11, 1401a 10, 1410a 14.
 salvezza (σωτερία): 1360a 20, 1361a 30, 1381a 20, 1383a 6, 1398b 10, 1419a 3.
 sano (ὕγιής): 1355b 12.
 santuario (τὸ ἱερόν): vedi *sacro*.
 sapere (γινώσκειν, εἰδέναι): vedi *conoscere*.
 sapiente (σοφός): 1357b 12, 1371b 27, 1375b 24, 1391a 8, 1391a 10, 1391a 11, 1394a 30, 1398b 11, 1399a 15, 1399a 17, 1412b 9, 1416b 24.
 sapienza (σοφία): 1366b 3, 1371b 28, 1387b 31, 1387b 33, 1388b 17.
 scambio (ἀντίδοσις): 1416a 30, 1418b 27; (μετάληψις): 1369b 25, 1369b 27.
 scegliibile (αἰρετός): 1362a 22, 1362b 9, 1363b 11, 1362b 19, 1362b 27, 1363b 14, 1364a 1, 1364b 28, 1366a 33, 1366b 36, 1367a 22, 1369b 25, 1394a 25, 1397a 32. Vedi anche *preferibile* (αἰρετώτερος).
 scegliere deliberatamente (προαιρεῖσθαι): 1363a 20, 1363a 30, 1363a

- 35, 1368b 11, 1368b 12, 1368b 13, 1372b 36, 1373b 36, 1373b 37, 1382a 19, 1382a 34, 1382b 1, 1388b 35, 1399b 30, 1400b 2, 1407a 33, 1416b 13, 1417a 25-26.
- scelta (αἵρεσις): 1401b 35.
- scelta deliberata (προαίρεσις): 1355b 18, 1355b 19, 1355b 20, 1355b 21, 1366a 15, 1367b 23, 1367b 24, 1367b 26, 1367b 27, 1374a 11, 1374a 13, 1374b 14, 1395a 28, 1395b 14, 1395b 15-16, 1417a 17-18, 1417a 18-19, 1417a 20, 1417a 25, 1418a 17.
- schiaivo, servitore (ἀνδράποδον): 1361a 14; (δοῦλος): 1380b 20, 1394b 6, 1404b 15, 1415b 23.
- scienza (ἐπιστήμη): 1354a 3, 1355a 25, 1355a 26, 1355b 19, 1355b 31, 1356a 32, 1358a 24, 1359b 10, 1359b 13, 1359b 15, 1359b 17, 1362b 26, 1364b 7, 1364b 11, 1364b 9, 1364b 16, 1371b 28, 1392a 24.
- sciocco (ἄφρων): 1368b 22, 1371a 13, 1392b 10, 1410a 8.
- scopo (σκόπος): 1360b 4, 1362a 18, 1366a 24.
- scoraggiamento (ἀποτροπή): 1358b 9, 1460b 10, 1415a 6.
- scoraggiare (ἀποτρέπειν): 1358b 15, 1358b 23, 1358b 24, 1358b 35, 1359a 18, 1360b 2, 1362a 16, 1365b 20, 1375a 26, 1377b 16, 1391b 9, 1399a 13, 1399a 20, 1399b 34, 1400a 1, 1400a 2.
- scrittore di ditirambi (διθυραμβοποιός): 1406b 2, 1413b 14.
- scrivere (γράφειν): 1360a 36, 1368b 8, 1370b 19, 1373b 6, 1374a 19, 1374a 26, 1374a 27, 1375a 17, 1375a 18, 1375a 28, 1375a 30, 1375a 32, 1375b 4, 1375b 7, 1375b 16, 1376b 24, 21376b 25, 1399a 2, 1404a 18, 1407b 11, 1410a 36, 1413b 8, 1414b 25.
- scudo (ἀσπίς): 1383b 19, 1407a 17, 1413a 6, 1412b 36.
- sdegnarsi (νεμεσᾶν): vedi *disapprovare*.
- sdegno (νέμεσις): 1386b 21.
- segno (σημεῖον): 1357a 32, 1357b 1, 1357b 7, 1357b 10, 1357b 12, 1357b 13, 1357b 15, 1357b 16, 1357b 19, 1357b 21, 1358b 29, 1359a 8, 1361a 28, 1366b 27, 1366b 28, 1366b 29, 1367a 28, 1367a 30, 1367b 6, 1367b 32, 1379a 34, 1379b 16, 1379b 19, 1379b 35, 1380a 16, 1381a 7, 1382a 30, 1383b 5, 1383a 6, 1383b 30, 1383b 33, 1384a 2, 1384a 4, 1384a 7, 1384b 18, 1384b 19, 1385b 7, 1386b 1, 1395a 6, 1401b 9, 1402b 14, 1402b 20, 1403a 2, 1403a 4, 1404b 2, 1404b 33, 1405a 32, 1408a 26, 1411b 19.
- segno a margine (παραγραφή): 1409a 21.
- segno di mancanza di cultura (ἀπαιδευτόν): 1395a 6. Vedi anche *incolto*.
- seguire (ἀκολουθεῖν, ἀκολούθησις, ἔπεσθαι, παρακολουθεῖν): vedi *accompagnare*.
- selezione (ἐκλογή): 1396b 19.
- selvatico, contadino (ἀγροῖκος): 1395a 6, 1408a 32.
- sensazione, percezione (αἴσθησις): 1362a 23, 1370a 28, 1370a 32, 1405b 18.
- sensibile (αἰσθητός): vedi *avvertibile sensibilmente*.

sentire, percepire (αἰσθάνεσθαι):
1370a 28, 1370a 32, 1370a 34,
1370b 16, 1370b 21, 1371a 20,
1379b 14, 1380b 20, 1380b 24,
1380b 25, 1380b 27, 1382a 9,
1384b 36, 1407b 21.

senz'arte (ἄτεχνος): 1362a 3, 1375a
22, 1377b 11, 1404a 15, 1416b
19.

senza intelletto (ἀνόητος): 1391a 14.
seppellire (θάπτειν): 1373b 10, 1375a
34, 1398b 16.

seria considerazione, serietà (σπου-
δή): 1366a 29, 1370a 12, 1378b
12, 1415b 20, 1419b 4, 1419b 5.
Vedi anche *fretta*.

servitore (ὑπηρέτης): 1372a 16.

sevizia (αἰκία): 1386a 8.

sfidare (προκαλεῖν): 1377a 21.

sfortuna, cattiva fortuna, cattiva sorte
(ἄτυχία, ἀτύχημα, δυστυχία):
1374b 6, 1374b 7, 1379b 17,
1379b 18, 1389a 2, 1416a 14.

sfortunato (ἀτυχής): 1391b 6.

sgradevole (ἀηδής): 1408b 27, 1409b
4, 1412b 14.

significare in più (προσημαίνειν):
1374a 12.

significare, voler dire (μηνύειν): 1368a
26; (σημαίνειν): 1405b 7, 1405b
10, 1405b 13, 1405b 15, 1410b
11, 1411b 25, 1411b 27.

sillaba (συλλαβή): 1405a 31, 1410a
28, 1410a 37.

sillogismo (συλλογισμός): 1355a 8,
1355a 11, 1355a 14, 1355a 30,
1355b 16-17, 1355b 17, 1356b 1,
1356b 2, 1356b 3, 1356b 4,
1356b 5, 1356b 13, 1356b 18,
1357a 9-10, 1357a 16, 1357a 17,
1357a 23, 1357b 6, 1358a 4,
1358a 6, 1358a 11, 1358a 19,
1359a 9, 1359a 10, 1362b 30,

1368b 2, 1371b 9, 1394a 26,
1394a 28, 1395b 23, 1395b 24,
1396a 5, 1396b 25, 1397a 4,
1400b 30, 1400b 34, 1400b 36-
1401a 1, 1401a 3, 1401a 9, 1402a
5, 1402a 33, 1403a 21, 1410a 22,
1418b 6.

sillogistico (συλλογιστος): 1355a 38.

sillogizzare in senso opposto
(ἀντισυλλογίζεσθαι): 1402a 32,
1402a 31, 1418b 13.

simile (ὅμοιος): 1354a 14, 1354a 25,
1356a 14, 1357b 28, 1357b 29,
1359b 11, 1360a 2, 1360a 5,
1363a 32, 1364b 34, 1365a 22,
1365a 31, 1367b 25, 1370a 7,
1371b 13, 1371b 16, 1371b 18,
1373a 33, 1377a 20, 1379b 21,
1381b 15, 1383a 32, 1383a 34,
1384a 8, 1384a 9, 1384a 14,
1384a 31, 1385b 19, 1386a 25,
1386b 19, 1386b 30, 1387b 7,
1387b 24, 1387b 26, 1388a 19,
1388a 34, 1388b 19, 1390a 26,
1390b 19, 1392a 12, 1393a 26,
1393b 25, 1394a 3, 1394a 5,
1394a 7, 1397a 20, 1398b 21,
1401b 24, 1402a 36, 1402b 6,
1402b 17, 1403a 9, 1404a 32,
1406b 27, 1406b 35, 1407a 2,
1407a 4, 1407a 7, 1407b 5,
1408b 23, 1409a 27, 1409b 25,
1410b 25, 1412a 12, 1414b 22,
1415a 11.

similitudine (εἰκὼν): 1361a 36, 1397b
36, 1402b 24, 1406b 20, 1406b
22, 1406b 27, 1407a 12, 1407a
14, 1410b 16, 1410b 17, 1411b 7,
1411b 9, 1412a 8, 1412b 34,
1413a 15.

sinonimia (συνωνυμία): 1404b 39.

sinonimo (συνώνυμος): 1404b 39,
1405a 2.

- soccorso (ὑπουργία): 1385a 18, 1385a 28.
- socievole (κοινωνικός): 1401a 21.
- socio (κοινωνός): 1372a 16
- sofista (σοφιστής): 1355b 20, 1397b 31, 1408b 38.
- sofistica (σοφιστική): 1355b 17.
- sofistico (σοφιστικός): 1359b 12, 1405b 8.
- sogno (ἐνύπνιον): 1378b 10.
- solenne (σεμνός): 1408b 32.
- soluzione (λύσις): vedi *dissoluzione*.
- somiglianza (ὁμοίωμα): 1356a 31.
- sonno (ὕπνος): 1370a 16.
- sopportare (ὑπομένειν): 1381a 33, 1383b 33, 1410a 2.
- sopportare una fatica (πονηρεύεσθαι): 1411a 18.
- soprannominare (προσαγορεύειν): 1405a 32. Vedi anche *chiamare*.
- sordo (ὑπόκωφος): 1406b 35.
- sorella (ἀδελφή): 1416b 2.
- sorpassare in abilità (παρασοφίζεσθαι): 1375b 21.
- sorteggiare, tirare a sorte (κλεροῦν): 1393b 6, 1393b 7.
- sorteggio (κλήρος): 1365b 32.
- sospettare (ὑποπτεύειν): 1379a 39.
- sospetto (διαβολή): vedi *calunnia*.
- sostenere (ὑπέχειν): 1354a 5.
- specie, forma (εἶδος): 1356a 1, 1356b 19, 1358a 14, 1358a 16, 1358a 17, 1358a 27, 1358a 30, 1358a 31, 1358a 33, 1358a 36, 1359b 3, 1360a 8, 1360a 21, 1367b 36, 1368a 26, 1370a 22, 1370a 23, 1374a 18, 1374a 20, 1378b 14, 1381b 33, 1392b 1, 1393a 28, 1394a 17, 1394b 7, 1394b 17, 1395b 18, 1395b 22, 1396b 22, 1396b 27, 1400b 17, 1403a 23, 1403b 14, 1405a 3, 1407b 27, 1408b 2, 1409a 12, 1412b 21, 1413a 17, 1413b 10, 1414b 15, 1415a 25, 1418b 5, 1419b 6.
- speranza (ἐλπίς): 1370b 8, 1378b 2, 1380b 5, 1383a 5, 1386a 18, 1389a 20, 1389a 21, 1390a 7, 1390a 8, 1410a 34.
- sperare (ἐλπίζειν): 1370a 29, 1370a 30, 1370a 31, 1370a 34, 1370a 35, 1370b 10, 1370b 16, 1370b 18, 1370b 32, 1383a 3, 1386a 31, 1386b 30, 1389a 24, 1389a 25, 1389a 27.
- spettatore (θεωρός): 1358b 2, 1358b 6, 1391b 16.
- spiacevole (δυσχερής): 1416a 5.
- stare appresso (προσέχειν): 1384b 1. Vedi anche *prestare attenzione*.
- stare in guardia (διαφυλάττειν): 1360a 15.
- stare in pace (εἰρηνεύειν): 1359b 39.
- stimato, tenuto in gran conto (ἐντιμος): 1388a 33, 1388b 4, 1388b 9, 1388b 10, 1388b 27, 1390b 21.
- straniero (ξενικός): 1404b 36, 1405a 8, 1405a 15, 1414a 27; (ξένος): 1373a 8, 1398b 16, 1404b 9, 1404b 10, 1408b 11, 1412b 15, 1412b 6, 1415a 7.
- strategia (στρατηγία): 1355b 6.
- strumenti di castigo (τὰ κωλύοντα): 1375a 4. Vedi anche *castigare*.
- strumenti di punizione (τὰ ζημιούντα): 1375a 4. Vedi anche *punire*.
- successo, buona azione, buona condotta (εὐπραγία, εὐπραξία): 1360b 14, 1367a 4, 1386b 11, 1386b 18, 1386b 24, 1387b 23.
- sufficientemente, in modo sufficiente (ἱκανῶς): 1354b 10, 1355a 3, 1355a 16, 1356a 35, 1366b 24.
- suonare il flauto (αὐλεῖν): 1414b 23.

suonare innanzitutto il flauto (προσυλῆιν): 1414a 23.
 suonatore di flauto (αὐλητής): 1413a 4, 1414b 23.
 superiorità (ὑπεροχή): 1363b 26, 1364a 37, 1365a 17, 1367a 23, 1368a 23, 1368a 24, 1368a 25, 1370b 33, 1372b 25, 1375a 11, 1379a 8, 1389a 12, 1389a 13, 1393a 17.
 suppellettili (ἔπιπλα): 1361a 14.
 supporre, supporre in precedenza (προλαμβάνειν): 1395b 6, 1395b 10.
 svantaggioso (ἀσύμφορος): 1358b 34, 1376a 15.

T

tecnico, con arte (ἐντεχνος): 1354a 13, 1354b 21, 1355a 4, 1355b 35, 1355b 37, 1356b 32, 1404a 16.
 semerario, sprezzante (θρασύς): 1367b 2, 1383a 2.
 semere (φοβεῖσθαι): vedi *avere paura*.
 semibile (φοβερός): 1375a 18, 1380b 32, 1381b 32, 1382a 28, 1382a 30, 1382a 31, 1382b 5, 1382b 7, 1382b 11, 1382b 12, 1382b 15, 1382b 18, 1382b 22, 1382b 25, 1382b 27, 1383a 13, 1383a 17, 1383a 18, 1383a 32, 1383a 35, 1383b 10.
 temperante (ἐγκρατής): 1372b 15.
 tempesta (χειμών): 1383a 30.
 tempo (χρόνος): 1354b 2, 1358b 13, 1365a 20, 1368a 12, 1379a 28, 1380b 6, 1363a 23, 1363a 24, 1364b 32, 1371a 29, 1371a 31, 1372a 34, 1382a 8, 1388a 6, 1390b 26, 1393b 25, 1397b 34, 1400a 17, 1402b 37, 1413b 32.

tendere insidie (ἐπιβουλεύειν): 1357b 30, 1357b 32, 1357b 36, 1364a 23, 1404b 20.
 tensione (συντονία): 1370a 12.
 termine di una medesima serie (σύστοιχος): 1364b 34.
 terribile (δεινός): 1373a 5, 1377a 24, 1382b 7, 1383a 4, 1383a 19, 1383a 27, 1386a 22, 1386a 25, 1392b 11, 1410a 37, 1415b 14.
 territorio (χώρα): 1359b 22, 1360a 6, 1360a 9, 1383b 2, 1390b 25, 1401a 7, 1418b 16.
 testimonianza (μαρτυρία): 1376a 17, 1376a 22, 1376a 23, 1376a 26, 1376b 31, 1376b 34; (μαρτύριον): 1376a 3, 1394a 11, 1394a 13.
 testimoniare (μαρτυρεῖν): 1376a 4.
 tetragono (τετράγωνος): 1411b 26.
 tirannide (τυραννίς): 1357b 31, 1357b 36, 1366a 2, 1366a 6, 1372b 2.
 tiranno (τύραννος): 1367b 20, 1401a 35, 1401b 12.
 tirare (ἔλκειν): 1361b 16, 1393b 29.
 tomba (τάφος): 1361a 35, 1411a 31.
 tono (τόνος): 1403b 29, 1413b 31.
 tracotante (ὑβριστής): 1378b 28, 1380a 29, 1383a 2, 1390b 33, 1395a 1.
 tracotanza (ὑβρις): 1373a 35, 1374a 7, 1374a 13, 1378b 15, 1378b 23, 1378b 29, 1379a 34, 1389b 7, 1390a 18, 1389a 25, 1402a 2, 1408a 16.
 tragedia (τραγωδία): 1403b 23, 1404a 30.
 tragico (τραγικός): 1403b 22, 1406b 8, 1406b 16, 1415a 19.
 tranquillità, mancanza di cura/preoccupazione (ἀμέλεια): 1370a 15, 1379b 35, 1379b 36; (ῥαθυμία): 1370a 14.

trascorrere la vita con (συνδιάγειν):
1381a 29.
trattare (πραγματεύεσθαι): 1354a
16, 1354b 20, 1356a 17, 1403a
32, 1403b 6, 1403b 26.
trattazione (πραγματεία): 1354b 24,
1356a 26, 1376b 4, 1404a 2.
tribunale (δικαστήριον): 1375a 13,
1376a 10, 1410a 18, 1416a 34.
trocaico (τροχερός): 1409a 1.
trocheo (τροχαῖος): 1408b 36.
trofeo (τρόπαιον): 1411b 16.
troncare (ἀποκόπτειν): 1409a 19.
trovare (εὐρίσκειν): 1359b 32, 1355b
39, 1359b 1, 1362a 9, 1368a 16,
1374b 22, 1375a 4, 1392b 12,
1394a 3, 1418a 27.
turbamento (ταραχή): 1382a 21,
1383b 13, 1386b 22.
turpe, vergognoso (αἰσχρός): 1355a
39, 1355b 1, 1358b 28, 1359a 20,
1362a 8, 1363a 6, 1364a 33,
1366a 24, 1366b 33, 1367a 7,
1372a 23, 1379b 28, 1383b 17,
1383b 22, 1384a 8, 1384a 11,
1384a 18, 1384b 20, 1396a 28,
1396b 30, 1397a 26, 1399a 1,
1405b 14, 1405b 15, 1405b 16,
1405b 21, 1406b 17, 1406b 18,
1407b 29, 1407b 30, 1408a 17,
1416a 9.

U

ubriacarsi (μεθύειν): 1402b 10,
1402b 12.
uccidere, condannare/mettere a
morte (ἀποκτείνειν): 1393b 32,
1396b 15, 1397b 7, 1397b 8,
1397b 10-11, 1400b 11, 1400b
14; (θανατοῦν): 1397b 27;
(κτείνειν): 1373b 14, 1376a 7,

1395a 18, 1397b 6, 1399b 27,
1401a 38.
uguale (ἴσος): 1365b 17, 1372b 1,
1374b 5, 1374b 31, 1377a 20,
1377a 23, 1379b 7, 1384a 11,
1385a 29, 1385b 8, 1386b 18,
1407b 28, 1410a 25, 1412a 18,
1413b 32.
umido (ὕγρός): 1406a 20.
universale, in universale (καθόλου):
1354b 6, 1356b 17, 1357b 1,
1357b 2, 1357b 3, 1357b 11,
1357b 18, 1357b 36, 1359a 24,
1366b 23, 1374a 30, 1390b 6,
1393a 18, 1394a 23, 1395a 7,
1395a 8, 1395b 2, 1395b 11,
1395b 15, 1395b 21, 1395b 30,
1397a 1, 1398a 13, 1402a 9,
1402b 1, 1402b 17, 1402b 19,
1416a 6.
uno solo, unitario (εἷς): 1354a 34,
1355b 8, 1360b 17, 1362b 10,
1363b 18, 1363b 19, 1365b 12,
1366a 1, 1368b 3, 1368b 15,
1372a 26, 1373b 20, 1373b 22,
1389b 27, 1390b 11, 1391b 1,
1391b 9, 1391b 11, 1393a 18,
1393a 29, 1393a 30, 1394a 16,
1395a 14, 1395b 1, 1395b 12,
1396b 19, 1397a 7, 1398a 24,
1401a 2, 1401a 13, 1401a 31,
1401a 32, 1401a 33, 1402b 17,
1403a 6, 1403b 7, 1406a 6,
1407a 30, 1407b 10, 1407b 32,
1407b 33, 1409a 5, 1409a 10,
1409a 13, 1409a 26, 1411b 18,
1413b 30, 1413b 33, 1413b 34,
1414a 12, 1416a 4, 1416b 6,
1417a 17, 1419a 1, 1419a 7.
usare ironia (εἰρωνεύεσθαι): 1379b
30.
uscire a sorte, capitare (λαγχάνειν):
1393b 7, 1393b 8.

usi legali (νόμιμα): 1365b 23, 1366a 6, 1366a 7, 1366a 20, 1365b 35.

utile (χρήσιμος): 1355a 21, 1355b 5, 1355b 9, 1360a 17, 1360a 34, 1361a 16, 1361b 8, 1361b 34, 1365a 34, 1365b 8, 1366b 4, 1366b 7, 1367b 23, 1376a 8, 1376a 26, 1377b 18, 1377b 29, 1386a 24, 1387a 5, 1394a 6, 1395a 11, 1396b 28, 1399b 14, 1401a 9, 1401a 27, 1404b 32, 1404b 38, 1406b 1, 1408a 1, 1408a 5; (ωφέλιμος): 1358b 35, 1362b 33, 1362b 35, 1372b 15, 1379a 35, 1388b 12, 1390b 7, 1399b 37, 1416a 13, 1417a 27, 1417b 31, 1417b 36, 1418b 37.

utilità (ωφέλεια): 1372b 1, 1395b 19.

V

vantaggioso (συμφέρον): vedi *essere vantaggioso* (συμφέρειν).

vecchiaia (γῆρας): 1361b 14, 1361b 27, 1365a 34, 1386a 8, 1388b 36, 1389b 32, 1390b 7, 1390b 12, 1410b 14.

vecchio (γέρων): 1361b 13, 1376a 4, 1376a 5, 1390a 19, 1390b 4, 1398b 14, 1405a 13, 1408a 28, 1416a 16; (πρεσβύτερος): 1360b 38, 1383b 33, 1384a 32, 1385b 25, 1388a 22, 1389b 13, 1390a 24, 1390b 6, 1395a 3, 1413b 1; (πρεσβύτης): 1369a 27.

vendetta (τιμωρία): 1363a 26, 1368b 21, 1369b 12, 1369b 13, 1370b 13, 1372b 1, 1372b 27, 1374b 31, 1378a 30, 1380b 7, 1380b 15, 1386b 27.

vendicare (τιμωρεῖν): 1367a 20, 1370b 30, 1370b 32, 1372b 4, 1378b 2, 1378b 9, 1378b 26, 1380b 24, 1393b 14, 1393b 15, 1393b 18, 1393b 19-20, 1401a 10, 1401a 39.

verbo (ῥῆμα): 1404b 5, 1404b 26.

vergogna (αἰσχύνη): 1375a 13, 1378b 24, 1380b 33, 1383b 12, 1383b 16, 1384a 22, 1385a 14, 1406a 29.

veridico, veritiero (ἀληθινός): 1359b 7, 1395a 31.

verisimile (εἰκός): 1357a 32, 1357a 34, 1357a 36, 1357b 21, 1359a 8, 1367b 30, 1371a 13, 1376a 18, 1376a 20, 1376a 21, 1376a 22, 1392b 25, 1393a 6, 1393a 7, 1400a 7, 1400a 8, 1400a 12, 1402a 9, 1402a 11, 1402a 12, 1402a 13, 1402a 14, 1402a 17, 1402a 19, 1402a 20, 1402a 22, 1402a 23, 1402a 27, 1402b 14, 1402b 16, 1402b 21, 1402b 23, 1402b 24, 1402b 26, 1402b 27, 1402b 29, 1402b 30, 1402b 35, 1403a 1, 1406a 6.

verità (ἀλήθεια): 1355a 17, 1355a 18, 1359b 4, 1361b 1, 1365b 6, 1365b 15, 1381b 21.

vero (ἀληθής): 1354b 10, 1355a 14, 1355a 16, 1355a 37, 1356a 19, 1357b 14, 1357b 17, 1357b 20, 1359b 9, 1364b 9, 1374b 1, 1375b 3, 1375b 6, 1376b 34, 1377a 2, 1377a 4, 1377a 6, 1377a 7, 1377a 8, 1387a 25, 1390a 32, 1397a 19, 1398b 1, 1400a 9, 1402a 26, 1402b 23, 1408b 4, 1412b 8, 1412b 26, 1415b 31, 1419b 2, 1419b 14.

vessazione (ἐπηρειασμός): 1378b 15, 1378b 18, 1382a 2.

- veste (ἔσθῃς): 1386a 33, 1386b 2, 1405a 14.
- via (ὁδός): 1411b 2.
- viaggio (περίοδος): 1360a 34. Vedi anche *periodo*.
- vigliaccheria, viltà (δουλία): 1366b 13, 1383b 19, 1384a 20, 1389b 32, 1390a 6.
- vigliacco, vile (δουλός): 1362b 32, 1368b 18, 1377a 7, 1382b 5, 1385b 26, 1389b 29, 1390b 6.
- vincere (νικᾶν): 1357a 19-20, 1357a 20, 1370b 32, 1370b 35, 1371a 2, 1405b 24.
- violento (βίαιος): 1370a 9, 1370a 13.
- violenza, forza (βία): 1361b 9, 1361b 10, 1368b 35, 1368b 37, 1369a 6, 1369b 5, 1370a 9, 1377b 5, 1384a 19.
- virile (ἀνδρώδης): 1391a 22.
- virtù (ἀρετή): 1355b 5, 1356a 23, 1360b 14, 1360b 21, 1360b 23, 1360b 36, 1361a 2, 1361a 4, 1361a 6, 1361b 3, 1361b 18, 1361b 21, 1361b 29, 1361b 33, 1362a 13, 1362b 2, 1362b 13, 1362b 15, 1362b 18, 1364a 32, 1364a 34, 1366a 23, 1366a 28, 1366a 35, 1366a 36, 1366b 1, 1366b 3, 1366b 4, 1366b 9, 1366b 14, 1366b 17, 1366b 18, 1366b 20, 1366b 23, 1366b 26, 1366b 27, 1366b 32, 1366b 34, 1367a 17, 1367a 23, 1367b 2, 1367b 7, 1367b 26, 1367b 27, 1367b 35, 1368a 26, 1368b 25, 1374a 21, 1377a 18, 1378a 8, 1378a 16, 1378b 36, 1381a 26, 1382b 1, 1387a 11, 1388b 11, 1388b 34, 1389a 35, 1390a 17, 1390b 22, 1399b 28, 1404b 1, 1404b 37, 1410b 2, 1411a 33, 1411a 35, 1414a 22, 1414a 23, 1414b 34, 1417a 3.
- vista, visione (θεά, ὄψις): 1364a 38, 1370a 25, 1381b 1, 1405b 18, 1406a 1, 1414a 10.
- vita (βίος): 1360b 30, 1365a 37, 1381b 2, 1381b 16, 1386b 26, 1389a 30, 1389b 27, 1390a 7, 1406b 13, 1408a 29; (ζωή): 1360b 15.
- vita lunga (μακροβιότης): 1361b 32.
- vittoria (νίκη): 1363b 1, 1367a 22, 1368b 21, 1371a 6, 1389a 13, 1411b 19.
- vivere (βιοῦν): 1389b 15; (ζῆν): 1359a 4, 1359a 5, 1362a 31, 1362b 16, 1362b 18, 1362b 26, 1363b 31, 1365b 9, 1367a 2, 1367a 3, 1367a 24, 1367a 32, 1373b 13, 1373a 17, 1381a 22, 1389a 20, 1389a 33, 1389b 36, 1390a 6, 1390a 16, 1390a 33, 1410a 16, 1410a 36, 1412a 10.
- vivere nel lusso (τροφᾶν): 1384a 1.
- vizio (κακία): 1364a 32, 1364a 34, 1363a 23, 1366b 23, 1368b 14, 1374a 21, 1382a 12, 1383b 18, 1384a 7, 1384a 14, 1388b 34, 1417a 5.
- voce (φωνή): 1386a 32, 1403b 27, 1404a 22, 1404b 22, 1405a 32, 1405a 34, 1405b 17, 1408b 7, 1414a 17.
- volere (βούλεσθαι): 1361b 15, 1362b 34, 1363a 25, 1364a 30, 1364b 28, 1364b 33, 1365b 5, 1368a 7, 1369a 3, 1373a 14, 1374a 8, 1374b 20, 1379a 10, 1379a 27, 1379b 25, 1380a 12, 1380b 28, 1380b 31, 1380b 36, 1381a 6, 1381a 9, 1381a 10, 1381a 13, 1381a 18, 1381a 25, 1381a 26, 1381a 32, 1381b 13, 1381b 22,

- 1381b 23, 1382a 9, 1382a 15, 1382a 33, 1384a 26, 1384a 28, 1384b 14, 1384b 30, 1385a 1, 1388b 19, 1392b 19, 1392b 20, 1392b 21, 1393b 14, 1393b 19, 1398a 12, 1399a 32, 1405a 15, 1409a 33, 1410a 6, 1412b 3, 1413b 7, 1414a 2, 1414b 25, 1415a 39, 1415b 36, 1416a 18, 1416a 35, 1417a 2, 1417a 25, 1417b 18, 1420b 2.
- volgere lo sguardo (ἀποβλέπειν): 1396b 6; (ἐπιβλέπειν): 1394b 15.
- volontà (βούλησις): 1364b 33, 1369a 3, 1378b 19, 1381a 7, 1389a 8, 1392a 2.
- volontario, volontariamente (ἐκούσιος): 1373b 29, 1373b 32, 1376b 12, 1377b 4, 1380a 10; (ἐκῶν): 1368b 6, 1368b 9, 1369b 21, 1369b 22, 1373b 28, 1374a 28, 1374a 29, 1373b 35, 1384a 19, 1400b 2, 1416a 16, 1417a 36.
- voluttuoso (τρυφερός): 1391a 2, 1391a 3.
- vuoto parlare (κενολογεῖν): 1393a 17.

INDICE DELLE EQUIVALENZE GRECO-ITALIANO

A

ἀγαθόν: bene.
 ἀγαθός: buono, bene, dabbene.
 ἀγαμένως: in tono di ammirazione.
 ἀγαπᾶν: amare.
 ἀγαπητός: amabile.
 ἀγγέλλειν: annunciare, dare annun-
 ci.
 ἀγεῖν: condurre, portare.
 ἀγνοεῖν: ignorare.
 ἄγνοια: ignoranza.
 ἀγορά: piazza.
 ἀγορεύειν: parlare in pubblico, par-
 lare pubblicamente, ordinare.
 ἄγραφος: non scritto.
 ἀγροικία: rozzezza.
 ἀγροῖκος: selvatico, contadino.
 ἀγχίνοια: perspicacia.
 ἀγών: agone, gara, dibattito.
 ἀγωνίζεσθαι: gareggiare, rivaleg-
 giare.
 ἀγωνιστικός: agonistico, atto al di-
 battito.
 ἀδελφή: sorella.
 ἀδελφός: fratello.
 ἄδηλος: oscuro.
 ἀδιάφθορος: incorruttibile.
 ἀδικεῖν: commettere ingiustizia.
 ἀδικεῖσθαι: essere fatto oggetto d'in-
 giustizia, ricevere ingiustizia.
 ἀδίκημα: atto d'ingiustizia.

ἀδικία: ingiustizia.
 ἄδικος: ingiusto.
 ἀδολεσχία: loquacità, parlare a lun-
 go.
 ἀδολεσχεῖν: parlare in modo prolis-
 so.
 ἀδοξεῖν: essere disistimato.
 ἀδοξία: assenza di reputazione,
 ignominia.
 ἄδοξος: mancante di stima.
 ἀηδής: sgradevole.
 ἀθάνατος: immortale.
 ἀθλητής: atleta.
 ἄθλον: premio.
 αἰδώς: pudore.
 αἰκία: sevizia.
 αἰνίττεσθαι: esprimersi per enig-
 mi.
 αἰρεῖν: levare, scegliere, togliere.
 αἵρεσις: scelta.
 αἰρετός: scegliibile.
 αἰρετώτερος: preferibile.
 αἰσθάνεσθαι: sentire, percepire.
 αἴσθησις: sensazione, percezione.
 αἰσθητός: avvertibile sensibilmen-
 te, sensibile.
 αἰσχρός: turpe, vergognoso.
 αἰσχύνεσθαι: provare vergogna.
 αἰσχύνη: vergogna.
 αἰσχυντηλός: incline alla vergogna,
 vergognoso.
 αἰσώπειοι λόγοι: favole di Esopo.

αἰτεῖν: chiedere, domandare, interrogare.
 αἰτία: causa.
 αἰτίαν ἔχειν: avere la responsabilità, essere accusato.
 αἷτιος: causa.
 ἄκαρπος: privo di frutti.
 ἀκολασία: incontinenza.
 ἀκολουθεῖν: accompagnare, conseguire, seguire.
 ἀκολούθησις: accompagnare, conseguire, seguire.
 ἀκολουθητικός: incline a seguire.
 ἀκούειν: ascoltare, udire.
 ἀκρασία: intemperanza.
 ἀκρατής: intemperante.
 ἀκρίβεια: esattezza.
 ἀκριβής: esatto, preciso, rigoroso.
 ἀκριβολογία: discorso minuzioso.
 ἀκροᾶσθαι: ascoltare, udire.
 ἀκροατής: ascoltatore, uditore.
 ἄκων: involontario, involontariamente.
 ἀλαζονεία: millanteria.
 ἀλήθεια: verità.
 ἀληθεύειν: dire il vero.
 ἀληθής: vero.
 ἀληθινός: veridico, veritiero.
 ἄλογος: irrazionale.
 ἄλυτος: che non si può sciogliere.
 ἁμαρτάνειν: errare, commettere un errore, sbagliare.
 ἁμάρτημα: errore, sbaglio.
 ἁμαρτία: errore, sbaglio.
 ἀμέλεια: tranquillità, mancanza di cura/preoccupazione.
 ἀμύνεσθαι: difendersi.
 ἀμφισβήτησις: discussione, disputa.
 ἀμφισβητεῖν: discutere, disputare.
 ἀμφισβητήσιμος: di discussione.
 ἀναβολή: capacità di ritardare, ritardo, preludio.

ἀναγκαῖος: necessario.
 ἀνάγκη: costrizione, necessità, essere inevitabile/necessario.
 ἀνάγνωσις: lettura.
 ἀναγνωστικός: atto alla lettura.
 ἀναιρεῖν: distruggere, levare, sopprimere, togliere di mezzo, uccidere.
 ἀναισχυντεῖν: essere impudente, mancare di pudore.
 ἀναισχυντία: impudenza, mancanza di pudore.
 ἀναίσχυντος: impudente, privo di pudore.
 ἀναλυτικός: analitico.
 ἀναλογία: analogia.
 ἀνάλογος: analogo.
 ἀνάπαυσις: riposo.
 ἀνδραποδιζεσθαι: asservire, rendere schiavo.
 ἀνδράποδον: schiavo, servitore.
 ἀνδρεία: coraggio.
 ἀνδρεῖος: coraggioso.
 ἀνδρώδης: virile.
 ἀνελευθερία: avarizia, illiberalità.
 ἀνελεύθερος: avaro.
 ἄνεσις: riposo.
 ἀνίατος: incurabile, insanabile.
 ἀνόητος: senza intelletto.
 ἀνομολογεῖν: essere discordante, in disaccordo.
 ἀνομολογούμενον: discordanza.
 ἄνοσος: esente da malattia.
 ἀνταγωνίζεσθαι: contendere.
 ἀνταγωνιστεῖν: gareggiare, rivaleggiare.
 ἀνταγωνιστής: antagonista, colui che contende.
 ἀνταποδεικνύναι: controdimostrare.
 ἀνταποδιδόναι: contraccambiare, far corrispondere, rendere la pariglia.

ἀντιδιαβάλλειν: insinuare a propria volta un sospetto.

ἀντιδίκος: avversario nel processo, parte avversaria nel processo, parte avversaria.

ἀντίδοσις: scambio.

ἀντίθεσις: antitesi.

ἀντικαταλλάττεσθαι: proporre in controparte, proporre una controparte.

ἀντικειμένως: in forma oppositiva, in termini d'opposizione, oppostamente.

ἀντικεῖσθαι: opporsi, darsi un'opposizione.

ἀντιλέγειν: controbattere.

ἀντιλέγων: contraddittore.

ἀντιλογία: disputa, contraddittorio.

ἀντιπαραβάλλειν: confrontare, confrontare per opposizione.

ἀντιπαραβολή: confronto, paragone.

ἀντιποιεῖν: contraccambiare, ricambiare.

ἀντιπράττειν: agire in senso contrario.

ἀντίστροφος: controcanto, antistrofe.

ἀντισυλλογίζεσθαι: sillogizzare in senso opposto.

ἀντιτιθέναι: costituire l'antitesi.

ἀνώνυμος: privo di nome, senza nome.

ἀξιόπιστος: degno di fede.

ἀόριστος: indefinito, indeterminato.

ἀπαγγέλλειν: annunciare, dare annuncii.

ἀπαγορεύειν: proibire, vietare.

ἀπάθεια: insensibilità.

ἀπαθής: insensibile, immune da sofferenza.

ἀπαιδευσία: mancanza di cultura.

ἀπαιδευτόν: segno di mancanza di cultura.

ἀπαιδευτός: incolto, mancante di cultura.

ἀπαιτεῖν: reclamare richiedere.

ἀπαλλαγή: liberazione.

ἀπαντᾶν: chiedere, domandare, interrogare, opporsi.

ἀπαρτᾶν: distinguere, dividere, separare.

ἀπατᾶν: ingannare, trarre in inganno.

ἀπάτη: inganno.

ἀπεῖναι: essere assente.

ἀπειρηκέναι: proibire, vietare.

ἄπειρος: inesperto, indefinito, indeterminato.

ἀπιέναι: essere spento, rilassarsi.

ἀπιθανός: non credibile, non persuasivo.

ἀπιστεῖν: non credere.

ἀπιστία: assenza di credibilità, incredulità.

ἄπιστος: incredibile, indegno di fede.

ἀπόδειξις: dimostrazione.

ἀποβάλλειν: gettare, perdere.

ἀποβλέπειν: volgere lo sguardo.

ἀποδεικνύναι: dimostrare.

ἀποδεικτικός: apodittico, dimostrativo.

ἀποδεικτικῶς: in modo apodittico.

ἀποδέχεσθαι: accettare, accogliere, ricevere.

ἀποδιδόναι: attribuire, adempiere.

ἀποθνήσκειν: morire.

ἀποκόπτειν: troncare.

ἀποκρίνεσθαι: rispondere.

ἀπόκρισις: risposta.

ἀποκτείνειν: uccidere, condannare/mettere a morte.

ἀπόλαυσις: godimento.

ἀπολαυστικός: atto a dare godimento.
 ἀπολλύναι: perdere, consumare, morire.
 ἀπολογεῖσθαι: difendere, difendersi.
 ἀπολογία: difesa.
 ἀπονία: assenza di dolore.
 ἀπορεῖν: essere in difficoltà, mancare.
 ἀπορία: indigenza.
 ἀποτρέπειν: scoraggiare.
 ἀποτροπή: scoraggiamento.
 ἀποφάναι: negare.
 ἀπόφανσις: enunciazione.
 ἀρετή: virtù.
 ἀριστοκρατία: aristocrazia.
 ἀρνεῖσθαι: negare.
 ἄρρυθμος: privo di ritmo.
 ἀρχή: carica, inizio, principio.
 ἀσεβεῖν: essere empio.
 ἀσεβής: empio.
 ἀσθένεια: debolezza.
 ἀσθενής: debole.
 ἀσπάζειν: abbracciare.
 ἀσπίς: scudo.
 ἀστεῖος: piacevole.
 ἀσύμφορος: svantaggioso.
 ἀσύνδετος: asindeto.
 ἀσυλλόγιστος: asillogistico.
 ἄτεχνος: senz'arte.
 ἀτιμάζειν: disonorare.
 ἀτιμία: disonore, mancanza d'onore.
 ἄτιμος: disonorevole, privo d'onore.
 ἄτοπος: assurdo.
 ἀτυχεῖν: essere in disgrazia, versare nella cattiva fortuna, essere gravato da sfortuna.
 ἀτύχημα: sfortuna, cattiva fortuna, cattiva sorte.
 ἀτυχής: sfortunato.

ἀτυχία: sfortuna, cattiva fortuna, cattiva sorte.
 αὐλεῖν: suonare il flauto.
 αὐλησις: flautistica.
 αὐλητής: suonatore di flauto.
 αὔξειν: amplificare, aumentare.
 αὔξησις: amplificazione.
 ἀφαιρεῖν: eliminare, togliere, privare.
 ἀφιέναι: lasciare andare, mandare assolto.
 ἀφιλία: mancanza di amici.
 ἄφιλος: privo di amici.
 ἀφιλότιμος: privo di amore per l'onore, senza amore dell'onore.
 ἄφρων: sciocco.
 ἄχρηστος: inutile.
 ἄψυχος: inanimato.

B

βάθος: altezza.
 βαρβαρικός: barbarico.
 βάρβαρος: barbaro.
 βαρύς: grave.
 βαρύτης: gravità.
 βάσανος: dichiarazione fatta sotto tortura.
 βασιλεία: regno.
 βασιλεύς: re.
 βία: violenza, forza.
 βίαιος: violento.
 βίος: vita.
 βιοῦν: vivere.
 βλάβη: danno.
 βλάβος: danno.
 βλάπτειν: danneggiare.
 βλατερός: dannoso.
 βοήθεια: aiuto.
 βοηθεῖν: aiutare, soccorrere, venire in aiuto.
 βοήθημα: aiuto.

βόσκημα: armento.
 βούλεσθαι: volere.
 βούλησις: volontà.
 βουλευεῖν: consigliare.
 βουλευέσθαι: deliberare.
 βουλευτικός: atto a deliberare.

Γ

γελοῖος: ridicolo.
 γελοῖως: in modo ridicolo.
 γέλως: riso.
 γένεσις: generazione.
 γενναῖος: nobile.
 γεράσκειν: invecchiare.
 γέρων: vecchio.
 γῆρας: vecchiaia.
 γινώσκειν: conoscere, sapere.
 γνώμη: massima.
 γνωμολογεῖν: proferire massime.
 γνωρίζειν: rendere noto, far conoscere.
 γνώριμος: noto.
 γνώσις: conoscenza.
 γράφειν: scrivere.
 γραφεύς: copista.
 γραφικός: atto alla scrittura.
 γυμνάζεσθαι: esercitarsi.

Δ

δάκνειν: mordere.
 δακρύειν: piangere.
 δείνωσις: esagerazione, indignazione.
 δεικνῦναι: mostrare.
 δεικτικός: atto a mostrare.
 δειλία: vigliaccheria, viltà.
 δειλός: vigliacco, vile.
 δεινός: terribile.
 δεῖσθαι: avere bisogno, avere bisogno in aggiunta.

δειξίς: mostrare.
 δέχεσθαι: accettare, accogliere, ricevere.
 δηλοῦν: mostrare.
 δημαγωγός: demagogo.
 δημηγορεῖν: parlare davanti al popolo.
 δημηγορία: discorso al popolo.
 δημηγορικά: discorsi dinanzi al popolo.
 δημηγορικός: atto al discorso/ai discorsi dinanzi al popolo, davanti al popolo, tenuto davanti al popolo.
 δημοκρατία: democrazia.
 δῆμος: popolo.
 δημοσιεύειν: diventare di pubblico dominio, rendere pubblico.
 δημόσιος: pubblico.
 διαβάλλειν: insinuare un sospetto, nutrire un sospetto, avanzare un pregiudizio.
 διαβολή: calunnia, sospetto.
 διάθεσις: disposizione.
 διαιρεῖν: distinguere, dividere, separare.
 διαίρεσις: divisione.
 διακρίνειν: distinguere, dividere, separare.
 διαλαμβάνειν: distinguere, dividere, separare.
 διαλέγεσθαι: discutere.
 διαλεκτική: dialettica.
 διαλεκτικός: dialettico.
 διάλεκτος: linguaggio.
 διαλύειν: dissolvere, risolvere, sciogliere, rovesciare.
 δianoia: pensiero.
 διαριθμεῖν: enumerare.
 διατιθέναι: disporre.
 διαφεύγειν: fuggire, sfuggire.

διαφθείρειν: corrompere, distruggere.
 διαφθορά: corruzione.
 διαφορά: differenza.
 διαφυλάττειν: stare in guardia.
 διαφωνεῖν: essere dissonante.
 διαψεύδεσθαι: dire il falso.
 διδασκαλία: insegnamento.
 διδασκαλικός: atto a insegnare.
 διδάσκαλος: maestro.
 διδάσκειν: insegnare.
 δίδοναι: concedere, dare.
 διέχειν: essere distante.
 διηγεῖσθαι: narrare.
 διήγησις: narrazione.
 διθύραμβος: ditirambo.
 διθυραμβοποιός: scrittore di ditirambi.
 δικάζειν: giudicare, pronunciare un giudizio.
 δικάζεσθαι: parlare dinanzi a un tribunale.
 δικαιопραγεῖν: agire giustamente.
 δίκαιος: giusto.
 δικαιοσύνη: giustizia, processo.
 δικαίωμα: atto giusto, atto/azione di giustizia.
 δικαλογία: discorso pronunciato in tribunale.
 δικανικά: discorsi giudiziari.
 δικανικός: giudiziario, atto al discorso giudiziario, dei discorsi giudiziari.
 δικαστήριον: tribunale.
 δικαστής: giudice.
 δίκη: processo, giustizia.
 δικολογεῖν: parlare in patrocinio.
 διορίζειν: definire, determinare.
 διπλάσιος: doppio, duplice, di due tipi.
 διπλοῦς: doppio, duplice, di due tipi.

διπλωσις: doppiezza.
 διττός: doppio, duplice, di due tipi.
 διώκειν: perseguire, perseguimento.
 δίωσις: capacità di sfuggire.
 δόσις: donazione.
 δόξα: fama, opinione.
 δοξάζειν: avere un'opinione, concedere reputazione.
 δουλεύειν: essere schiavo, servire.
 δοῦλος: schiavo, servitore.
 δύναμις: facoltà, potenza, capacità.
 δυστυχία: sfortuna, cattiva fortuna, cattiva sorte.
 δυσχεραίνειν: disdegnare, infastidire, sdegnare.
 δυσχερής: spiacevole.
 δωρέα: dono.
 δῶρον: dono.

E

εἶναι: permettere, lasciare.
 ἐγγράφειν: iscrivere.
 ἐγκαταλείπειν: abbandonare, lasciare.
 ἐγκαταλαμβάνειν: abbandonare, lasciare.
 ἐγκλημα: accusa.
 ἐγκρατής: temperante.
 ἐγκώμιον: encomio.
 ἐγκωμιάζειν: encomiare.
 ἐγχευεῖν: intraprendere, mettere mano.
 ἐθίζειν: abituare.
 ἐθιστός: acquisibile con l'abitudine.
 ἔθνος: razza, stirpe.
 ἔθος: abitudine, costume.
 εἰδέναι: conoscere, sapere.
 εἶδος: specie, forma.
 εἰκάζειν: fare/costruire similitudini, paragonare.

- εἰκός: verisimile.
 εἰκών: similitudine.
 εἰρηνεύειν: stare in pace.
 εἰρήνη: pace.
 εἰρομένος: continuo.
 εἴρων: ironico.
 εἰρωνεία: ironia.
 εἰρωνεύεσθαι: usare ironia.
 εἷς: uno solo, unitario.
 εἰσάγειν: introdurre, importare.
 εἰσαγωγή: importazione.
 εἰσαγώγιμος: da importare.
 εἰωθέναι: essere solito, consueto, solere.
 ἐκκλησία: assemblea.
 ἐκκλησιαστής: membro dell'assemblea.
 ἐκλαμβάνειν: assumere, comprendere, prendere.
 ἐκλέγειν: derivare, scegliere.
 ἐκλείπειν: abbandonare, lasciare.
 ἐκλογή: selezione.
 ἐκούσιος: volontario, volontariamente.
 ἔκτισις: pagamento, pagamento di un'ammenda.
 ἐκών: volontario, volontariamente.
 ἐλεγείον: distico elegiaco.
 ἔλεγχος: confutazione.
 ἐλεγκτικός: atto a confutare.
 ἐλεεῖν: avere/provare pietà/compassione.
 ἐλεεινός: compassionevole.
 ἐλεητικός: capace di provare compassione, di spingere alla compassione, incline alla compassione.
 ἔλεος: compassione, pietà.
 ἐλευθερία: libertà.
 ἐλευθέριος: liberale.
 ἐλευθεριότης: liberalità.
 ἐλεύθερος: libero.
 ἐλθεῖν: andare, venire.
 ἔλκειν: tirare.
 ἐλλείπειν: difettare.
 ἐλλείπειν: abbandonare, lasciare.
 ἔλλειψις: omissione.
 ἐλληνίζειν: parlare correttamente il greco.
 ἐλπίζειν: sperare.
 ἐλπίς: speranza.
 ἐμμένειν: perseverare, persistere, tenersi saldo.
 ἔμμετρος: metrico.
 ἐμπειρία: esperienza.
 ἔμπειρος: esperto.
 ἐμπεριλαμβάνειν: implicare.
 ἐμπειρία: equità.
 ἐμποδίζειν: impedire.
 ἐμποδισμός: impedimento.
 ἐμποδών: impedimento.
 ἔμψυχος: animato.
 ἐν παρασκευῇ εἶναι: prepararsi.
 ἐναντίος: avversario, contrario.
 ἐναντιοῦσθαι: essere opposto.
 ἐναντίως: contrariamente, in modo contrario.
 ἐναντίωσις: contrarietà.
 ἐνδεια: bisogno.
 ἐνδεής: bisognoso.
 ἐνδοξον: opinione notevole.
 ἐνδόσμον: motivo iniziale.
 ἐνέργεια: attività, atto.
 ἐνεργεῖν: essere in atto.
 ἐνθουσιάζειν: entusiasmare.
 ἐνθύμημα: entimema.
 ἐνθυμηματικός: entimematico.
 ἐνθυμηματικῶς: in forma di entimema.
 ἔνοχος: colpevole, passibile d'imputazione.
 ἔνστασις: obiezione, opposizione.
 ἐντευξις: incontro.
 ἔντεχνος: tecnico, con arte.

ἐντιμος: stimato, tenuto in gran conto.	ἐπερέεσθαι: chiedere, domandare, interrogare.
ἐντιμότης: merito.	ἐπερωτᾶν: chiedere, domandare, interrogare.
ἐνύπνιον: sogno.	ἔπεσθαι: accompagnare, conseguire, seguire.
ἐξαγγέλλειν: divulgare.	ἐπηρεασμός: vessazione.
ἐξαγγελτικός: incline a divulgare.	ἐπιβλέπειν: volgere lo sguardo.
ἐξάγειν: esportare.	ἐπιβουλεύειν: aspirare, cospirare, tendere insidie.
ἐξαγωγή: esportazione.	ἐπιγράφειν: firmare.
ἐξαλλάττειν: mutare dall'uso comune di esprimersi.	ἐπιδεικνύναι: far vedere, fare un'epidissi.
ἐξαμαρτάνειν: errare, commettere un errore, sbagliare.	ἐπιδεικτικός: epidittico.
ἐξάμετρον: esametro.	ἐπίδοξος: probabile.
ἐξαπατᾶν: ingannare, trarre in inganno.	ἐπιδέξιος: abile.
ἐξαριθμεῖν: enumerare.	ἐπιδιήγησις: post-narrazione.
ἐξελέγχειν: confutare.	ἐπικίχης: equo.
ἐξετάζειν: saggiare.	ἐπιζήμιος: meritevole di punizione, per cui vige punizione.
ἔξις: abito, stato.	ἐπίθεσις: applicazione.
ἐξιστάναι: degenerare, commuovere, togliere l'attenzione, allontanarsi (dal comune), uscire (dall'argomento).	ἐπίθετον: epiteto.
ἐξουσία: abbondanza, lusso, essere possibile.	ἐπιθυμεῖν: bramare, desiderare.
ἐπαγγελτικός: presuntuoso.	ἐπιθυμητικός: incline alle brame.
ἐπάγειν: addurre un esempio, fare entrare.	ἐπιθυμητός: desiderabile.
ἐπαγωγή: induzione.	ἐπιθυμία: brama, desiderio.
ἐπαινεῖν: lodare.	ἐπίλογος: epilogo.
ἐπαινετός: lodabile, lodevole.	ἐπιμέλεια: cura.
ἔπαινος: elogio, lode.	ἐπιμελεῖσθαι: aver/darsi cura/preoccupazione, essere interessato, essere zelante, stare a cuore.
ἐπάνοδος: ricapitolazione.	ἐπιπλα: suppellettili.
ἐπανορθοῦν: correggere, raddrizzare.	ἐπισκενάζειν: costruire, disporre, preparare, rappresentare.
ἐπανόρθωσις: correzione.	ἐπίστασθαι: conoscere, sapere.
ἐπεισοδιῶν: intercalare con episodi.	ἐπιστήμη: scienza.
ἐπεξέλεγχος: post-confutazione.	ἐπιστητός: conoscibile.
ἐπεξέρχεσθαι: ricorrere all'azione giudiziaria.	ἐπιτάφος: epitaffio.
ἐπεξιώναι: perseguire penalmente.	ἐπιτήδειος: adatto, idoneo, sufficiente.
	ἐπιτήδευμα: genere di vita, abitudine di vita.

ἐπιτιμᾶν: rimproverare, muovere rimproveri.
 ἐπιτρέπειν: rivolgere, permettere.
 ἐπιτυγχάνειν: realizzare lo scopo.
 ἐπιχειρεῖν: intraprendere, mettere mano.
 ἐρᾶν: amare.
 ἔργον: compito, opera.
 ἐρεῖσθαι: chiedere, domandare, interrogare.
 ἐρίζειν: contendere.
 ἔρις: contesa.
 ἐριστικός: eristico.
 ἔρχεσθαι: andare, venire.
 ἔρως: amore.
 ἐρωτᾶν: chiedere, domandare, interrogare.
 ἐρώτημα: domanda, interrogazione.
 ἐρώτησις: domanda, interrogazione.
 ἐσθής: veste.
 ἑταιρεία: associazione dei compagni.
 εὐπάσχειν: ricevere benefici/del bene.
 εὐγένεια: buona nascita, nobiltà.
 εὐγενής: di buona nascita, nobile.
 εὐγηρία: buona vecchiaia.
 εὐγήρως: di buona vecchiaia.
 εὐδαιμονεῖν: essere felice.
 εὐδαιμονία: felicità.
 εὐδαιμονίζειν: dire felice.
 εὐδαιμονικός: atto a dare felicità.
 εὐδαιμονισμός: attribuzione della felicità.
 εὐδαίμων: felice.
 εὐδοκμεῖν: avere considerazione, ottenere l'approvazione, riscuotere successo.
 εὐδόκιμος: che ha buona reputazione.

εὐδοξία: buona fama, buona reputazione.
 εὐέλεγκτος: che può essere facilmente confutato.
 εὐέλπις: di buona speranza, che ha facilità alla speranza.
 εὐεργεσία: azione benefica.
 εὐεργετεῖν: fare del bene.
 εὐεργέτημα: beneficio, beneficenza.
 εὐεργετικός: atto a beneficiare, atto a compiere benefici, atto a far del bene.
 εὐήθης: di buon carattere, semplicistico, banale, di poco conto.
 εὐθύνα: raddrizzamento, rendiconto.
 εὐλαβεῖσθαι: guardarsi, stare attenti.
 εὐλαβής: circospetto, prudente, timido.
 εὐμάθεια: facilità d'apprendimento, docilità ad apprendere.
 εὐμαθής: facile ad apprendersi, facilmente apprendibile.
 εὐνοία: benevolenza.
 εὐνομεῖν: reggere con buone leggi.
 εὐνους: benevolo.
 εὐπιστος: facile a convincere.
 εὐποιητικός: atto a beneficiare, atto a compiere benefici, atto a far del bene.
 εὐπορεῖν: possedere in abbondanza.
 εὐπορος: che ha abbondanza di mezzi, facile, ricco di risorse.
 εὐπραγεῖν: avere successo.
 εὐπραγία: successo, buona azione, buona condotta.
 εὐπραξία: successo, buona azione, buona condotta.
 εὐρίσκειν: trovare.
 εὐρυθμός: ben ritmico.

εὐσεβής: pio.

εὐσύνθετος: che può essere facilmente composto.

εὐτεκνος: con buoni figli.

εὐτελής: ordinario, senza merito.

εὐτραπέλεια: amore dello scherzo.

εὐτράπελος: incline allo scherzo.

εὐτυχεῖν: avere buona fortuna/sorte, versare nella buona fortuna/sorte.

εὐτύχημα: caso della buona fortuna/sorte.

εὐτυχία: buona fortuna, buona sorte.

εὐφραίνειν: dare diletto, rallegrare.

εὐφύης: di buona natura.

εὐφύια: buona natura.

ἔφεις: brama, desiderio.

ἐφίεσθαι: mirare, tendere.

ἔχθρα: inimicizia.

ἐχθρός: nemico.

Z

ζήλος: emulazione, zelo.

ζηλοῦν: emulare.

ζηλωτής: quello che emula.

ζηλωτικός: incline all'emulazione.

ζηλωτός: emulabile.

ζημία: castigo, punizione.

ζημιοῦν: punire, infliggere una pena.

ζῆν: vivere.

ζητεῖν: cercare, ricercare.

ζωή: vita.

ζωον: animale, vivente.

H

ἡδεσθαι: provare piacere.

ἡδονή: piacere.

ἡδύς: piacevole.

ἠθικός: etico, atto a manifestare il carattere/i caratteri, capace di esprimere il carattere/i caratteri.

ἠθικῶς: in modo da manifestare il carattere.

ἦθος: carattere.

Θ

θάλαττα: mare.

θάνατος: morte.

θανατοῦν: uccidere, condannare/mettere a morte.

θάπτειν: seppellire.

θαρραλέος: ardimentoso, che infonde ardimento.

θαρρεῖν: essere animoso.

θάρρος: animosità, ardimento, impulsività.

θαυμάζειν: ammirare.

θαυμαστής: ammiratore.

θαυμαστός: meraviglioso, che può destare ammirazione.

θεά: dea.

θέα: vista, visione.

θεᾶσθαι: guardare, scorgere, vedere.

θεῖος: divino.

θεός: dio.

θεωρεῖν: guardare, scorgere, vedere.

θεώρημα: oggetto d'indagine.

θεωρός: spettatore.

θνατός: mortale.

θνήσκειν: morire.

θνητός: mortale.

θρασύς: temerario, sprezzante.

θρασύτης: audacia, temerarietà.

θρηνεῖν: intonare lamenti.

θρήνος: lamento.

θυγάτηρ: figlia.
 θυμικός: incline all'impetuosità.
 θυμός: animosità, ardimento, impulsività.
 θυμοῦσθαι: irritarsi.

I

ἴαμβος: giambo.
 ἴασις: risanamento.
 ἱατός: curabile.
 ἱατρικός: medico.
 ἱατρός: medico.
 ἴδιος: particolare, privato, proprio.
 ἰδιώτης: cittadino privato.
 ἰέναι: andare, venire.
 ἱερός: sacro.
 ἱκανός: adatto, idoneo, sufficiente.
 ἱκανῶς: sufficientemente, in modo sufficiente.
 ἴσος: uguale.
 ἱστορία: ricerca.
 ἱστορικός: capace di ricercare storicamente.
 ἰσχύειν: avere forza, rafforzare.
 ἰσχυρός: forte, vigoroso.
 ἰσχὺς: forza.
 ἰχθύς: pesce.

K

καθαίρειν: eliminare, togliere, privare.
 καθιστάναι: istituire, stabilire.
 καθόλου: universale, in universale.
 καιρός: circostanza, momento favorevole, momento opportuno.
 κακία: vizio.
 κακόλογος: malalingua.
 κακόν: male.

κακός: cattivo, male.
 κακοήθεια: cattivo carattere.
 κακοήτης: di cattivo carattere.
 κακοπραγεῖν: avere insuccesso, essere gravato da insuccesso.
 κακοπραγία: insuccesso.
 κακουργεῖν: operare male.
 κακουργία: malvagità.
 κακουργικός: inteso a fare del male.
 κακοῦργος: efficace a ricorrere ad astuzie.
 κακῶς πάσχειν: ricevere danno.
 κάκωσις: maltrattamento.
 καλεῖν: chiamare, denominare.
 κάλλος: bellezza.
 καλός: bello.
 κάμνειν: affaticarsi, essere malato.
 κάρπιμος: che arreca frutto.
 καταγελᾶν: irridere.
 καταγιγνώσκειν: condannare.
 καταδικάζειν: condannare.
 καταδουλοῦσθαι: asservire, rendere schiavo.
 κατακόπτειν: abbattere.
 καταλείπειν: abbandonare, lasciare.
 καταλλάττεσθαι: cambiare opinione, accordarsi, riconciliarsi.
 καταλύειν: rovesciare.
 καταμαντεύεσθαι: congetturare.
 καταπέμπειν: inviare, mandare.
 κατασκευάζειν: costruire, disporre, preparare, rappresentare.
 κατάστας: restaurazione, ritorno.
 καταφρονεῖν: disistimare.
 καταφρόνησις: disistima.
 καταφρονητικός: incline a disistimare.
 καταψεύδεσθαι: dire il falso.
 κατειπεῖν: denunciare.
 κατέρχεσθαι: ritornare.
 κατεστραμμένος: compatto.
 κατηγορεῖν: accusare.

κατηγορία: accusa.
κατήγορος: accusatore.
κατορθοῦν: correggere, raddrizzare.
κατόρθωσις: correzione.
κελεύειν: comandare, ordinare.
κενολογεῖν: vuoto parlare.
κερδαίνειν: guadagnare.
κέρδος: guadagno.
κινδυνεύειν: correre pericolo, essere in pericolo.
κινδυνευτικός: incline al pericolo.
κίνδυνος: pericolo.
κινεῖν: muovere.
κίνησις: movimento.
κλέπτειν: dissimulare, rubare.
κλέπτης: ladro.
κλῆρος: sorteggio.
κλεροῦν: sorteggiare, tirare a sorte.
κλοπή: furto.
κοινός: comune.
κοινωνεῖν: essere nella comunità.
κοινωνία: comunanza.
κοινωνικός: socievole.
κοινωνός: socio.
κολάζειν: castigare.
κολακεία: adulazione.
κολακεύειν: adulare.
κόλαξ: adulatore.
κόλασις: castigo, punizione.
κοσμεῖν: abbellire, ornare.
κόσμιος: moderato.
κόσμος: abbellimento, ornamento.
κρίνειν: giudicare, pronunciare un giudizio.
κρίσις: giudizio.
κριτής: giudice.
κρύπτειν: nascondere.
κρύψις: capacità di dissimulare.
κτᾶσθαι: acquisire, possedere.
κτείνειν: uccidere, condannare/mettere a morte.

κτῆμα: possesso.
κτῆσις: acquisizione, possesso.
κύριος: autorevole, che ha autorità, importante, proprio, appropriato, nel significato comune, signore, sovrano.
κώλον: membro.
κωλύειν: castigare, impedire.
κωλυτικός: atto a ostacolare, capace di impedire.
κωμωδία: commedia.
κωμωδοποιός: commediante.

Λ

λαγχάνειν: uscire a sorte, capitare.
λαθητικός: atto a restare celato.
λακωνικά ἀποφθέγματα: apoftegmi laconici.
λαμβάνειν ὑπόληψιν: farsi un'idea.
λανθάνειν: passare inosservato, sfuggire, essere di nascosto.
λεία: preda.
λέων: leone.
λείπειν: lasciare.
λεκτικός: che conviene alla conversazione.
λέξις: elocuzione, espressione.
λεπτός: leggero.
λευκός: bianco.
λήθη: oblio.
ληστής: ladro.
λήψις: assunzione.
λιβυκοὶ λόγοι: favole libiche.
λίθος: pietra.
λογίζεσθαι: calcolare.
λογικὸς συλλογισμός: discorso sillogistico.
λογισμός: calcolo.
λογιστικός: razionale.
λογογράφος: logografo.

λόγος: discorso, criterio, ragione.
 λοιδορεῖν: ingiuriare, muovere rimprovero.
 λοιδορία: diffamazione, ingiuria.
 λύειν: dissolvere, risolvere, sciogliere, rovesciare.
 λυπεῖν: addolorare, arrecare dolore, provare dolore.
 λύπη: dolore.
 λυπηρός: doloroso.
 λυπηρῶς: con dolore.
 λύσις: dissoluzione, soluzione.
 λυσιτελεῖν: essere vantaggioso/di giovamento.
 λυτικός: atto a dissolvere.
 λυτός: che può sciogliersi.

M

μαθηματικός: matematico.
 μάθησις: apprendimento.
 μακαρισμός: attribuzione della beatitudine.
 μακροβιότης: vita lunga.
 μακρολογία: parlare a lungo.
 μακρός: lungo.
 μακρῶς: lungamente, a lungo.
 μαλακία: mollezza.
 μαλακός: molle, molle di carattere, dolce.
 μαλακῶς: in modo dolce.
 μανθάνειν: apprendere, imparare.
 μαντεύεσθαι: fare vaticini, avere una divinazione.
 μάντις: indovino.
 μαρτυρεῖν: testimoniare.
 μαρτυρία: testimonianza.
 μαρτύριον: testimonianza.
 μάχεσθαι: combattere.
 μάχη: battaglia.
 μαχητικός: incline a combattere.

μεγαλοπρέπεια: magnificenza.
 μεγαλοπρεπής: magnifico.
 μεγαλοψυχία: magnanimità.
 μεγαλόψυχος: magnanimo.
 μέγας: grande.
 μέγαφρονεῖν: esaltarsi.
 μέγεθος: grandezza.
 μέθοδος: metodo.
 μεθύειν: ubriacarsi.
 μειοῦν: diminuire, sminuire.
 μέλειν: aver/darsi cura/preoccupazione, essere interessato, essere zelante, stare a cuore.
 μελετᾶν: aver/darsi cura/preoccupazione, essere interessato, essere zelante, stare a cuore.
 μέμος: furore.
 μένειν: permanere, persistere, restare.
 μέρος: parte.
 μέσος: centro, mezzo, giusto mezzo.
 μεταβάλλειν: mutare, operare una trasformazione, trasformare.
 μεταβολή: mutamento.
 μεταδιδόναι: comunicare.
 μεταλαμβάνειν: accettare, accogliere, ricevere.
 μετάληψις: scambio.
 μεταμέλειν: pentirsi.
 μεταξύ: a mezzo, intermedio.
 μεταστρέφειν: operare una conversione, stravolgere.
 μετατιθέναι: mutare, operare una trasformazione, trasformare.
 μεταφέρειν: effettuare/trarre una metafora.
 μεταφορά: metafora.
 μετέχειν: avere parte, partecipare.
 μετριάζειν: misurare.
 μέτριος: misurato.
 μετριχός: metrico.
 μετρίως: nella giusta misura.

μέτρον: misura.
 μῆκος: lunghezza.
 μηνύειν: significare, voler dire.
 μήτηρ: madre.
 μιγνύναι: mescolare.
 μικρότης: piccolezza.
 μικρός: piccolo.
 μικρόψυχος: piccino d'animo, pusillanime.
 μικροπρέπεια: meschinità.
 μικροψυχία: piccineria d'animo, pusillanimità.
 μιμεῖσθαι: imitare.
 μίμημα: prodotto dell'imitazione.
 μιμητικός: atto a imitare.
 μμνήσκειν: menzionare, ricordare.
 μισεῖν: odiare.
 μῖσος: odio.
 μνήμη: ricordo.
 μνημονεύειν: menzionare, ricordare.
 μνημονευτός: degno d'essere ricordato, che si può ricordare.
 μοιχεία: adulterio.
 μοιχεύειν: commettere adulterio.
 μοιχός: adultero.
 μοναρχία: monarchia.
 μέροςιον: parte.
 μουσικός: musico.
 μοχθηρία: cattiveria, corruzione, malvagità, perversità.
 μοχθηρός: malvagio, perverso.
 μυθολογεῖν: raccontare miti.
 μυστήριον: mistero.

N

ναύκληρος: nocchiero.
 ναυμαχεῖν: combattere per mare.
 ναυμαχία: battaglia navale.
 ναῦς: nave.
 ναυτικός: navale.

νέος: giovane, nuovo.
 νεμεσᾶν: disapprovare, sdegnarsi.
 νεμεσητικός: incline a sdegnarsi.
 νεμεσητός: che può suscitare sdegno.
 νέμεσις: sdegno.
 νεόπλουτος: nuovo ricco.
 νεότης: giovinezza.
 νικᾶν: vincere.
 νίκη: vittoria.
 νόμιμα: usi legali.
 νόμισμα: denaro.
 νόσημα: malattia.
 νομίζειν: chiamare, essere nelle usanze, riconoscere, pensare, ritenere.
 νομοθεσία: promulgazione delle leggi.
 νομοθετεῖν: fissare la legge, stabilire leggi, stabilire per legge.
 νομοθέτης: legislatore, nomoteta.
 νόμος: legge.
 νοσεῖν: essere malato.
 νοσερός: che concerne la malattia.
 νόσος: malattia.
 νοσώδης: datore di malattia.
 νοῦς: intelletto.
 νύξ: notte.

Ξ

ξένος: straniero.
 ξενικός: straniero.
 ξυνός: comune.

O

ὁδοποιεῖν: aprire la via, compiere con una strada.
 ὁδοποίησις: apertura della via.

ὁδός: via.
 ὀδυρτικός: facile a lamentarsi, incline al lamento.
 οἶεσθαι: credere, pensare.
 οἰκεῖν: abitare.
 οἰκεῖος: familiare, particolare, privato, proprio.
 οἰκειότης: appartenenza a una stessa casa, parentela.
 οἰκία: casa.
 οἰκοδομεῖν: costruire.
 οἶκτος: compassione, pietà.
 οἰκτρός: compassionevole.
 ὀλιγαρχία: oligarchia.
 ὀλίγος: poco.
 ὀλιγωρεῖν: disprezzare.
 ὀλιγωρία: disprezzo, rimprovero.
 ὀλίγωρος: dispregiatore.
 ὅλος: intero, tutto.
 Ὀλύμπια: olimpiadi.
 Ὀλύμπιοι: gli Olimpici.
 ὄμμα: occhio.
 ὁμογενής: affine, congenere, consanguineo, dello stesso genere, membro di una stessa stirpe.
 ὁμοεθής: di razza simile.
 ὁμοειδής: di specie simile.
 ὅμοιος: simile.
 ὁμοιοῦν: essere simile.
 ὁμοίωμα: somiglianza.
 ὁμολογεῖν: convenire, essere d'accordo.
 ὁμοτέλετος: omoteleuto.
 ὁμωνυμία: omonimia.
 ὀνειδίζειν: rinfacciare.
 ὀνειδιστής: portato a rinfacciare.
 ὀνειδος: disprezzo, rimprovero.
 ὀνίνασθαι: avere giovamento, essere di giovamento, trarre profitto.
 ὄνομα: nome.
 ὀνομάζειν: nominare, usare la denominazione.

ὀξύθυμος: d'impetuosità acuta, facile/pronto a infuriarsi.
 ὀξύς: acuto.
 ὀρᾶν: guardare, scorgere, vedere.
 ὀργή: ira.
 ὀργυλος: iracundo.
 ὀργίλως: in stato d'ira.
 ὀργίζειν: adirarsi, infuriarsi.
 ὀρέγεσθαι: appetire, desiderare.
 ὄρεξις: appetito, desiderio.
 ὀρθός: retto.
 ὀρθῶς: in modo esatto, in modo retto.
 ὀρίζειν: definire, determinare.
 ὀρισμός: definizione.
 ὀρμᾶν: muovere.
 ὀρμή: impulso, inclinazione.
 ὄρος: definizione.
 ὀσμή: odore.
 οὐρανός: cielo.
 οὐσία: essenza, patrimonio.
 ὀφθαλμός: occhio.
 ὄχλος: massa.
 ὄψις: vista, visione.

Π

πάθημα: affezione, passione.
 παθητικός: capace di suscitare sentimenti, patetico.
 παθητικῶς: in modo da suscitare sentimenti/patetico.
 πάθος: affezione, passione.
 παιάν: peone.
 παιδεία: educazione.
 παιδεύειν: educare.
 παίδευσις: educazione.
 παιδιά: gioco, scherzo.
 παιδίον: bambino, fanciullo.
 παῖς: bambino, fanciullo.
 παλαιός: antico.

παραβάλλειν: confrontare, paragonare.
 παραβολή: confronto, paragone.
 παραγραφή: segno a margine.
 παράδειγμα: esempio.
 παραδειγματώδης: in forma d'esempio.
 παραδιηγείσθαι: narrare incidentalmente.
 παράδοξος: paradossale.
 παραιτεῖν: chiedere.
 παρακαλεῖν: esortare, invitare.
 παρακολουθεῖν: accompagnare, conseguire, seguire.
 παραλείπειν: abbandonare, lasciare.
 παραλογίζεσθαι: compiere un paralogismo.
 παραλογισμός: paralogismo.
 παραλογιστικός: paralogistico.
 παράλογος: illogico.
 παραπεποιημένος: coniato.
 παρασκευάζειν: costruire, disporre, preparare, rappresentare.
 παρασκευή: preparativo, preparazione.
 παρασοφίζεσθαι: sorpassare in abilità.
 παρεῖναι: essere presente.
 παρεμβάλλειν: intercalare.
 παρέρχεσθαι: giungere.
 παρθένος: fanciulla, vergine.
 παρίστασθαι: prestare assistenza.
 παρίσωσις: parisosi.
 παροιμία: proverbio.
 παρομοίωσις: paromoiosi.
 παρουσία: presenza.
 πάσχειν: avere un sentimento, patire, provare, provare un'affezione, subire.
 πατάσσειν: colpire.
 πατήρ: padre.

πάτρα: patria.
 πατρίς: patria.
 παύειν: cessare.
 πείθειν: convincere, credere, dare fiducia, dare retta, persuadere, prestare fede.
 πείθεσθαι: persuadere.
 πειθώ: persuasione.
 πειρᾶν: cercare, sperimentare, sforzarsi.
 πέμπειν: inviare, mandare.
 πένεσθαι: essere povero.
 πένης: povero.
 πενία: povertà.
 πεπλασμένως: in modo costruito.
 περαίνειν: avere un limite, limitare, portare a conclusione, portare a termine.
 περιγραφεῖν: circoscrivere.
 περιέχειν: comprendere.
 περίοδος: periodo, viaggio.
 πιθανός: credibile, persuasivo.
 πιθανοῦν: rendere credibile.
 πικρός: irritabile.
 πίνειν: bere.
 πίπτειν: cadere.
 πιστεύειν: convincere, credere, dare fiducia, dare retta, persuadere, prestare fede.
 πιστευτικός: incline a fidarsi.
 πίστις: persuasione.
 πιστός: credibile, persuasivo.
 πίστωμα: elemento con valore di prova.
 πλάτος: larghezza.
 πλῆθος: quantità.
 πλήττειν: colpire.
 πλοῖον: nave.
 πλούσιος: ricco.
 πλοῦτος: ricchezza.
 πλυτεῖν: essere ricco.
 ποίημα: poema.

ποίησις: poesia.
 ποιητής: poeta.
 πολεμεῖν: combattere, fare guerra.
 πολέμιος: nemico.
 πόλεμος: guerra.
 πόλις: città.
 πολιτεία: costituzione.
 πολιτεύειν: prendere parte alla vita politica.
 πολυτεχνία: abbondante figliolanza.
 πολίτης: cittadino.
 πολιτικός: politico.
 πολυφιλία: abbondanza di amici.
 πολύφιλος: con molti amici, individuo con molti amici, che ha molti amici.
 πολυχρόνιος: di lungo tempo.
 πονερία: cattiveria, corruzione, malvagità, perversità.
 πονηρεύεσθαι: sopportare una fatica.
 πονηρός: malvagio, perverso.
 πόνος: fatica, pena.
 πορίζειν: fornire, procurare.
 ποριστικός: atto a procurare.
 πόρος: risorsa.
 πραγματεία: trattazione.
 πραγματεύεσθαι: trattare.
 πράξις: azione.
 πράος: mite.
 πραότης: mitezza.
 πράως: con mitezza.
 πρέπειν: convenire, essere conveniente.
 πρεσβύτερος: vecchio.
 πρεσβύτης: vecchio.
 προάγειν: condurre, portare.
 προαιρεῖσθαι: scegliere deliberatamente.
 προαίρεσις: scelta deliberata.
 προαιρετός: che può essere oggetto di scelta deliberata.

προαισθάσεσθαι: percepire anticipatamente.
 προαυλεῖν: suonare innanzitutto il flauto.
 προβάλλειν: inserire prima.
 πρόβλημα: problema.
 προγιγνώσκειν: conoscere previamente-
 \ mente.
 πρόγονοι: antenati, progenitori.
 προδιαβάλλειν: formulare precedenti sospetti, sospettare previamente-
 viamente.
 προδιαβλέπειν: accusare in precedenza.
 προδιασύρειν: indebolire anticipatamente.
 προδιήγησις: prenarrazione.
 προδοξάζειν: mostrare in precedenza.
 προεικάζειν: congetturare.
 προεξαγκωνίζειν: fare grandi gesti preparatori.
 προεπιπλήττειν: rimproverare anticipatamente.
 πρόθεσις: proposito.
 πρόθεσις: protasi.
 πρόθεσις: aggiunta.
 προιέναι: lasciare perdere, non curarsi, trascurare.
 προκαλεῖν: sfidare.
 προκεῖσθαι: proporre.
 πρόκλησις: provocazione.
 προκολάζειν: fare precedere alla punizione.
 προκρίνειν: giudicare preferibile, preferire.
 προλαμβάνειν: capire anticipatamente.
 πρόλογος: prologo.
 πρόνοια: premeditazione.
 προνοεῖν: pensare anticipatamente.

προοιμιάζεσθαι: fare preamboli/
proemi.
 προοίμιον: proemio.
 προορᾶν: prevedere, vedere previa-
mente.
 προσαγορεύειν: soprannominare,
chiamare, denominare.
 προσαιτεῖν: chiedere, domandare,
interrogare.
 προσάπτειν: applicare.
 προσβολή: applicazione.
 προσδεῖσθαι: avere bisogno, avere
bisogno in aggiunta.
 προσδέχεσθαι: accettare, accoglie-
re, ricevere.
 προσδιαιρεῖν: dividere ulteriormen-
te, distinguere ulteriormente.
 προσδοκία: attesa.
 προσεχόντως: in modo conveniente.
 προσεκτικός: incline a prestare at-
tenzione.
 προσερωτᾶν: formulare in aggiunta
una domanda, porre un'altra
domanda.
 προσέχειν: prestare attenzione, ri-
volgere la mente, stare appres-
so.
 προσήκειν: convenire, essere conve-
niente.
 πρόσθεσις: aggiunta.
 προσθήκη: aggiunta.
 προσκοχᾶν: opinare inoltre.
 προσλαμβάνειν: aggiungere, unire,
comprendere in più.
 πρόσσδος: entrata, provento.
 προσορίζειν: definire in più.
 προσπίπτειν: imbattersi.
 προσποιεῖν: fingere.
 προσσημαίνειν: significare in più.
 προστάττειν: comandare, ordinare.
 προστιθέναι: aggiungere, unire,
comprendere in più, porre.

πρότασις: proposizione, protasi.
 προτιδέναι: anteporre.
 προτρέπειν: incoraggiare.
 προτροπή: incoraggiamento.
 προυλαμβάνειν: supporre, supporre
in precedenza.
 πρόφασις: pretesto.
 πτώσις: flessione.
 πυκνός: affannoso, frequente.
 πύλη: porta.
 πυνθάνεσθαι: avere informazione,
interrogare.
 πῦρ: fuoco.
 πυρέττειν: avere la febbre.

P

ῥάδιος: facile.
 ῥάδιως: facilmente.
 ῥάθυμία: tranquillità, mancanza di
cura/preoccupazione.
 ῥάθυμος: che manca di cura, che
non dà pensiero.
 ῥαψδεῖν: partecipare a una gara
rapsodica.
 ῥαψωδία: rapsodia.
 ῥῆμα: verbo.
 ῥητορεία: discorso retorico/di reto-
ri.
 ῥητορική: retorica.
 ῥητορικός: retorico.
 ῥήτωρ: oratore, retore.
 ῥυθμός: ritmo.

Σ

σαλάκων: fanfarone.
 σεμνός: maestoso, solenne, splendi-
do.
 σεμνότης: maestosità, solennità.

σενηγορεῖν: parlare davanti al popolo.
 σημαίνειν: significare, voler dire.
 σημειόν: segno.
 σκέπτεσθαι: cercare, ricercare.
 σκέψις: indagine, ricerca.
 σκληρῶς: in modo duro.
 σκοπεῖν: guardare, scorgere, vedere.
 σκόπος: scopo.
 σκώπτειν: prendersi gioco.
 σολουκίζειν: fare un solecismo.
 σοφία: sapienza.
 σοφιστής: sofista.
 σοφιστική: sofistica.
 σοφιστικός: sofistico.
 σοφιστικῶς: in modo sofistico.
 σοφός: sapiente.
 σπάνιος: raro.
 σπουδάζειν: aver/darsi cura/preoccupazione, essere interessato, essere zelante, stare a cuore.
 σπουδαῖος: dabbene, virtuoso.
 σπουδή: fretta, seria considerazione, serietà.
 στερεῖν: privare.
 στέρεις: privazione.
 στοιχεῖον: elemento.
 στοχάζεσθαι: mirare.
 στρατεγεῖν: essere generale.
 στρατηγός: generale, stratega.
 στρατεύειν: marciare con l'esercito.
 στρατηγία: strategia.
 στρέφειν: operare una conversione, stravolgere.
 συδιστάναί: essere composto.
 συγγένεια: appartenenza a una stessa stirpe, parentela.
 συγγεῖσθαι: combinarsi, comporsi, essere composto.
 συγγενής: affine, congenere, consanguineo, dello stesso genere, membro di una stessa stirpe.

συγγιγνώσκειν: perdonare.
 συγγνώμη: perdono.
 συγγνωμοτικός: incline a perdonare.
 συγκινδυνεύειν: correre pericolo assieme.
 συκοφάντης: assassino.
 συλλαβή: sillaba.
 συλλόγιστος: sillogistico.
 συλλογίζεσθαι: argomentare, argomentare sillogisticamente, sillogizzare.
 συλλογισμός: sillogismo.
 συλλογιστικῶς: in forma sillogistica.
 συμβεβηκός: accidente, che capita, che sopraggiunge.
 συμβουλεύειν: consigliare.
 συμβουλευτικός: deliberativo.
 συμβουλή: consiglio.
 σύμβουλος: consigliere.
 συμμάχεσθαι: allearsi.
 σύμμαχος: alleato.
 σύμμετρος: proporzionato.
 συμπαραλαμβάνειν: assumere assieme e in aggiunta, assumere in più al contempo.
 συμπαρανεύειν: dare la propria approvazione.
 συμπέρασμα: conclusione.
 συμπερασματικῶς: in forma di conclusione.
 συμπράττειν: collaborare.
 σύμπτωμα: concomitanza.
 συμφέρον: vantaggioso.
 συνάγειν: concludere, indurre/trarre una conclusione.
 συναγωγή: riunione.
 συναγεῖν: essere unito nel provare dolore, provare dolore assieme.
 συνάλλαγμα: contratto.
 συναποθνήσκειν: morire con.
 συνάπτειν: connettere.

συναριθμεῖσθαι: addizionare.
 σύνδεσμος: congiunzione.
 συνδιάγειν: trascorrere la vita con.
 συνδιημερεύειν: passare le giornate con.
 συνδρομή: riunione.
 συνεθίζειν: abituare.
 συνειδέναι: essere complice.
 συνειδῶς: complice.
 συνεῖναι: fare l'amore.
 συνεπαινεῖν: lodare assieme.
 συνήδεσθαι: essere unito nel gioire.
 συνήθεια: consuetudine.
 συνήθεις: congiunti, familiari.
 συνηγορεῖν: parlare in difesa.
 συνήθης: abituale.
 συνθήκη: convenzione.
 συνομολογεῖν: convenire, essere d'accordo.
 συνορᾶν: avere una visione d'insieme, abbracciare con lo sguardo.
 συντείνειν: mirare, tendere.
 συντιθέναι: comporre.
 συντομία: concisione.
 σύντομος: conciso.
 συντόμως: concisamente.
 συντονία: tensione.
 συμφέρειν: essere vantaggioso.
 συνωνυμία: sinonimia.
 συνώνυμος: sinonimo.
 σύστοιχος: termine di una medesima serie.
 συστρέφειν: esporre concisamente, enunciare in forma concisa.
 σφοδρός: intenso.
 σφοδρότης: esagerazione.
 σχῆμα: figura.
 σῶζειν: salvare.
 σωκρατικοὶ λόγοι: discorsi socratici.
 σῶμα: corpo.
 σωτερία: salvezza.

σωτήριος: salutare.
 σωφρονεῖν: essere moderato.
 σωφρονικός: atto alla moderazione.
 σωφροσύνη: moderazione.
 σώφρων: moderato.

T

τὰ ζημιοῦντα: strumenti di punizione.
 τὰ κωλύοντα: strumenti di castigo.
 τὰ σωκρατικά: discorsi socratici.
 τάξις: ordinamento, ordine.
 ταπεινός: misero.
 ταπεινότης: meschinità.
 ταπεινοῦν: essere misero, immiserire.
 ταπεινῶς: in tono dimesso.
 ταραχή: turbamento.
 τάττειν: ordinare, istituire, stabilire.
 τάφος: tomba.
 τείνειν: mirare, tendere.
 τέκνον: figlio.
 τέλειος: perfetto.
 τελειοῦν: compiere, dare fine, finire, morire.
 τελετή: iniziazione.
 τελευταῖος: finale, ultimo.
 τελευτᾶν: compiere, dare fine, finire, morire.
 τελευτή: conclusione.
 τελευτή: fine.
 τέλος: fine.
 τέρπειν: rallegrare.
 τετράγωνος: tetragono.
 τέχνη: arte, tecnica.
 τεχνικός: competente nell'arte.
 τεχνολογεῖν: dissertare sull'arte, essere autore di un'opera tecnica, esporre in modo sistematico/tecnicamente.

τηρεῖν: cercare, sorvegliare, vigilare.
 τιθέναι: porre.
 τίκτειν: partorire.
 τιμᾶν: onorare.
 τιμή: onore.
 τίμιος: onorevole, onorato.
 τιμωρεῖν: vendicare.
 τιμωρητικός: atto a compiere vendette.
 τιμωρία: vendetta.
 τιτρώσκειν: ferire.
 τὸ ἱαμβεῖον: metro giambico.
 τὸ ἱερόν: santuario.
 τὸ κοινόν: comunità.
 τὸ κύριον: autorità.
 τὸ νόμιμον: legge.
 τὸ παρεληλυθός: il passato, passato.
 τὸ πάρισον: parisosi.
 τὸ παρόν: il presente, presente.
 τὸ περιέχον: perifrasi.
 τὸ πιθανόν: credibilità.
 τὸ πιστόν: credibilità.
 τὸ συγγενές: appartenenza a una stessa stirpe, parentela.
 τὸ τεχνικόν: capacità di essere un'arte.
 τόνος: tono.
 τόπος: luogo.
 τραγικός: tragico.
 τραγωδία: tragedia.
 τρέφειν: nutrire.
 τρόπαιον: trofeo.
 τροχαῖος: trocheo.
 τροχερός: trocaico.
 τροφή: nutrimento.
 τρυφᾶν: vivere nel lusso.
 τρυφερός: voluttuoso.
 τρυφή: genere di vita.
 τύπτειν: colpire.
 τυραννεύειν: diventare tiranno.

τυραννίς: tirannide.
 τύραννος: tiranno.
 τυφλοῦν: accecare.
 τύχη: fortuna, sorte.
 τωθάζειν: beffeggiare.

Υ

ὕβριζειν: essere tracotante, usare tracotanza.
 ὕβρις: tracotanza.
 ὕβριστής: tracotante.
 ὕβριστικός: incline alla tracotanza.
 ὑγιάζειν: guarire.
 ὑγιαίνειν: essere in buona salute, stare bene.
 ὑγίεια: salute.
 ὑγιεινός: che concerne la salute, salutare.
 ὑγιής: sano.
 ὑγρός: umido.
 ὕδωρ: acqua.
 υἱός: figlio.
 ὑπαρχή: carica, inizio, principio.
 ὑπεναντίος: avversario, contrario.
 ὑπεραλγεῖν: affliggere grandemente, dolersi all'eccesso.
 ὑπερβαίνειν: oltrepassare.
 ὑπερβάλλειν: eccedere.
 ὑπερβολή: eccesso, iperbole.
 ὑπερεπαινεῖν: lodare all'eccesso.
 ὑπερευδαιμονεῖν: essere felice al massimo grado.
 ὑπερέχειν: essere superiore, superare.
 ὑπερήφανος: burbanzoso.
 ὑπεροχή: superiorità.
 ὑπέχειν: sostenere.
 ὑπηρετεῖν: rendere servizio.
 ὑπηρέτης: servitore.
 ὑπηρέτησις: asservimento.

\

ὑπηρετικός: capace di obbedire.
 ὑπισχνεῖσθαι: promettere.
 ὕπνος: sonno.
 ὑποβάλλειν: rovesciare sotto di sé.
 ὑποβλέπειν: guardare con aria diffidente.
 ὑποδεικνύναι: mostrare.
 ὑπόθεσις: ipotesi.
 ὑποθήκη: regola di condotta.
 ὑπόκρισις: azione oratoria, dissimulazione.
 ὑποκορισμός: diminutivo.
 ὑποκρίνεσθαι: recitare.
 ὑποκριτής: attore.
 ὑποκριτικός: adatto/incline all'azione oratoria, proprio dell'attore.
 ὑπόκωφος: sordo.
 ὑπολαμβάνειν: comprendere, concepire, supporre.
 ὑπολείπειν: lasciare indietro, lasciare spazio.
 ὑπόληψις: presupposizione.
 ὑπομένειν: sopportare.
 ὑπόμνημα: ricordo.
 ὑπομονή: permanere, persistere, restare.
 ὑποπτέειν: sospettare.
 ὑποτιθέναι: proporre.
 ὑπουργεῖν: prestare soccorso.
 ὑπουργία: soccorso.
 ὑστερίζειν: essere in ritardo, tardare.

Φ

φαντασία: immaginazione.
 φαῦλος: perverso.
 φαυλότης: perversità.
 φέρειν: portare.
 φεύγειν: fuggire, sfuggire.
 φευκτός: che può essere fuggito.

φθαρτικός: atto a corrompere/distruggere.
 φθείρειν: corrompere, distruggere.
 φθονεῖν: invidiare.
 φθονερός: invidioso.
 φθόνος: invidia.
 φθορά: corruzione.
 φιανθρωπία: filantropia.
 φίλαυτος: amante di sé.
 φιλεῖν: amare.
 φιλεργία: amore del lavoro.
 φιλειργία: amore per i compagni.
 φιλέταιρος: amante dei compagni.
 φιλευτράπελος: amante dello scherzo.
 φιλία: amicizia.
 φιλόγελος: amante del riso.
 φιλογέλοιος: amante del riso.
 φιλοδικεῖν: amare di portare in giudizio.
 φιλόδικος: amante dei processi.
 φιλοδοξεῖν: amare la reputazione.
 φιλόδοξος: amante della fama.
 φιλόζωος: amante della vita.
 φιλόθεος: amante degli dèi.
 φίλινος: amante del vino.
 φιλοκόλαξ: amante degli adulatori.
 φιλόλογος: amante dei discorsi.
 φιλόμαμος: amante delle proprie aspirazioni.
 φιλόνικος: amante della vittoria.
 φιλοπονεῖν: amare di affaticarsi.
 φιλοραστής: amante di chi ama.
 φίλος: amico.
 φιλοσοφεῖν: filosofare.
 φιλοσοφία: filosofia.
 φιλόσοφος: filosofo.
 φιλότεκνος: amante dei figli.
 φιλοτιμεῖσθαι: amare di essere onorati/l'onore, rivaleggiare in onore.
 φιλοτιμία: amore dell'onore.
 φιλότιμος: amante dell'onore.

φιλόφιλος: amante degli amici.
 φιλοχρηματία: amore per la ricchezza.
 φιλοχρήματος: amante delle ricchezze.
 φοβεῖσθαι: avere paura, temere.
 φοβερός: temibile.
 φοβερότης: capacità di atterrire.
 φόβος: paura, timore.
 φοιτᾶν: frequentare.
 φορά: raccolto.
 φορτικός: grossolano.
 φορτινότης: rozzezza.
 φρονεῖν: essere saggio, pensare.
 φρόνησις: saggezza.
 φρόνιμος: saggio, sapiente.
 φροντίζειν: aver cura, curarsi, darsi cura/preoccupazione/pensiero.
 φυγᾶς: esule, fuggiasco.
 φυγή: esilio.
 φυλακή: difesa, guardia, guardia del corpo.
 φυλακτικός: atto/capace a/di conservare/custodire.
 φυλαττεῖν: conservare, custodire, serbare.
 φυσική: fisica.
 φύσις: natura.
 φωνή: voce.
 φῶς: luce.

X

χαίρειν: gioire, rallegrarsi.
 χαλεπαίνειν: essere sdegnato.
 χαλεπός: difficile.
 χαρίζεσθαι: essere/risultare gradito, elargire/fare favori, fare piacere, usare benevolenza.
 χάρις: favore, grazia, gratitudine, riconoscenza.

χειμών: tempesta.
 χεῖρ: mano.
 χειροῦσθαι: essere sottomesso.
 χλευάζειν: motteggiare.
 χλευαστής: beffeggiatore.
 χρεία: commercio, necessità, uso.
 χρήματα: beni materiali, ricchezze.
 χρήσιμος: utile.
 χρῆσις: commettere adulterio.
 χρηστός: di buona qualità.
 χρηστοφιλία: eccellenza di amici.
 χρηστόφιλος: individuo con amici utili.
 χρόνος: tempo.
 χρυσός: oro.
 χρῶμα: colore.
 χώρα: territorio.

Ψ

ψέγειν: biasimare.
 ψεύδεσθαι: dire il falso.
 ψευδής: falso.
 ψευδολογεῖν: dire menzogne.
 ψευδομαρτυρία: falsa testimonianza.
 ψευδομαρτυροῦντες: falsi testimoni.
 ψεῦδος: falso.
 ψήφισμα: decreto.
 ψῖλος λόγος: discorso in prosa.
 ψόγος: biasimo.
 ψόφος: rumore, suono.
 ψυχή: anima.

Ω

ὠφέλεια: utilità.
 ὠφελεῖν: essere utile.
 ὠφέλιμος: utile.

POETICA

INDICE DEI NOMI DI PERSONA DI DIVINITÀ E DI POPOLI¹

A

[Aiace (Αἴας): 1456a 1]
 [Forci (Φορκίς) = Forco (Φόρκος): 1456a 2].
 [Issione (Ἰξίων): 1456a 1]
 [Pelide = di Peleo (Πηλεΐδης): 1458a 4; (Πηληϊάδης): 1458a 4]
 Achille (Ἀχιλλεύς): 1454b 14, 1459a 1.
 Agatone (Ἀγάθων): 1451b 21, 1454b 14, 1456a 18, 1456a 24, 1456a 30.
 Alcibiade (Ἀλκιβιάδης): 1451b 11.
 Alcinoos (Ἀλκίνοος): 1455a 2.
 Alcmeone (Ἀλκμέων): 1453a 20, 1453b 24, 1453b 33.
 Amfiarao (Ἀμφιάραος): 1455a 27.
 Anteo (Ἀνθεύς): 1451b 21.
 Antigone (Ἀντιγόνη): 1454a 1.
 Ares (Ἄρης): 1457b 21, 1457b 22, 1457b 32.
 Arifrade (Ἀριφράδης): 1458b 31.
 Aristofane (Ἀριστοφάνης): 1448a 27.
 Astidamante (Ἀστυδάμας): 1453b 33.
 Ateniesi (Ἀθηναῖοι): 1448a 36, 1448b 1.

C

Callippide (Καλλιπίδης): 1461b 35, 1462a 9.
 Carcino (Καρκίνος): 1454b 23, 1455a 26.
 Cartaginesi (Καρχηδόνιοι): 1459a 26.
 Cefelleni (Κεφαλλῆνες): 1461b 6.
 Cheremone (Χαιρήμων): 1447b 21, 1460a 2.
 Chionide (Χιονίδης): 1448a 34.
 Cipri/Ciprioti (Κύπριοι): 1455a 1, 1457b 6.
 Cleofonte (Κλεοφών): 1448a 12, 1458a 20.
 Cleone (Κλέων): 1457a 28.
 Clitemnestra (Κλυταιμνήστρα): 1453b 23.
 Cratete (Κράτης): 1449b 7.
 Creonte (Κρέων): 1454a 1.
 Cresfonte (Κρεσφόντης): 1454a 5.
 Cretesi (Κρητες): 1461a 14.

D

Danao (Δαναός): 1452a 28.
 Diceogene (Δικαιογένης): 1455a 1.

1. Sono qui indicati anche i nomi di personaggi e di popoli che fungono da titoli di opere letterarie e che, in quanto tali, compaiono pure nell'*Indice delle opere citate ecc.*

L'aggettivo *λάχων* (spartano), usato al singolare e dunque non indicante un popolo, è registrato nell'*Indice dei nomi e delle espressioni notevoli*; *Λάχαιναι* (*Le Spartane*), soltanto nell'*Indice delle opere citate*, non designando neppure esso un popolo, come sarebbe invece al maschile.

Dionisio (Διονύσιος): 1448a 6.
 Dioniso (Διώνυσος): 1457b 21, 1457b
 22.
 Dolone (Δόλων): 1461a 12.
 Dori (Δωριεῖς): 1448a 30.

E

Edipo (Οἰδίπους): 1452a 24-25, 1452a
 25, 1452a 33, 1453a 11, 1453a
 20, 1453b 7, 1453b 31, 1454b
 8, 1455a 18, 1460a 30, 1462b
 2.
 Egemone (Ἠγήμων): 1448a 12.
 Egeo (Αἰγεύς): 1461b 21.
 Egisto (Αἰγισθος): 1453a 37.
 Elettra (Ἠλέκτρα): 1460a 31.
 Emone (Αἴμων): 1454a 2.
 Empedocle (Ἐμπεδοκλῆς): 1447b 18,
 1457b 24, 1461a 24.
 Epicarmo (Ἐπίχαρμος): 1448a 33.
 Epicaro (Ἐπιχάρης): 1458b 9.
 Eracle (Ἡρακλῆς): 1451a 22.
 Erifile (Ἐριφύλη): 1453b 24.
 Ermocaicoxanto (Ἐρμοκαϊκόξανθος):
 1457a 35-b1.
 Erodoto (Ἡρόδοτος): 1451b 2.
 Eschilo (Αἰσχύλος): 1449a 16, 1456a
 17, 1458b 20, 1458b 22.
 Ettore (Ἔκτωρ): 1460a 15, 1460b
 26.
 Eucleide (Εὐκλείδης): 1458b 7.
 Euripide (Εὐριπίδης): 1453a 24,
 1453a 29, 1453b 28, 1455b 9,
 1456a 17, 1456a 27, 1458b 20,
 1460b 34, 1461b 20.

F

Filosseno (Φιλόξενος): 1448a 15.
 Filottete (Φιλοκτήτης): 1458b 22,
 1459b 5.
 Formide (Φόρμης): 1449b 6.

G

Ganimede (Γανυμήδης): 1461a 30.
 Glaucone (Γλαύκων): 1461b 1.

I

Icadio (Ἰκάδιος): 1461b 8.
 Icario (Ἰκάριος): 1461b 4, 1461b 8.
 Ifigenia (Ἰφιγένεια): 1452b 6, 1452b
 7, 1454a 7, 1454a 32, 1454b 32,
 1455a 7, 1455a 18, 1455b 3.
 Illiri (Ἰλλυριοί): 1461a 4.
 Ippia (Ἰππίας): 1461a 22.

L

Laio (Λαίος): 1460a 30.
 Linceo (Λυγκεύς): 1452a 27, 1455b 29.

M

Magnete (Μάγνης): 1448a 34.
 Massalioti (Μασσαλιῶται): 1457a
 35.
 Medea (Μήδεια): 1453b 29, 1454b 1.
 Megaresi (Μεγαρεῖς): 1448a 31.
 Melanippe (Μελανίππη): 1454a 31.
 Meleagro (Μελέαγρος): 1453a 20.
 Menelao (Μενέλαος): 1454a 29,
 1461b 21.
 Merope (Μερόπη): 1454a 5.
 Minnisco (Μυννίσκος): 1461b 34.
 Misii (Μυσοί): 1460a 32.
 Miti (Μίτυς): 1452a 8, 1452a 9.
 Mnasiteo (Μνασίθεος): 1462a 7.

N

Neottolema (Νεοπτόλεμος): 1459b 6.
 Nicocare (Νικοχάρης): 1448a 13.
 Niobe (Νιόβη): 1456a 17.

O

- Odisseo (Ὀδύσσευς): 1453b 34, 1454a 30, 1454b 26, 1455a 13, 1457b 11, 1461b 7.
 Omero (Ὅμηρος): 1447b 18, 1448a 11, 1448a 12, 1448a 26, 1448b 28, 1448b 29, 1448b 34, 1451a 23, 1454b 15, 1459a 31, 1459b 12, 1460a 5, 1460a 19.
 Oreste (Ὀρέστης): 1452b 6, 1453a 20, 1453a 37, 1453b 24, 1454a 29, 1454b 31, 1455a 5, 1455a 7, 1455b 14, 1461b 21.

P

- Pausone (Παύσων): 1448a 6.
 Peleo (Πηλεύς): 1456a 2. Vedi anche *pelide*.
 Pindaro (Πίνδαρος): 1461b 35.
 Polignoto (Πολύγνωτος): 1448a 5, 1450a 27.
 Poliido (Πολύιδος): 1455a 6, 1455b 10.
 Poseidone (Ποσειδῶν): 1455b 18.
 Prometeo (Προμηθεύς): 1456a 2.
 Protagora (Πρωταγόρας): 1456b 15.

S

- Senarco (Ξέναρχος): 1447b 10.

- Senofane (Ξενοφάνης): 1461a 1.
 Sisifo (Σίσυφος): 1456a 22.
 Sofocle (Σοφοκλῆς): 1448a 26, 1449a 19, 1453b 31, 1454b 8, 1454b 36, 1455a 18, 1456a 27, 1460b 33, 1462b 3.
 Sofrone (Σώφρων): 1447b 10.
 Sosistrato (Σωσίστρατος): 1462a 7.
 Stenelo (Σθένελος): 1458a 21.

T

- Telefo (Τήλεφος): 1453a 21.
 Telegono (Τηλέγονος): 1453b 33.
 Telemaco (Τηλέμαχος): 1461b 5.
 Teodette (Θεοδέκτης): 1455a 9, 1455b 29.
 Teodoro (Θεόδωρος): 1457a 13.
 Tereo (Τηρεύς): 1454b 36.
 Terrigeni (Γηγενεῖς) = Sparti: 1454b 22.
 Tideo (Τυδεύς): 1455a 9.
 Tieste (Θυέστης): 1453a 11, 1453a 21, 1454b 23.
 Timoteo (Τιμόθεος): 1448a 15.
 Tiro (Τυρώ): 1454b 25.

Z

- Zeus (Ζεύς): 1461a 30.
 Zeusi (Ζεῦξις): 1450a 27, 1450a 28, 1461b 12.

INDICE DEI NOMI GEOGRAFICI¹

- | | |
|---|---|
| [Di Opunte (Ὀπούντιος): 1462a 8]. | Misia (Μυσία): 1460a 32. |
| [Di Taso (Θάσιος): 1448a 12, 1461a 22]. | |
| [Di Troia (Τρωικός): 1461a 18]. | Parnaso (Παρνασσός): 1451a 26. |
| [Ftiotide (Φθιωτίς): 1456a 1]. | Peloponneso (Πελοπόννησος): 1448a 35. |
| Ade (Ἄιδης): 1456a 3. | |
| Argo (Ἄργος): 1452a 8. | Salamina (Σαλαμίς): 1459a 25. |
| Atene (Ἀθῆναι): 1449b 7. | Sicilia (Σικελία): 1448a 32, 1449b 7, 1459a 26. |
| Aulide (Αὐλὶς): 1454a 32. | Sparta (Λακεδαίμων): 1461b 6. |
| | |
| Ilio (Ἴλιον): 1456a 16, 1459b 6. | Tegea (Τεγέα): 1460a 32. |
| Maratona (Μαραθών): 1458b 9. | |

1. Tra parentesi quadre gli aggettivi che offrono indicazioni geografiche.

INDICE DELLE OPERE ESPRESSAMENTE CITATE NELLA POETICA¹

- Anteo* (Ἀνθεύς): 1451b 21.
Antigone (Ἀντιγόνη): 1454a 1.
Centauro (Κένταυρος): 1447b 21.
Cresfonte (Κρεσφόντης): 1454a 5.
Deiliade (Δειλίας): 1448a 13.
Edipo [re] (Οἰδίπους): 1452a 24-25,
1452a 33, 1454b 8, 1455a 18,
1462b 2.
Elettra (Ἑλέκτρα): 1460a 31.
Elle (Ἑλλη): 1454a 8.
Eracleide (Ἑρακλῆς): 1451a 20.
Euripilo (Εὐρύπυλος): 1459b 6.
Filottete (Φιλοκτήτης): 1458b 22,
1459b 5.
I ciclopi (Κύκλωπες): 1448a 15.
I Cipri (Κύπριοι): 1455a 1; (Κύπρια):
1459b 4; (τὰ Κύπρια): 1459b 2.
Ifigenia [in Tauride] (Ἡ Ἰφιγένεια):
1454a 7, 1454b 32, 1455a 18,
1455b 3.
Ifigenia in Aulide (Ἡ ἐν Αὐλίδι
Ἰφιγένεια): 1454a 32.
Il ferimento di Odisseo (ὁ Τραματίας
Ὀδύσσευς): 1453b 34.
Il giudizio delle armi (Ὅπλων κρίσις):
1459b 5.
Iliade (Ἰλιάς): 1448b 38, 1451a 29,
1454b 2, 1456a 13, 1457a 29,
1459b 3, 1459b 14, 1462b 3,
1462b 8,
L'accattonaggio (Πτοξεία): 1459b
6.
La distruzione di Troia (Ἰλίου πέρις):
1459b 6.
La navigazione di ritorno (Ἀπόπλους):
1459b 7.
La Piccola Iliade (Ἡ μικρὰ Ἰλιάς):
1459b 2, 1459b 5.
Le Coefore (Χοηφόροι): 1455a 4.
Le Fineidi (Φινεΐδαι): 1455a 10.
Le Forcidi (Φορκίδες): 1456a 2.
Le Ftiotidi (Φθιώτιδες): 1456a 1.
Le Spartane (Λάκαιναι): 1459b 6.
Libro del Bagno (Νίκτρα) = *Od.*,
XIX: 1454b 30, 1460a 26.
Linceo (Λυγκεύς): 1452a 27, 1455b
29.
Margite (Μαργίτης): 1448b 30,
1448b 38.
Medea (Μήδεια): 1454b 1.
Melanippe (Μελανίππη): 1454a 31.
Misii (Μυσοί): 1460a 32.
Neottolema (Νεοπτόλεμος): 1459b
6.
Odissea (Ὀδύσσεια): 1449a 1, 1451a
24, 1451a 29, 1453a 32, 1455b 17,
1459b 3, 1459b 15, 1460a 35,
1462b 9.
Odisseo falso messaggero (ὁ
Ψευδάγγελος Ὀδύσσευς):
1455a 13.
Peleo (Πηλεΐδης): 1456a 2.
Prometeo [incatenato] (Προμηθεΐς):
1456a 2.

1. Sono qui registrate soltanto le opere di cui Aristotele cita il titolo.

Scilla (Σκύλλα): 1454a 31, 1461b 32.

Tereo (Τηρεύς): 1454b 36.

Teseide (Θησηίς): 1451a 20.

Tideo (Τυδεύς): 1455a 9.

Tieste (Θυέστης): 1454b 23.

Tiro (Τυρώ): 1454b 25.

Tragedie intitolate *Aiace* [Αἴας]
(Αἴαντες): 1456a 1.

Tragedie intitolate *Issione* [Ἰξίων]
(Ἰξίωνες): 1456a 1.

INDICE DEI TERMINI E DELLE ESPRESSIONI NOTEVOLI

A

a caso (εἰκῆ): 1452a 10.

a modo (ἐλεύθερος): 1462a 10.

abbellimento (κόσμος): 1449b 33,
1457b 2, 1458a 33, 1459a 14.

abbellire (κοσμεῖν): 1449a 30.

abbreviare (ὕφαιρεῖν): 1457b 2-3.

accentazione (προσῳδία): 1461a
22.

accidentale, per accidente (κατὰ
συμβεβηκός): 1460b 16, 1460b
30-31.

accogliere, ammettere, essere pos-
sibile (ἐνδέχεσθαι): 1457a 26,
1458a 29, 1459b 24, 1460a 12,
1460a 35, 1460b 27, 1460b 29,
1461a 34, 1462b 10.

accompagnare col flauto (αὐλεῖν):
1461b 32.

accostamento (προσβολή): 1456b
26, 1456b 27, 1457b 29.

accusa (αἰτίασις): 1455b 31; (κατηγο-
ρία): 1462a 5.

acquisito (ἐπίκτητος): 1454b 23.

acutezza (ὀξύτης): 1456b 33.

adatto al discorso, proprio della
conversazione (λεκτικός): 1449a
24-25, 1449a 27-28.

adatto alla danza, danzato (ὀρχηστρι-
κός): 1449a 23, 1460a 1.

adunata (ἀγερομός): 1451a 27.

affezione, passione, patimento, sen-
timento (πάθημα): 1449b 28,
1459b 11; (πάθος): 1447a 28,
1452b 11, 1453b 18, 1453b 20,
1454a 13, 1455a 31, 1456a 38,
1460b 12.

aggiungere, essere in aggiunta
(προσεῖναι): 1451a 34, 1451a 35;
(προστιθέναι): 1457b 19, 1460a
18, 1460a 24, 1461b 30.

agire, compiere azioni, fare (δρᾶν):
1448a 28, 1448a 29, 1448b 1,
1449b 26, 1353a 25, 1353b 22,
1359a 30; (πράττειν): 1448a 1,
1448a 23, 1448a 27, 1448b 1,
1449b 31, 1449b 36, 1449b 37,
1450a 6, 1450a 21, 1450b 4,
1451b 9, 1451b 11, 1452a 22,
1452a 35, 1452a 36, 1453b 30,
1453b 36, 1453b 38, 1454a 2,
1454a 3, 1454a 35, 1455a 26,
1459a 15, 1459b 24, 1460a 14,
1461a 5, 1461a 6, 1461a 7, 1452a
29.

agone, concorso drammatico (ἀγών):
1450b 18, 1451a 6, 1453a 27.

alla mammella di destra (δεξιτερὸν
κατὰ μαζόν): 1458a 7.

allontanare (ἀπαλλάττειν): 1452a
25.

allungamento (ἐπέκτασις): 1458a
23, 1458b 2.

- allungare (ἐπεκτείνειν): 1457b 2, 1457b 35, 1458a 3, 1458a 12, 1459b 23; (ἐκτείνειν): 1458b 8; (μηκύνειν): 1455b 16.
- ambibolia (ἀμφιβολία): 1461a 25.
- amicizia (φιλία): 1452a 31. Vedi anche *persona legata da relazioni d'affetto*.
- amico (φίλος): 1453a 38, 1453b 15.
- ampiezza, grandezza (μέγεθος): 1449a 19, 1449b 25, 1450a 14, 1450b 25, 1450b 26, 1450b 36, 1450b 37, 1451a 4, 1451a 11, 1451a 12, 1451a 15, 1456a 14, 1456b 1, 1459a 34, 1459b 23, 1462b 10.
- ampio (περιττός): 1459b 36.
- analogia (τὸ ἀνάλογον): 1448b 38, 1457b 9, 1457b 16, 1457b 25.
- anapesto ([τὸ] ἀνάπαιστον): 1452b 24.
- andare (ἔρχεσθαι): 1448b 31, 1449b 7, 1452a 25, 1455a 5, 1455a 6, 1455a 9, 1455b 6, 1455b 8, 1461b 6.
- andare girando (πλάνη): 1448a 38.
- anima (ψυχή): 1450a 38, 1457b 14, 1460a 25.
- animale, vivente (ζῷον): 1448b 7, 1450b 34, 1450b 38, 1451a 3, 1451a 4, 1459a 20.
- annacquato (ὑδαρής): 1462b 7.
- annunciare (ἐξαγγέλλειν): 1460b 11.
- annuncio (ἀγγελία): 1454b 5.
- apocope (ἀποκοπή): 1458b 2.
- apprendere (μανθάνειν): 1448b 13, 1448b 16.
- appropriato, proprio (οἰκείος): 1448b 24, 1449a 4, 1449a 24, 1450b 17, 1453a 36, 1453b 11, 1455b 13, 1457b 32, 1458a 2, 1459a 21, 1459b 28.
- architettonico (ἀρχιτεκτονικός): 1456b 11.
- arco (τόξον): 1455a 14, 1455a 14/2.
- argomentare, fare un ragionamento, trarre un argomento (συλλογίζεσθαι): 1448b 16, 1455a 7, 1455a 10-11, 1461b 2.
- arma (ὄπλον): 1461a 2.
- armonia, intonazione (ἁρμονία): 1447a 22, 1447a 23, 1447a 26, 1448b 20, 1449a 28, 1449b 29.
- arricchire di episodi (ἐπεισοδιοῦν): 1455b 1-2, 1455b 13, 1459b 30.
- arte (τέχνη): 1447a 20, 1447a 21, 1447b 29, 1450b 20, 1451a 7, 1453a 22, 1454a 10, 1451a 24, 1460a 28, 1460a 30, 1460b 15, 1460b 19, 1460b 23, 1461a 1, 1461b 24, 1462b 12.
- arte dell'attore (ὑποκριτική): 1456b 10, 1462a 5-6.
- arte di comporre ditirambi (διθυραμβοποιητική): 1447a 14.
- articolazione (ἄρθρον): 1456a 21, 1457a 6.
- ascoltare, udire (ἀκούειν): 1453b 5, 1453b 6, 1455a 2, 1459b 30.
- ascolto (ἀκρόασις): 1459b 22.
- aspirazione (δασύτης): 1456b 32.
- assenza di risorse (ἀπορία): 1454b 21.
- assurdo, illogico, irrazionale (ἄλογος): 1454b 6, 1460a 13, 1460a 28, 1460a 29, 1460a 36, 1461b 1, 1461b 14, 1461b 20, 1461b 23; (ἄτοπος): 1460a 1, 1460a 35, 1460b 2, 1461b 5.
- attenzione (σπουδή): 1456b 14-15.
- atto a corrompere/distruggere (φθαρτικός): 1449a 35, 1452b 11.
- atto a suscitare ripugnanza, ripugnante (μιαρός): 1452b 36, 1453b 39, 1454a 3.

atto a/capace di suscitare terrore (φοβερός): 1452a 2, 1452b 32, 1453a 1, 1453a 6, 1453b 1, 1453b 9.
 atto al movimento (κινητικός): 1460a 1.
 atto all'azione (πρακτικός): 1460a 1.
 attore (ὑποκριτής): 1449a 16, 1449b 5, 1450b 19, 1451b 37, 1456a 26, 1459b 26, 1461b 34.
 attribuire, introdurre (ἀποδιδόναι): 1449b 4, 1454b 5, 1454b 10; (εἰσάγειν): 1460a 10.
 auletica (αὐλητική): 1447a 15, 1447a 24.
 avere buona sorte (εὐτυχεῖν): 1452b 2.
 avere cattiva sorte/disgrazia (ἀτυχεῖν): 1452b 2; (δυστυχεῖν): 1453a 4.
 avere sentore, percepire (αἰσθάνεσθαι): 1454b 37, 1461b 29.
 avere un buon risultato (καλῶς ἔχειν): 1447a 10.
 averi (χρήματα): 1455b 19.
 azione (πρᾶξις): 1447a 28, 1448b 25, 1449b 24, 1449b 36, 1450a 1, 1450a 4, 1450a 16-17, 1450a 18, 1450a 20, 1450a 22, 1450a 24, 1450b 3, 1450b 24, 1451a 18, 1451a 19, 1451a 28, 1451a 31, 1451a 32, 1451b 29, 1451b 33, 1452a 2, 1452a 13, 1452a 14, 1452a 37, 1452b 1, 1452b 11, 1453b 16, 1453b 27, 1454a 18, 1459a 19, 1459a 22, 1459b 1, 1462b 11.

battaglia (μάχη): 1459 a 26.
 battaglia navale (ναυμαχία): 1459 a 26.
 battuta (ῥῆσις): 1456a 31.
 bello, nobile (καλός): 1447a 10, 1448b 25, 1450b 1, 1450b 34, 1450b 37, 1450b 38, 1451a 11, 1451a 24, 1452a 10, 1452a 32, 1452b 31, 1453a 12, 1453a 19, 1453a 23, 1453b 26, 1454b 11, 1458b 21, 1459b 12, 1461a 4.
 bere (πίνειν): 1461b 30.
 biasimare, criticare, rimproverare, muovere rimproveri (ἀποδοκιμάζειν): 1462a 8; (ἐγκαλεῖν): 1453a 24; (ἐπιτιμᾶν): 1455a 26, 1456b 16, 1458b 6, 1460b 33, 1461b 3, 1462a 10.
 bocca (στόμα): 1456b 31.
 borgo periferico (περιοικίς): 1448a 36.
 breve (βραχύς): 1448b 14, 1458a 16.
 brevità (βραχύτης): 1456b 32-33.
 bronzista (χαλκεύς): 1461a 29.
 brutto, turpe (αἰσχρός): 1449a 34, 1449a 36, 1461a 13.
 bruttura (αἴσχος): 1449a 35.
 buona natura (εὐφυΐα): 1459a 7.
 buona sorte (εὐτυχία): 1451a 13, 1452a 31, 1452b 35, 1452b 37, 1453a 2, 1453a 10, 1453a 14, 1453a 15, 1455b 28.
 buono, bene (ἀγαθός): 1450a 28, 1451b 37, 1453b 3, 1456a 6, 1459b 29, 1460b 2, 1461a 8. Vedi anche *migliore*.

B

barbarismo (βαρβαρισμός): 1458a 24-25, 1458a 26, 1458a 31.
 barca (σκάφη): 1454b 25.

C

cadavere (νεκρός): 1448b 12.
 cadere (ἐκπίπτειν): 1455a 28, 1456a 18, 1456a 18-19.

- cadere addosso (ἐπιπίπτειν): 1452a 9.
cantare (ᾄδειν): 1456a 29, 1456a 31, 1456b 16. Vedi anche *parti cantate*.
canti della scena (τὰ ἀπὸ τῆς σκηνῆς): 1452b 18.
canto (μέλος): 1447b 25, 1449b 31, 1450a 14, 1452b 21, 1452b 22, 1452b 23.
canto corale (χορικόν): 1452b 16-17, 1452b 22. Vedi anche *corale*.
capace di fare colpo/di stupire (ἐκπληκτικός): 1454a 4, 1460b 25.
capace di fare metafore (μεταφορικός): 1459a 6.
capace di guidare l'animo (ψυχαγωγικός): 1450b 16.
capace di suscitare pietà (ἐλεινός): 1452a 3, 1453b 17, 1452b 32, 1452b 36, 1453a 1, 1453a 6, 1453b 1, 1453b 3.
capacità (δύναμις): 1447a 9, 1447a 25, 1449b 35, 1450b 15, 1450b 18, 1451b 38.
carattere (ἦθος): 1447a 28, 1448a 2, 1448a 3, 1448b 24, 1449b 38, 1450a 5, 1450a 9, 1450a 14, 1450a 19, 1450a 20, 1450a 21, 1454a 24, 1450a 29, 1450a 36, 1450a 39, 1450b 8, 1450b 9, 1450b 10, 1454a 16, 1454a 17, 1454a 33, 1454b 13, 1454a 17, 1454a 23, 1454a 25, 1454a 27, 1460a 11, 1460b 5.
carattere/espressione volgare (τὸ ἰδιωτικόν): 1458a 21, 1458a 32, 1458b 1, 1458b 4, 1459a 3.
caratteristica positiva (τὸ ἀγαθόν): 1459b 29.
carme epico, composizione epica, verso epico (τὸ ἔπος): 1449a 5, 1449b 16, 1449b 18, 1458b 16, 1460a 17, 1462b 3.
casata (οἰκία): 1453a 19, 1454a 12.
caso, sorte (ταυτόματον): 1452a 5; (τύχη): 1452a 6, 1454a 11.
catalogo delle navi (νεῶν κατάλογος): 1459a 36.
catarsi (κάθαρσις): 1449b 28, 1455b 15.
cattiva sorte (ἀτυχία): 1452b 37, 1455b 28; (δυστυχία): 1451a 13, 1452a 32, 1452b 35, 1453a 2, 1453a 9, 1453a 14, 1453a 15, 1453a 25.
cattivo, di bassa levatura/qualità, di poco conto, sciocco, volgare (κακός): 1456a 10, 1461a 9, 1461a 12; (φαῦλος): 1448a 2, 1448b 26, 1449a 32, 1449b 18, 1451b 36, 1454a 21-22, 1460b 1, 1461a 6, 1461b 30, 1462a 4, 1462a 9; (φορτικός): 1461b 27, 1461b 29, 1462a 4. Vedi anche *inferiore*.
cattura (λήψις): 1455b 30.
catturare (λαμβάνειν): 1455a 9, 1455a 14.
causa (αἰτία): 1448b 4, 1448b 19, 1455b 7, 1462b 18; (αἴτιον): 1448b 12, 1451b 16. Vedi anche *responsabile* (αἴτιος).
cavallo (ἵππος): 1460b 18.
cervo (ἔλαφος): 1460b 31.
che ha molti racconti (πολύμυθος): 1456a 12.
che non può essere mescolato (ἄκρατος): 1461a 15.
che può ben cogliersi assieme con lo sguardo, che può vedersi bene assieme (εὐσύνοπτος): 1451a 4, 1459a 33.

- che può ben ricordarsi (εὐμνημόνευτος): 1451a 5-6.
- che può essere messo assieme, composto (συνθετός): 1455a 12, 1456b 23, 1456b 35, 1457a 11, 1457a 14, 1457a 23. Vedi anche *comporre*.
- che può sorprendere, meraviglioso, sorprendente (θαυμαστός): 1452a 4-5, 1460a 12, 1460a 13-14, 1460a 17; (θαυμάσιος): 1452a 6.
- chiamare (καλεῖν): 1447b 17, 1447b 19, 1448a 28-29, 1448a 36, 1448b 31-32, 1457b 33, 1461a 14, 1461b 35.
- chiarezza (σαφήνεια): 1458a 34.
- chiaro (σαφής): 1453b 26, 1458a 18, 1458b 1, 1458b 5.
- cicatrice (οὐλή): 1454b 24, 1454b 27.
- ciò che ha un bel volto (τὸ εὐπρόσωπον): 1461a 14.
- citaredo (κιθαριστής): 1455a 3.
- citaristica (κιθαριστική): 1447a 15, 1447a 24.
- città (ἄστυ): 1448a 38; (πόλις): 1449a 12, 1458a 3.
- clessidra (κλεψύδρα): 1451a 8.
- coerenza (τὸ ὁμαλόν): 1454a 26.
- collana (περιδέραιον): 1454b 24-25, 1455a 20.
- collocare (ἰδρύνειν): 1455b 4.
- colore (φάρμακον): 1450b 2; (χροιά): 1448b 19; (χρῶμα): 1447a 18.
- colpito da una tempesta (χεμασθείς): 1455b 21. Vedi anche *sconvolgere*.
- comandare (κελεύειν): 1456b 17.
- comando (ἐντολή): 1456b 11; (ἐπίταξις): vedi *ordine*.
- commedia (κωμωδία): 1447a 14, 1447b 27, 1448a 17, 1448a 30, 1448a 31, 1448b 36, 1449a 2, 1449a 10, 1449a 32, 1449a 38, 1449b 22, 1451b 12, 1453a 36.
- commediante (κωμωδός): 1448a 37, 1449b 1.
- commettere un errore, errare, sbagliare (ἁμαρτάνειν): 1451a 20, 1453a 24, 1454b 17, 1456b 15, 1460b 23, 1460b 29.
- commo (κομμός): 1452b 18, 1452b 24.
- compassionevole (οἰκτός): 1453b 14.
- compatto (ἄθροος): 1462b 1.
- compiere una cerimonia (θεωρεῖν): 1452a 9.
- compimento, esecuzione (ἄπεργασία): 1448b 18-19, 1450b 19.
- compito, esecuzione, opera (ἔργον): 1448b 10, 1449a 31, 1450a 31, 1450b 6, 1451a 37, 1452b 29, 1462a 18, 1462b 13.
- compiuto in se stesso (τέλειος): 1449b 25, 1450b 24, 1452a 2, 1459a 19.
- complesso (πεπληγμένος): 1452a 12, 1452a 16, 1452b 32, 1455b 33, 1459b 9, 1459b 15. Vedi anche *costruire l'intreccio*.
- complicare (καταπλέκειν): 1459a 34.
- comporre (συνιστάναι): 1447a 9, 1450b 32, 1452b 35, 1450a 37, 1451a 29, 1451a 32, 1451b 12, 1452b 28, 1453b 4, 1455a 22, 1459a 18, 1459b 14, 1460a 28, 1460a 34, 1462a 16, 1462b 10; (συντιθέναι): 1453a 19, 1457a 2. Vedi anche *che può essere messo assieme* e voci successive.
- comporre drammi (δραματοποιεῖν): 1448b 37.

comporre giambi (ἰαμβοποιεῖν): 1458b

9.

comporre, comporre poesia, coniare, costruire, fare, mettere in versi, poetare, produrre, realizzare (ποιεῖν): 1447a 21, 1447b 12, 1447b 14, 1447b 21, 1447b 29, 1448a 13, 1448a 22, 1448a 35, 1448b 1, 1448b 8, 1448b 18, 1448b 36, 1449b 6, 1448b 8, 1448b 27, 1449b 15, 1449b 31, 1449b 34, 1450a 30, 1450a 35, 1450b 7, 1451a 21, 1451a 25, 1451b 15, 1451b 22, 1451a 35, 1451b 20, 1451b 30, 1451b 36, 1451b 38, 1452a 26, 1453a 32, 1453a 35, 1453b 17, 1453b 28, 1453b 29, 1453b 35, 1453b 36, 1454a 1, 1454a 18, 1454a 25, 1454b 11, 1454b 13, 1454b 30-31, 1455a 14/1, 1455a 15, 1455a 20, 1455a 34, 1455b 1, 1455b 10, 1456a 11, 1456a 13, 1456a 16, 1456b 17, 1457a 1, 1457a 5, 1457a 8, 1457b 2, 1457b 33, 1458a 2, 1458a 7, 1458a 24, 1458a 32, 1458b 4, 1458b 8, 1458b 19, 1458b 22, 1459a 2, 1459a 21, 1459a 22, 1459a 32, 1459a 37, 1459b 2, 1459b 3, 1459b 27, 1459b 31, 1459b 33, 1460a 3, 1460a 6, 1460a 12, 1460a 30, 1461b 1, 1460b 21, 1460b 24, 1460b 25, 1460b 34, 1462a 7, 1462a 11, 1462b 5, 1462b 13.

compositore di commedie (κωμωδιοποιός): 1449a 4.

compositore ditirambico (διθυραμβικός): 1447b 26.

composizione (σύνθεσις): 1449b 35, 1450a 5, 1452b 31, 1458a 28,

1459a 22; (σύστασις): 1450a 15, 1450a 32, 1450b 22, 1452a 19, 1453a 3, 1453a 23, 1453a 31, 1453b 2, 1454b 14, 1454b 34, 1459b 17, 1459b 21, 1460a 3; (σύστημα): 1456a 12.

composto (στάσιμος): 1459b 34. Vedi anche *stasimo*.

comune (κοινός): 1447b 5, 1447b 10, 1447b 17, 1452b 17, 1452b 24, 1458b 12.

comune modo di pensare, opinione comune (δόξα): 1452a 4, 1461b 10. Vedi anche *fama*.

conciso (σύντομος): 1455b 16.

concorrere all'azione (συναγωνίζεσθαι): 1456a 26-27.

concorrere, mettere in scena, rappresentare (ἀγωνίζεσθαι): 1451a 8, 1456a 18, 1460a 9.

condannare (καταψηφίζειν): 1461b 2.

condurre l'esame, indagare, ricercare (ἐπισκοπεῖν): 1449a 7, 1460b 22, 1461a 32; (εὐρίσκειν): 1449a 24, 1453b 25, 1454a 11, 1455a 9, 1455a 25; (ζητεῖν): 1451b 11, 1451b 23, 1451b 25, 1453b 22, 1454a 10, 1454a 34; (θεωρεῖν): vedi *scorgere*; (σκέπτεσθαι): 1461a 5, 1461b 25.

condurre, portare (ἄγειν): 1449a 17, 1452a 27.

conferire maestosità (ἀποσεμνύνειν): 1449a 20-21.

confutazione (ἐλεγχος): 1461b 17.

connaturato (σύμφυτος): 1448b 5, 1454b 22.

connettere, unire (συνάπτειν): 1447b 13, 1458a 27.

connettivo (σύνδεσμος): 1456b 21, 1456b 38, 1457a 29, 1457a 30.

conoscenza (γνῶσις): 1452a 30, 1456b 13.
 conoscere, sapere (γιγνώσκειν): 1453b 28, 1453b 38, 1455a 14/2; (εἰδέναι): 1449b 17, 1449b 18, 1453b 28, 1453b 37, 1454b 4, 1456b 10, 1460a 24, 1460a 30.
 conosciuto, noto (γνώριμος): 1451b 20, 1451b 25, 1461a 21.
 consecutivo, di seguito (ἐφεξῆς): 1450a 29, 1451a 13, 1452b 30, 1459a 27. Vedi anche *successione dei fatti*.
 consuetudine (ἔθος): 1461a 27.
 contorcersi (κυλίσσθαι): 1461b 31.
 contrarietà (ὑπεναντίωμα): 1461a 32.
 contrario (ἐναντίος): 1450b 29, 1452a 22, 1452a 26, 1453a 14, 1453a 32, 1461b 18; (ὑπεναντίος): 1455a 26, 1461b 3, 1461b 16, 1461b 23.
 conveniente, dabbene (ἐπιεικής): 1452b 34, 1454b 13, 1462a 2; ((τὸ) πρέπον): 1455a 25, 1456a 14.
 conversazione, linguaggio (διάλεκτος): 1449a 26, 1458b 6, 1458b 32.
 coppa (φιάλη): 1457b 20, 1457b 21, 1457b 22, 1457b 32.
 coraggioso (ἀνδρεῖος): 1454a 22, 1454a 23, 1456a 23.
 corale (χορικός): 1452b 16-17, 1452b 21. Vedi anche *canto corale*.
 coregia (χορηγία): 1453b 8.
 corifeo (κορυφαῖος): 1461b 32.
 corno (κέρας): 1457b 35, 1460b 31.
 coro (χορός): 1449a 17, 1449b 1, 1452b 19, 1456a 25.
 corpo (σῶμα): 1451a 3, 1454b 24, 1461a 13.
 corposo (ὀγκώδης): 1459b 35.

correttezza (ὀρθότης): 1460b 14, 1461b 24.
 corretto (ὀρθός): 1453a 26, 1461a 3, 1461b 19.
 costringere (ἀναγκάζειν): 1452a 1, 1452a 12.
 costruire l'intreccio (πλέκειν): 1456a 9. Vedi anche *complesso*.
 costruttore di arredi teatrali (σκευοποιός): 1450b 20.
 credere (πιστεύειν): 1451b 17.
 credibile, persuasivo (πιθανός): 1451b 16, 1455a 30, 1461b 11.
 critica, rimprovero (ἐπιτίμημα): 1456b 14, 1460b 21, 1461b 22; (ἐπιτίμησις): 1461b 19, 1462b 18.

D

dannoso (βλατερός): 1461b 23.
 danza (ὄρχησις): 1448a 9, 1462a 9.
 danzatore (ὄρχηστρός): 1447a 27.
 dare ordini (ἐπιτάττειν): 1456b 16.
 dare/produrre piacere, piacere, rendere piacevole (εὐφραίνειν): 1450b 2, 1451b 23, 1451b 26, 1452a 25; (ἡδύνειν): 1449b 25, 1449b 28, 1460b 2.
 darsi mutamento, mutare, produrre un mutamento (μεταβάλλειν): 1448a 22, 1449a 14, 1449a 20, 1451a 14, 1452b 34, 1453a 9, 1453a 13, 1459b 29.
 debolezza (ἀσθένεια): 1453a 34.
 dedurre erroneamente (παραλογίζεσθαι): 1460a 25.
 definizione, limite (ὄρος): 1449b 23, 1451a 6, 1451a 10, 1451a 15, 1459b 18.
 degno (ἄξιος): 1456a 14, 1460a 5.

- democrazia (δημοκρατία): 1448a 32.
- denigrare (συκοφαντεῖν): 1456a 5.
- denominare, nominare (ὀνομάζειν): 1447b 10, 1447b 14, 1448a 6; (προσαγορεύειν): 1448b 1-2.
- denominazione (ὀνομασία): 1450b 14.
- deridere (κωμωδεῖν): 1458b 7, 1458b 32.
- destro (δῆξιος): 1458a 7.
- destro (δεξιός): 1458a 7, 1460b 19.
- determinare (διορίζειν): 1447b 23, 1450b 21, 1451a 12; (ὀρίζειν): 1452a 15, 1452a 32.
- di alta levatura, di valore, serio (σεμνός): 1448b 25, 1458a 21; (σπουδαῖος): 1448a 2, 1448a 27, 1448b 34, 1449b 10, 1449b 17, 1449b 24, 1451b 6, 1461a 6.
- di buona natura (εὐφύης): 1455a 32.
- di buona qualità (χρηστός): 1454a 17, 1454a 19, 1454a 20, 1454a 25.
- di carattere, morale (ἠθικός): 1450a 29, 1456a 1, 1459b 9, 1459b 15, 1460b 3.
- di condizione inferiore (καταδεής): 1450a 31.
- di necessità, necessariamente (ἐξ ἀνάγκης): 1449b 32, 1450b 27, 1450b 30, 1454b 16. Vedi anche *necessità*.
- di patimento (παθητικός): 1455b 34, 1459b 9, 1459b 14.
- di pensiero (διανοητικός): 1460b 4.
- di rilievo (ἔντιμος): 1449a 6.
- di sesso femminile, femminile (θηλυς): 1458a 8, 1458a 10, 1458a 13, 1460b 31.
- di uso comune, mediocre (εὐτελής): 1448b 26, 1458b 22; (κύριος): 1450b 19, 1457b 1, 1457b 3, 1457b 5, 1457b 6, 1458a 19, 1458a 23, 1458a 34, 1458b 3, 1458b 18, 1458b 21, 1458b 26, 1459a 2, 1459a 14.
- differenza (διαφορά): 1447b 29, 1448a 3, 1448a 16, 1448a 19, 1448a 24, 1448b 2, 1456b 37.
- diluito (κεκραμένος): 1462b 1-2.
- dimostrare, mostrare (ἀποδεικνύναι): 1450a 7, 1450b 11, 1456a 37-38.
- dinanzi agli occhi (πρὸ ὀμμάτων): 1455a 23.
- dio (θεός): 1454b 6, 1455b 5, 1455b 7, 1460b 35, 1461a 17.
- dipingere (γράφειν): 1448a 5, 1450a 26, 1454b 11, 1460b 32, 1461b 13.
- dipinto, pittura (γραφή): 1450a 28, 1455a 2; (γραφική τέχνη): 1450b 1.
- disciplina, ricerca (μέθοδος): 1447a 12, 1456a 36.
- disco (δίσκος): 1461b 31.
- discorsi socratici (σωκρατικοὶ λόγοι): 1447b 11.
- discorso, narrazione, parola (λόγος): 1447a 22, 1447a 29, 1447b 11, 1448a 11, 1449a 9, 1449a 17, 1449b 8, 1449b 10, 1449b 25, 1449b 28, 1450b 10, 1450b 15, 1454a 18, 1454a 35, 1454b 18, 1455a 34, 1455b 1, 1455b 17, 1456a 37, 1456b 6, 1456b 8, 1456b 21, 1457a 3, 1457a 6, 1457a 23, 1457a 25, 1457a 27, 1457a 28, 1459a 13, 1460a 27, 1461b 16; (ῥῆσις): 1450a 29, 1454a 31, 1456a 31.
- disegnare in bianco (λευκογραφεῖν): 1450b 2-3.
- disporre (παρασκευάζειν): 1449a 18, 1453b 7-8, 1453b 9-10, 1453b

12-13, 1454a 11, 1456a 37, 1456a 38, 1456b 4, 1456b 6.
 dissimile (ἀνάμοιος): 1459b 30.
 dissolvere, risolvere, sciogliere (διαλύειν): 1461a 10; (λύειν): 1453b 23, 1456a 10, 1456a 38, 1460b 22, 1460b 35, 1461a 22.
 distruzione (πέρις): 1456a 16, 1459b 6.
 ditirambo (διθύραμβος): 1448a 14, 1449a 11, 1459a 9.
 divino (θεσπέσιος): 1459a 30.
 divisione (διαίρεσις): 1461a 24.
 divisione (διορισμός): 1457a 7.
 dolore (ὀδύνη): 1449a 37.
 domanda (ἐρώτησις): 1456b 12, 1457a 22.
 donna (γυνή): 1454a 20, 1454a 23, 1460a 10, 1462a 10.
 doppio (διπλοῦς): 1453a 13, 1453a 31, 1453a 32, 1457a 12, 1459a 5, 1459a 9.
 dramma (δράμα): 1448a 28, 1453b 32, 1454b 3, 1455b 15, 1456a 15, 1460a 31.
 drammatico (δραματικός): 1448b 35, 1459a 19.
 duplice (διττός): 1460b 15.
 durezza (σκληρότης): 1454b 14.

E

effettuare/fare un racconto, riferire (ἀπαγγέλλειν): 1448a 21, 1460a 18, 1460a 31.
 elaborare compiutamente (συναπεργάζεσθαι): 1455a 22-23, 1455a 30.
 elevato (σπουδαῖος): 1448a 2, 1448a 27, 1448b 34, 1449b 10, 1449b 17, 1449b 24, 1451b 6, 1461a 16.

elocuzione, espressione, lingua parlata (λέξις): 1449a 19-20, 1449a 23, 1449b 33, 1449b 34, 1450a 9, 1450a 14, 1450a 29, 1450a 36, 1450b 13, 1452b 23, 1455a 22, 1456a 34, 1456b 8-9, 1456b 9, 1456b 20, 1458a 18, 1458b 1, 1458b 9, 1459a 3, 1459a 12, 1459b 12, 1459b 16, 1460b 3, 1460b 5, 1460b 11, 1460b 12, 1461a 10, 1461a 27.
 encomio (ἐγκώμιον): 1448b 27.
 enigma (αἵνυγμα): 1458a 24, 1458a 25, 1458a 26.
 enunciare, manifestare (ἀποφαίνεσθαι): 1450a 7, 1450b 12.
 epica, eroica (ἐποποιία): 1447a 13, 1449b 9, 1449b 14, 1449b 18, 1449b 20, 1455b 16, 1459b 8, 1459b 18, 1459b 23, 1459b 26, 1460a 13, 1462a 2, 1462a 12, 1462a 14, 1462b 15, 1462b 16.
 epico (ἐποποιικός): 1456a 11, 1456a 12, 1461b 26.
 episodio (ἐπεισόδιον): 1449a 28, 1451b 34-35, 1452b 16, 1452b 20, 1455b 13, 1455b 16, 1455b 23, 1456a 31, 1459a 35, 1459a 36, 1459b 30.
 eroico (ἥρoικός): 1448b 33, 1459a 10, 1459a 11, 1459b 32, 1459b 34.
 errore, sbaglio (ἁμάρτημα): 1449a 34, 1460b 19, 1460b 30, 1461b 8; (ἁμαρτία): 1453a 10, 1453a 16, 1454b 35, 1460b 15, 1460b 17.
 esagerare (περιεργάζεσθαι): 1462a 6.
 esametro (ἑξάμετρον): 1449a 27, 1449b 21.
 eseguire un'imitazione, imitare (μιμεῖσθαι): 1447a 17, 1447a 19,

1448a 1, 1448a 8, 1448a 16,
1448a 18, 1448a 20, 1448a 21,
1448a 24, 1448a 26, 1448a 28,
1448a 29, 1448b 5, 1448b 20,
1448b 25, 1450a 10, 1450a 11,
1450a 21, 1451b 29, 1454b 11,
1459a 12, 1459b 25, 1460b 9,
1460b 17, 1461b 29, 1461b 31,
1462a 10.

esempio, modello (παράδειγμα):
1454a 28, 1454b 14, 1458a 20,
1460a 25-26, 1460b 26, 1461b
13.

esodo (ἔξοδος): 1452b 16, 1452b 21.

esperienza (συνήθεια): 1447a 20.

esporre (ἐκτιθέναι): 1455a 12, 1455b
1.

esposizione (δήλωσις): 1459 a 23.

espressione (ἐρμηνεία): 1450b 14.

Vedi anche *elocuzione*.

esprimere in figure (σχηματίζειν):
1447a 27.

essenza (οὐσία): 1449b 24.

essere abituale (εἰωθώς): 1447b 17,
1458b 4, 1458b 5, 1458b 21.

essere cantore (διάδειν): 1462a 7.

essere confacente (ἀρμόττειν): 1448b
31, 1450b 5, 1454a 22, 1454a 23,
1454a 25, 1454a 30, 1456a 31,
1457a 3, 1458b 15, 1459a 9,
1459a 12, 1459b 32, 1460a 4.

essere in preda all'ira (ὀργίζεσθαι):
1455a 32.

essere messo a morte, morire (ἀπο-
θνήσκειν): 1452a 27, 1452a 29,
1453a 38, 1453b 23, 1455a 11,
1460a 30; (ἀπόλλυσθαι): 1455a
9-10.

essere pazzo (μαίνεσθαι): 1451a 26.

essere preciso, eseguire esattamen-
te (ἀκριβοῦν): 1448b 11, 1450a
36.

essere psicagogico (ψυχαγωγεῖν):
1450a 33.

essere sopraffatto (ἡττᾶσθαι): 1456a
23.

essere un rapsodo (ῥαψωδεῖν):
1462a 6.

estendere (παρτείνειν): 1451b 38,
1455b 2.

estraneo all'uso corrente, stranie-
ro (ξενικός): 1458a 22; (ξένος):
1455b 5.

estraneo all'arte, privo di arte,
senz'arte (ἄτεχνος): 1450b 17,
1453b 8, 1454b 20, 1454b 28-29,
1454b 31.

estremamente piccolo (πάμμικρον):
1450b 37.

estremo (ἄκρος): 1457a 2, 1457a 10.

F

facile (ῥάδιος): 1458b 8.

facilmente plasmabile (εὐπλαστος):
1455a 33.

facitore di immagini (εἰκονοποιός):
1460b 9.

facitore, poeta (ποιητής): 1447b 15,
1447b 19, 1447b 19-20, 1447b
22-23, 1448a 33, 1448b 33-34,
1448b 34, 1449b 3, 1450a 26,
1450a 37, 1450b 20, 1451a 20,
1451a 37, 1451b 1, 1451b 27,
1451b 28, 1451b 30, 1451b 32,
1451b 36, 1453a 18, 1453a 30,
1453a 34, 1453b 3, 1454b 11,
1453b 13, 1454b 31, 1454b 34,
1455a 14/1, 1456a 5, 1456a 6,
1457b 34, 1458b 7, 1460a 6,
1460a 7, 1460b 1, 1460b 2,
1460b 8, 1460b 13.

falloforie (τὰ φαλλικά): 1449a 11-12.

falso (ψεῦδος): 1460a 19, 1460a 22, 1460a 23.
 fama, rinomanza (δόξα): 1453a 10, 1461b 35. Vedi anche *comune modo di pensare*.
 fanciulla (κόρη): 1455b 3.
 fanciullo (παιδίον): 1455b 30.
 far provare ira (χαλεπαίνειν): 1355a 32.
 fare attenzione (διατηρεῖν): 1454b 15.
 fare baldoria (κωμωδεῖν): 1448a 37.
 fare cenni col capo (ἀνανεύειν): 1460a 16.
 fare il preambolo (προμιάζεσθαι): 1460a 10.
 fare metafore (μεταφέρειν): 1459a 8.
 fare previamente una supposizione (προλαμβάνειν): 1461b 1.
 fare provare ira (χαλεπαίνειν): 1455a 32.
 fato (εἰμαρμήνη): 1455a 11.
 fatto (πεῖγμα): 1450a 5, 1450a 15, 1450a 22, 1450a 32, 1450a 37, 1450b 22, 1450b 35, 1451a 10, 1451a 33, 1451b 22, 1553b 2, 1453b 5, 1453b 13, 1454a 14, 1454a 34, 1454b 6, 1455a 17, 1456a 20, 1456b 2.
 femminile (θηλυς): vedi *di sesso femminile*.
 ferimento (τρώσις): 1452b 13.
 ferire (πλήττειν): 1451a 26.
 ferro (σίδηρος): 1461a 29.
 fiamma (φλόξ): 1457b 27, 1457b 30.
 fiera (θηρίον): 1448b 12, 1456b 24.
 figlio (υἱός): 1453b 20, 1453b 21, 1454a 6, 1454a 8, 1455a 9, 1455b 20.
 figura (σχῆμα): 1447a 19, 1448b

36, 1449a 6, 1449b 3, 1455a 29, 1456b 9, 1456b 31, 1462a 3.
 filosofico (φιλόσοφος): 1451b 5.
 filosofo (φιλόσοφος): 1448b 13.
 fine, termine (τέλος): 1450a 18, 1450a 22, 1450a 23, 1455b 29, 1455b 32, 1457a 7, 1459a 20, 1459a 27, 1459a 29, 1459a 32, 1459b 20, 1460b 24, 1460b 25, 1460b 27, 1462a 18, 1462b 15; (τελευτή): 1450b 26, 1450b 29, 1453a 38.
 fingere (προσποιεῖν): 1451a 26.
 finire, terminare (τελευτᾶν): 1450b 33, 1453a 26, 1453a 32, 1458a 9, 1458a 14.
 fisico (φυσικός): 1447b 16, 1448b 5.
 fisiologo (φυσιολόγος): 1447b 19.
 flautista (αὐλητής): 1461b 31.
 flauto (αὐλός): 1461a 18.
 flessione (πτῶσις): 1456b 21, 1457a 18, 1457a 22.
 forma, schema (ἰδέα): 1449b 8, 1450b 34, 1456b 3, 1458a 26, 1458b 18; (μορφή): 1448b 12, 1454b 10; (σχῆμα): 1447a 19, 1448b 36, 1449a 6, 1449b 3, 1455a 29, 1456b 9, 1456b 31, 1462a 3.
 forza (δύναμις): 1447a 9, 1447a 25, 1449b 35, 1450b 15, 1450b 18, 1451b 38.
 fratello (ἀδελφός): 1353b 20, 1354a 7, 1355b 6.
 fremere (φρίττειν): 1453b 5.

G

genere, stirpe (γένος): 1447b 8, 1454a 20, 1457b 8, 1457b 9, 1457b 11, 1453a 11, 1454a 10.

gettare innanzi (προβάλλειν): 1460b 19.
 giambico (ἰαμβεῖος): 1448b 31; (ἰαμβικός): 1449b 8.
 giambo, metro/verso giambico (ἰάμβος): 1448b 33, 1449a 4; (τὸ ἰαμβεῖον): 1448b 31, 1449a 21, 1449a 25, 1449a 26, 1459a 10, 1459a 12, 1458b 19-20, 1459b 37.
 giambografo (ἰαμβοποιός): 1451b 14.
 giochi pitici (τὰ Πύθια): 1460a 31.
 giorno (ἡμέρα): 1457b 23, 1457b 24.
 giro di sole (περίοδος ἡλίου): 1449b 13.
 giudicare (κρίνειν): 1449a 8.
 giungere (ἔρχεσθαι): 1448b 31, 1449b 7, 1452a 25, 1455a 5, 1455a 6, 1455a 9, 1455b 6, 1455b 8, 1461b 6.
 giustizia (δικαιοσύνη): 1453a 8.
 giusto (δίκαιος): 1447b 19, 1456a 7.
 giusto amore per l'uomo (τὸ φιλόανθρωπον): 1453a 2-3. Vedi anche *provvisto di giusto amore per l'uomo*.
 glossa, lingua (γλῶττα): 1457b 1, 1457b 4, 1457b 6, 1458a 22, 1458a 26, 1458a 30, 1458a 32, 1458b 13, 1458b 17, 1459a 5, 1459a 9, 1459b 35, 1460b 12, 1461a 10.
 grande (μέγας): 1449a 6, 1450a 15, 1450a 23, 1450a 33, 1450b 16, 1450b 23, 1451a 10, 1453a 10, 1453a 16, 1453a 27, 1456a 4, 1456b 4, 1459a 6, 1459a 33, 1459a 4, 1461a 8, 1461a 9.
 grano (τὸν καρπός): 1457b 27, 1457b 29.
 gravità (βαρύτης): 1456b 33.

guardare (βλέπειν): 1461a 6; (ὄρᾶν): 1461a 10. Vedi anche *vedere*.
 guardarsi (εὐλαβεῖσθαι): 1452b 28.
 guerra (πόλεμος): 1459a 31.

I

ignoranza (ἄγνοια): 1452a 30, 1456b 13, 1453b 35.
 ignorare (ἄγνοεῖν): 1449b 5, 1453b 30, 1454a 2, 1459a 4, 1460a 6.
 imitare (μιμεῖσθαι): vedi *eseguire un'imitazione*.
 imitativo, incline a imitare, mimetico (μιμητικός): 1448b 7, 1449b 21, 1451a 30, 1452b 33, 1459a 17.
 imitatore (μιμητής): 1448a 26, 1460a 8, 1460b 8.
 imitazione (μίμησις): 1447a 16, 1447a 22, 1447b 13, 1447b 15, 1447b 21, 1447b 29, 1448a 7, 1448a 24, 1448b 3, 1448b 8, 1448b 35, 1449a 32, 1449b 10, 1449b 24, 1449b 31, 1449b 36, 1450a 4, 1450a 16, 1450b 3, 1450b 24, 1451a 31, 1451b 28, 1452a 2, 1452a 13, 1452b 1, 1452b 33, 1353b 12, 1454a 27, 1454b 8, 1459a 15, 1459b 33, 1459b 36, 1462b 4, 1461b 26, 1462a 18, 1462b 11.
 immagine (εἰκών): 1448b 11, 1448b 15, 1450b 3.
 immortale (ἀθάνατος): 1461a 25.
 impedire (κωλύειν): 1451b 31, 1457a 1, 1457a 8, 1461a 34.
 impercettibile (ἀναίσθητος): 1450b 39.
 imposizione (ἐπιφορά): 1457b 7.

- impossibile (ἀδύνατος): 1451b 18-19, 1458a 27, 1460a 27, 1460b 23, 1461b 9, 1461b 11, 1461b 23.
- improvvisato (αὐτοσχεδιαστικός): 1449a 9-10.
- improvvisazione (αὐτοσχεδίασμα): 1448b 23-24.
- in forma episodica (ἐπεισοδιώδης): 1451b 33, 1451b 34.
- in generale, universale (καθόλου): 1449b 8, 1450b 12, 1451b 7, 1451b 8, 1455b 1, 1455b 2.
- in maniera illogica (ἀλόγως): 1461b 1.
- in modo coerente (ὁμαλῶς): 1454a 27-28.
- in modo conveniente (πρεπόντως): 1459a 4.
- in modo estraneo all'imitazione (ἀμιμήτως): 1460b 32.
- in modo politico (πολιτικῶς): 1450b 7.
- in modo retorico (ῥητορικῶς): 1450b 8.
- in modo sufficiente, sufficientemente (ἰκανῶς): 1449a 8, 1454a 15, 1454b 18, 1459b 13.
- in versi (ἔμμετρος): 1450b 14, 1451b 1.
- inanimato (ἄψυχος): 1452a 34.
- incapacità (ἀδυναμία): 1460b 17.
- incline a uscire da sé (ἐκστατικός): 1455a 34.
- incoerente (ἀνώμαλος): 1454a 26, 1454a 28, 1454a 31.
- incredibile (ἀπίθανος): 1460a 27, 1461b 12.
- indefinito (ἀόριστος): 1449b 14.
- indicare, significare (σημαίνειν): 1452a 30, 1457a 13, 1457a 14, 1457a 15, 1457a 16, 1457a 19-20, 1457a 24, 1457a 27, 1457a 29, 1457a 30, 1457a 32, 1457a 33, 1457a 33/1, 1461a 32, 1461a 33.
- individuale (καθ' ἑκαστον): 1449a 31, 1451b 7, 1451b 10-11, 1451b 14, 1456b 34.
- indivisibile (ἀδιαίρετος): 1456b 22, 1456b 24.
- indolente (ῥάθυμος): 1454b 12.
- indolore (ἀνώδυνος): 1449a 35.
- infastidire (δυσχεραίνειν): 1455a 28.
- inferiore, peggiore (χείρων): 1448a 4, 1448a 6, 1451b 34, 1453a 17, 1453a 33, 1453b 38, 1454a 21, 1454b 26, 1462a 4. Vedi anche *cattivo*.
- inflessioni proprie della recitazione (τὰ ὑποκριτικά): 1457a 21.
- ingannare (ἐξαπατᾶν): 1456a 22.
- ingiusto (ἄδικος): 1456a 23.
- inimicizia (ἔχθρα): 1452a 31.
- iniziare (ἄρχεσθαι): 1447a 12, 1448b 29, 1449b 2, 1450b 33, 1456a 29.
- inizio, principio (ἀρχή): 1448a 25, 1448b 22, 1449b 1, 1449b 6, 1450a 38, 1450b 26, 1450b 27, 1455b 26, 1455b 28, 1457a 3, 1457a 6, 1459a 20, 1459a 32, 1459b 19, 1460a 33.
- inno (ὕμνος): 1448b 27.
- insegnamento (μάθησις): 1448b 7.
- insegnare (διδάσκειν): 1460a 4, 1460a 18.
- inseguimento (δίωξις): 1460a 15, 1460b 26.
- inseguire (διώκειν): 1460a 16.
- inserire (ἐντιθέναι): 1458b 16.
- intermedio, mediano, mezzo (μέσος): 1450b 26, 1450b 31, 1456b 33, 1457a 3, 1457a 10, 1459a 20; (μεταξύ): 1452b 20, 1453a 7, 1458a 9, 1458a 16.

intermezzo (τὸ ἐμβόλιμον): 1456a 29, 1456a 30.
 intero, nella sua interezza, in totalità (ὅλος): 1448b 4, 1450a 26, 1450b 10, 1450b 24, 1450b 25, 1450b 26, 1451a 2, 1451a 32, 1451a 34, 1451a 35, 1452b 19, 1452b 21, 1452b 23, 1454a 21, 1455b 33, 1456a 26, 1456a 31, 1457b 33, 1459a 19, 1459a 20, 1459a 32, 1460b 29, 1461b 9, 1462a 1, 1469a 13, 1469a 16.
 inteso a portare dolore (ὀδυνηρός): 1452b 12.
 intreccio (πλοκή): 1456a 9.
 inventare (ποιεῖν): 1451b 20-21, 1451b 22.
 invettiva (ψόγος): 1448b 27, 1448b 37.
 ira (ὀργή): 1456b 1.
 iracundo (ὀργυλός): 1454b 12.
 irrazionalità (ἄλογία): 1461b 19.
 irreparabile (ἀνήκεστος): 1453b 35.
 ispirato (μανικός): 1455a 33.

L

lamento (θρήνος): 1452b 24, 1454a 30.
 lavorare (ἐργάζεσθαι): 1461a 29.
 lavorare accuratamente (διαπονεῖν): 1460b 3.
 legge (νόμος): 1447b 26, 1448a 15, 1455b 5.
 leggere (ἀναγιγνώσκειν): 1462a 12.
 lettera (ἐπιστολή): 1454b 33; (γρᾶμμα): 1455a 19; (στοιχεῖον): 1456b 20, 1456b 22, 1456b 24-25.
 lettura (ἀνάγνωσις): 1462a 17-18.
 libero (ἐλεύθερος): 1462a 10.
 lodare (ἐπαίνειν): 1460a 5.

logico, verisimile (εἰκός): 1448b 29, 1451a 12, 1451a 28, 1451a 38, 1451b 9, 1451b 31, 1451b 35, 1452a 20, 1452a 24, 1454a 34, 1454a 36, 1455a 7, 1455a 17, 1455a 18, 1455b 10, 1456a 24, 1456a 25, 1459b 4, 1460a 27, 1461b 15.
 lunghezza (μῆκος): 1449b 12, 1451a 5, 1451a 6, 1456a 14, 1456b 32, 1459b 17, 1459b 18, 1462a 18, 1462b 7.
 luogo (τόπος): 1455a 10, 1456b 32.

M

macchina (μηχανή): 1454b 1-2, 1454b 2-3.
 madre (μητέρα): 1452a 26, 1453b 20, 1453b 21, 1454a 8.
 maestosità (μεγαλοπρέπεια): 1459b 29.
 malvagio (μοχθηρός): 1452b 36-37; (πονηρός): 1453a 1.
 malvagità, perversità (μοχθηρία): 1453a 9, 1453a 15, 1461b 19; (πονηρία): 1454a 28, 1456a 22, 1461b 21.
 maschera comica (πρόσωπον): 1449a 36, 1449b 4, 1461a 13.
 maschile (ἄρρεν): 1458a 8, 1458a 9, 1458a 13.
 massa (ὄγος): 1459b 28.
 materia del racconto (μῦθευμα): 1460a 29.
 medicina (ιατρική): 1460b 20.
 medico (ιατρικός): 1447b 16, 1460b 20.
 melodia (μέλος): 1447b 25, 1449b 29, 1449b 31, 1450a 14, 1452b 21, 1452b 22, 1452b 23.

mescolare (κεραυνύναι): 1458a 31, 1461a 25, 1461a 27, 1462b 1-2; (μιγνύναι): 1447a 23, 1447b 20, 1447b 28, 1460a 2.

metafora (μεταφορά): 1457b 2, 1457b 6, 1458a 22-23, 1458a 25, 1458a 29, 1458a 33, 1458b 13, 1458b 17, 1459a 10, 1459a 14, 1459b 35, 1460b 12, 1461a 16, 1461a 19-20, 1461a 21, 1461a 31.

metro, misura, verso (μέτρον): 1447a 29, 1447b 8, 1447b 13, 1447b 15, 1447b 17, 1447b 18, 1447b 20, 1447b 22, 1447b 25, 1448b 21, 1448b 31, 1448b 32, 1449a 21, 1449a 24, 1449a 25, 1449b 10, 1449b 11, 1449b 30, 1449b 35, 1451b 2, 1451b 3, 1451b 28, 1458b 12, 1458b 16-17, 1459a 17, 1459b 18, 1459b 32, 1459b 33, 1459b 35, 1459b 37, 1462a 15, 1462b 7.

migliore (βελτίων): 1448a 4, 1448a 12, 1448a 18, 1453a 16, 1453a 33, 1454a 2, 1454b 9, 1454b 26, 1454b 30, 1455a 16, 1460b 36, 1461a 1, 1461b 10, 1461b 13, 1461b 26, 1461b 27, 1461b 28. Vedi anche *buono*.

mimo (μίμος): 1447b 10.

minaccia (ἀπειλή): 1456b 12.

mirare (στοχάζεσθαι): 1451b 9-10, 1452b 28, 1454a 16, 1456a 20.

misero (μύουρος): 1462b 6; (ταπεινός): 1458a 18, 1458a 20, 1458a 32.

mito (μύθος): 1453a 37.

modificare (ἐξαλλάττειν): 1449b 13, 1457b 3, 1458a 5-6, 1458a 21.

modificazione (ἐξαλλαγή): 1458b 2.

morte (θάνατος): 1452a 9, 1452b 12, 1455b 31.

mostruoso (τερατώδης): 1453b 9, 1456a 2.

movimento (κίνησις): 1461b 30, 1462a 28, 1462a 11.

mulo (ἡμίονος): 1461a 11.

multiplo (πολλαπλοῦς): 1457a 35.

muovere, sconvolgere (κινεῖν): 1451a 34, 1461b 30.

musica, produzione dei canti (μελοποιία): 1449b 33, 1449b 35, 1450a 10, 1450b 16, 1459b 10; (μουσική): 1462a 16.

muta (τὸ ἄφωνον): 1456b 35, 1456b 26, 1456b 28, 1458a 14. Vedi anche *muto*.

mutamento (μετάβασις): 1452a 16, 1452a 18, 1455b 29; (μεταβολή): 1449a 14, 1452a 23, 1452a 31. Vedi anche *passaggio*.

muto (ἄφωνος): 1460a 32. Vedi anche *muta*.

N

narrare (ἀπαριθμεῖν): 1453a 18.

narrativo (διηγηματικός): 1459a 17, 1459b 33, 1459b 36.

narrazione (ἀπαγγελία): 1449b 11, 1449b 26; (διήγησις): 1456b 11, 1459b 26; (ῥῆσις): vedi *discorso*, *ecc.*

nascondere (ἀποκρύπτειν): 1460b 4; (ἀφανίζειν): 1455b 3-4, 1460b 2.

natura (φύσις): 1447a 12, 1449a 4, 1449a 15, 1449a 24, 1451a 10, 1451a 24, 1455a 30, 1460a 4.

naturale (φυσικός): 1447b 16, 1448b 5.

necessario (ἀναγκαῖος): 1451a 27, 1451a 38, 1451b 9, 1454a 29, 1454a 34, 1454a 35, 1454a 36, 1462a 13.

necessità (τὸ ἀναγκαῖον): 1451a 13, 1452a 24; (ἀνάγκη): 1448a 1, 1449b 37, 1450a 7, 1351b 35, 1452a 10, 1452a 20, 1453a 12, 1453b 15, 1453b 37, 1459a 22, 1460a 23, 1460b 9, 1461b 19. Vedi anche *di necessità* (ἐξ ἀνάγκης).

negare (ἀποφῆσαι): 1457b 31.

nel modo più realistico (ἀληθινώτατα): 1455a 32.

nemico (ἐχθρός): 1455b 22, 1453a 37, 1453b 16, 1453b 17.

nodo (δέσις): 1455b 24, 1455b 25, 1455b 26, 1455b 30.

nome (ὄνομα): 1448a 35, 1451b 10, 1451b 13, 1451b 15, 1451b 20, 1451b 22, 1452a 30, 1455b 13, 1456b 21, 1457a 10, 1457a 16, 1457a 19, 1457a 25, 1457a 31, 1457a 33/1, 1457b 1, 1457b 7, 1457b 25, 1457b 31, 1457b 33, 1457b 34, 1458a 2, 1458a 6, 1458a 8, 1458a 19, 1458a 28, 1458b 2, 1458b 3, 1458b 16, 1458b 20, 1459a 5, 1459a 8, 1459a 13, 1461a 31.

uomo (νόμος): 1447b 26, 1448a 15, 1455b 5.

non in versi (ἄμετρος): 1451b 1.

non meritevole (ἀνάξιος): 1453a 4.

non ricevere stima (ἀτιμάζεσθαι): 1448a 38.

nuda versificazione (ψιλομετρία): 1448a 11.

nudo discorso (λόγος ψιλός): 1447a 29.

nutrice (τροφός): 1454b 27.

O

oggetto d'indagine (θεώρημα): 1456b 19.

oggetto raffigurato (μίμημα): 1448b 9, 1448b 18.

operare (ἐνεργεῖν): 1448a 23.

operare come primo elemento (πρωταγωνιστεῖν): 1449a 18.

operare sostituzioni, sostituire (μετατιθέναι): 1451a 33, 1458b 18, 1458b 20-21, 1458b 24, 1458b 26.

orante (ἀρητήρ): 1457b 35.

ordinare (τάττειν): 1450b 35.

ordine (ἐπίταξις): 1456b 17, 1457a 22; (τάξις): 1450b 37.

organizzare (οἰκονομεῖν): 1453a 29.

ornamento (ἥδυσμα): 1450b 16; (κόσμος): 1449b 33, 1457b 2, 1458a 33, 1459a 14.

P

padre (πατήρ): 1453b 20.

paralogismo (παραλογισμός): 1455a 13, 1455a 16, 1460a 20.

parere (γνώμη): 1450a 7.

parodia (παρωδία): 1448a 13.

parodo (πάροδος): 1452b 17, 1452b 20, 1452b 22.

parte (μόριον): 1447a 11, 1448b 21, 1449a 34, 1449b 26, 1449b 32, 1451a 35, 1456a 26.

partecipare (κοινωνεῖν): 1448b 14, 1453b 10, 1458b 4.

parti cantate (τὰ ῥιθόμενα): 1456a 28. Vedi anche *cantare*.

passaggio (μετάβασις): 1449a 37, 1452a 16, 1452a 18, 1455b 20.

passaggio (μετάβασις): 1449a 37. Vedi anche *mutamento*.

patire, subire (πάσχειν): 1450a 27, 1451b 11, 1453a 22, 1453b 6, 1461b 4.

paura, terrore (φόβος): 1449b 27,
1452a 26, 1452b 1, 1453a 4,
1453a 5, 1453b 12, 1456b 1.

pazzia (μανία): 1455a 14.

pensiero (διάνοια): 1449b 38, 1450a
2, 1450a 6, 1450a 10, 1450a 14,
1450a 30, 1450b 4, 1450 b 11,
1456a 34, 1456a 36, 1459b 11,
1459b 16, 1460b 5.

percezione, sensazione (αἴσθησις):
1451a 7, 1454a 16.

peripezia (περιπέτεια): 1450a 34,
1452a 15, 1452a 17, 1452a 22,
1452a 33, 1452a 38, 1452b 9,
1452b 10, 1454b 29, 1455b 34,
1456a 19, 1459b 10.

persona legata da relazioni d'affet-
to (ἡ φιλία): 1453b 19, 1453b 31.
Vedi anche *amicizia*.

persuasione (πίστις): 1454b 28.

piacere (ἡδονή): 1448b 18, 1453a 36,
1453b 11, 1453b 12, 1459a 21,
1462a 16, 1462b 13.

piacevole (ἡδύς): 1448b 13, 1460a 7,
1462b 1.

piangere, scoppiare a piangere (δα-
κρύειν): 1455a 3; (κλαίειν): 1455a 2.

piccolezza (μικρότητας): 1456b 2.

piccolo (μικρός): 1448b 23, 1449a
13, 1449a 19, 1449b 13, 1452b 2,
1452b 4, 1458b 27, 1458b 30,
1459b 2, 1459b 4, 1462a 15.

pietà (ἔλεος): 1449a 38, 1453a 3,
1453a 5, 1456b 1.

pittore (γραφεὺς): 1448a 5, 1450a
26-27; (ζωγράφος): 1460b 8.

pittore di caratteri (ἡθογράφος):
1450a 28.

pittura della scena (σκηνογραφία):
1449a 18.

poema (ποίημα): 1448b 29, 1451a 21,
1459b 13, 1459b 28, 1462b 10.

poesia (ποίησις): 1447a 10, 1447a
14, 1447b 26, 1448b 23, 1448b
24, 1449a 3, 1449b 23, 1451b 6,
1451b 10, 1458a 20, 1459a 37,
1461b 10, 1461b 11.

poeta (ποιητής): vedi *facitore*.

poeta elegiaco (ἐλεγειοποιός): 1447b
14.

poeta epico (ἐποποιός): 1447b 14.

poetica (ποιητική): 1447a 8, 1448b
4, 1450b 17, 1454b 16, 1455a 33,
1456b 14, 1456b 18, 1460b 14,
1460b 15, 1460b 20, 1462a 5.

politica (πολιτική): 1450b 6, 1460b
14.

porcaro (συβότης): 1454b 28.

possibile (δυνατός): 1451a 38, 1451b
16, 1451b 17, 1451b 18, 1455a
29, 1457b 5, 1460a 27, 1461b
12.

preavviso (προαγόρευσις): 1454b
5.

preferibile (αἰρετώτερος): 1461b
11.

preferire (προαφείσθαι): 1450b 9-10,
1450b 10/1, 1460a 26, 1460b 17,
1460b 18.

pregare (εὐχεσθαι): 1456b 16.

preghiera, richiesta (εὐχή): 1453a
35, 1456b 11.

privo d'azione (ἀργός): 1460b 3.

privo di carattere (ἀήθης): 1450a
25, 1460a 11.

privo di patimento (ἀπαθής): 1453b
39.

privo di significato (ἄσημος): 1456b
35, 1456b 38, 1457a 4, 1457a 6,
1457a 8, 1457a 33, 1457a 33/1.

privo di tragicità (ἀτράγωδος): 1452b
37.

problema (πρόβλημα): 1460b 6, 1460b
22, 1461b 9.

produrre in forma drammatica (δραματοποιεῖν): 1448b 37-38.
 progredire (προάγειν): 1448b 23, 1449a 13.
 prologo (πρόλογος): 1449b 4, 1452b 16, 1452b 19.
 proprio (ἴδιος): 1449b 16, 1452b 12, 1452b 33, 1454b 10, 1455b 23, 1456a 6, 1456a 35, 1459b 23. Vedi anche *appropriato*.
 prova, segno (σημεῖον): 1448a 35, 1448b 9, 1449a 25, 1450a 35, 1453a 17, 1453a 26, 1454b 21, 1455a 20, 1455a 26, 1456a 15, 1459a 7, 1460a 17, 1462a 6, 1462b 4.
 provare piacere (χαίρειν): 1448b 8, 1448b 11, 1448b 15.
 provare pietà (ἐλεεῖν): 1453b 5.
 provvisto di giusto amore per l'uomo (φιλάνθρωπος): 1452b 38, 1456a 21. Vedi anche *giusto amore per l'uomo*.
 pubblico (di teatro) (τὸ θέατρον): 1453a 34, 1455a 13.
 purificazione (κάθαρσις): 1449b 28, 1455b 15.

Q

quadruplo (τετραπλοῦς): 1457a 34.

R

1451b 24, 1451b 27, 1451b 33, 1451b 34, 1451b 38, 1452a 11, 1452a 12, 1452a 13, 1452a 19, 1452b 9, 1452b 25, 1452b 29, 1452a 37, 1453a 12, 1453a 18, 1453a 37, 1453b 4, 1453b 7, 1453b 22, 1454a 12, 1454a 14-15, 1454a 37, 1454b 1, 1455b 8, 1454b 35, 1455a 22, 1456a 8, 1456a 13, 1456a 28, 1459a 18, 1459a 34, 1460a 33, 1462b 6.
 ragionamento, sillogismo (συλλογισμός): 1455a 4, 1455a 21.
 rallegrare (χαρίζεσθαι): 1460a 18.
 ramificazione (ἔρυνξ): 1457a 35.
 rappresentare (ἀπεικάζειν): 1447a 19.
 rappresentazione per un concorso (ἀγώνισμα): 1451b 37.
 rappresentazioni teatrali (τὰ θεάτρα): 1449a 9.
 rapsodia (ῥαψωδία): 1447b 22.
 realizzare perfettamente (κατωρθοῦν): 1453a 28.
 regione (χώρα): 1455b 5.
 responsabile (αἵτιος): 1452a 8. Vedi anche *causa* (αἷτιον).
 retorica (ῥητορικὴ): 1450b 6, 1450b 8, 1456a 35.
 ricerca, visione (θεωρία): 1450b 38, 1451a 1, 1451a 2, 1456b 9.
 ricevere dalla tradizione (παραλαμβάνειν): 1453b 22,
 ricondurre (ἀνάγειν): 1461b 10.
 riconoscere (ἀναγνωρίζειν): 1462a 36, 1452b 5, 1452b 6, 1453b 31, 1453b 35, 1454a 3, 1454a 6, 1454a 8, 1454b 27, 1454b 32, 1455a 3, 1455a 15.
 riconoscimento (ἀναγνώρισις): 1450a 34, 1452a 29, 1452a 32, 1452b 10, 1452b 11, 1454a 4, 1454b 19, 1454b 20, 1455b 34, 1455a 16,

racconto (μῦθος): 1447a 9, 1449a 19, 1449b 5, 1449b 9, 1450a 4, 1450a 9, 1450a 14, 1450a 22, 1450a 32, 1450a 34, 1450a 38, 1450b 32, 1451a 5, 1451a 16, 1451a 22, 1451a 31, 1451b 13,

1459b 11, 1459b 15; (ἀναγνωρισμός): 1452a 16, 1452a 17.
ricordare (μυμνήσκειν): 1455a 3, 1456a 11; (μνημονεύειν): 1449b 4.
ricordo (μνήμη): 1454b 37.
ridicolo, scherzoso (γελοῖος): 1448b 37, 1449a 20, 1449a 34, 1449a 36, 1451b 25, 1458b 12, 1458b 14, 1460a 15, 1460a 33.
rifuggire (φεύγειν): 1450b 10/1.
risposta (ἀπόκρισις): 1456b 12.
ritmo (ῥυθμός): 1447a 22, 1447a 26, 1447a 27, 1447b 25, 1448b 21, 1449b 29.
ritrattista (εἰκονογράφος): 1454b 9-10.
ritrovare, trovare (εὐρίσκειν): vedi *indagare*.
rivendicare (ἀντιποιεῖν): 1448a 30.

S

sacerdote (ἱερεὺς): 1457b 35.
sacerdotessa (ἱερεῖα): 1455b 7.
sacerdozio (ἱερωσύνη): 1455b 6.
sacrificare (θύειν): 1455a 8, 1455b 3, 1455b 4, 1455b 5, 1455b 9, 1455b 11.
saggio (φρόνιμος): 1461b 18.
salpata di ritorno (ἀπόπλους): 1454b 2.
salvare (σώζειν): 1452a 29, 1455b 22.
salvezza (σωτηρία): 1455b 12, 1455b 14-15.
sapiente (σοφός): 1456a 22.
satiresco (σατυρικός): 1449a 20, 1449a 22.
sbarco (ἐκθεσις): 1460a 36.
scagliarsi giambi (ἱαμβίζειν): 1448b 32.

scegliere (αἰρεῖν): 1460a 5.
scegliere deliberatamente (προαιρεῖσθαι): 1450b 9-10, 1450b 10/1, 1460a 26, 1460b 17, 1460b 18.
scelta deliberata (προαίρεσις): 1450b 9, 1454a 18.
scena (σκηνή): 1452b 18, 1452b 25, 1453a 27, 1455a 29, 1459b 25, 1460a 15.
schiavo (δούλος): 1454a 20.
scimmia (πίθηκος): 1461b 34.
scioglimento, soluzione (λύσις): 1454a 37, 1455b 24, 1455b 26, 1455b 28, 1455b 30, 1456a 9, 1460b 6, 1461b 24, 1462b 18.
scompare (ἀφανίζειν): 1455b 3-4, 1460b 2.
sconveniente (ἀπρεπής): 1454a 30, 1459b 34.
sconvolgere (χειμάζειν): 1455a 31; (χειμαίνειν): 1455a 31. Vedi anche *colpito da una tempesta*.
scorgere, vedere (θεωρεῖν): 1448b 11, 1448b 16, 1451a 1, 1452a 9, 1455b 2, 1456b 34, 1456b 37, 1458b 16, 1459a 8, 1460b 7; (ὁρᾶν): 1448b 10, 1448b 15, 1451a 24, 1453b 4, 1454b 6, 1455a 1, 1455a 10, 1455a 14/2, 1455a 24, 1455a 27, 1460a 14. Vedi anche *guardare*.
scudo (ἀσπίς): 1457b 20, 1457b 22, 1457b 32.
semantico (σημαντικός): 1457a 1, 1457a 5, 1457a 9, 1457a 11, 1457a 12, 1457a 14, 1457a 24.
seminare (σπείρειν): 1457b 27, 1457b 29.
semivocale (τὸ ἡμίφωνον): 1456b 25, 1456b 27.
semplice (ἀπλοῦς): 1449b 11, 1451a 11, 1451b 33, 1452a 12, 1452a

- 14, 1452b 31, 1453a 13, 1456a 20, 1457a 31, 1459b 9, 1459b 14.
 sentinella (φύλαξ): 1461a 11-12.
 senza vino (ἄονος): 1457b 33.
 sera (ἑσπέρα): 1457b 23, 1457b 24.
 significare in aggiunta (προσσημαίνειν): 1457a 17.
 sillaba (συλλαβή): 1456b 21, 1456b 34, 1456b 36, 1458a 2.
 simile (ὅμοιος): 1448a 6, 1448a 12, 1448b 14, 1449b 15, 1450b 2, 1451b 21, 1453a 5, 1453a 6, 1454a 1, 1454a 33, 1454b 10, 1455a 5, 1457b 17, 1457b 20, 1457b 26, 1458b 28, 1459a 8, 1459a 21. Vedi anche *somiglianza*.
 sofferenza (περιωδυνία): 1452b 12.
 sofista (σοφιστής): 1455a 6.
 sole (ἥλιος): 1457b 28.
 solenne (σεμνός): 1458a 21, 1458b 25.
 soluzione (λύσις): vedi *scioglimento*.
 somiglianza (τὸ ὅμοιον): 1454a 24, 1459b 30-31. Vedi anche *simile*.
 sopportabile (ἀνεκτός): 1460a 36.
 sopprimere (ἀναιρεῖν): 1455b 7, 1460a 33; (ἄφαιρεῖν): 1451a 34, 1457b 2, 1457b 16, 1458a 1, 1458a 3, 1458a 5; (ὕφαιρεῖν): 1457b 2-3.
 sorella (ἀδελφή): 1454a 7, 1455a 8, 1455b 11.
 spartano (λάκων): 1461b 4.
 specie (εἶδος): 1449a 8, 1449b 26, 1449b 30, 1450a 13, 1452b 14, 1452b 25, 1456a 33, 1457a 23, 1457b 8, 1458a 34, 1460b 7, 1461b 22, 1462b 17.
 spettatore (θεατής): 1453a 35, 1455a 27, 1455a 29, 1461b 28, 1462a 2.
 spiegazione (διδασκαλία): 1456b 5.
 splendido (λαμπρός): 1460b 4.
 spola (κερκίς): 1454b 37.
 sposarsi (γαμεῖν): 1461b 7.
 spostare (μετατιθέναι): 1451a 33, 1458b 18, 1458b 20, 1458b 24, 1458b 26.
 sproporzionato (ἀσύμμετρος): 1461a 13.
 stasimo (στάσιμος): 1452b 17, 1452b 23. Vedi anche *composto*.
 storia (ἱστορία): 1451b 3, 1451b 6, 1451b 7, 1459a 21.
 storico (ἱστορικός): 1451b 1.
 stravolgere (διαστρέφειν): 1459a 36, 1452a 1.
 stupore (ἔκπληξις): 1455a 17.
 successione dei fatti (τὸ ἐφεξῆς): 1452a 1. Vedi anche *consecutivo*.
 sufficiente (ἱκανός): 1451a 14, 1459a 16, 1459b 18.
 superiore abilità (πρότερον): 1453b 3.
 supplicare (ἵκετεῦειν): 1454a 32.
 supporre (ὑπολαμβάνειν): 1456a 25-26, 1456b 15, 1461a 35; (ὑποτιθέναι): 1451b 13, 1454a 27, 1455b 12, 1461b 19.
 supposizione, quanto si suppone (ὑπόθεσις): 1455a 14/1; (ὑπόληψις): 1456a 15.
 sviluppare (παρατείνειν): 1451b 38, 1455b 2.

T

- tempio (ἱερόν): 1455a 27.
 tempo (χρόνος): 1449b 14, 1450b 39, 1455b 6, 1457a 11, 1457a 14-15, 1457a 18, 1459a 23, 1459a 25, 1459a 28, 1459b 1, 1462b 2.

tendere (έντείνειν): 1455a 14.
 tenuità (ψιλότης): 1456b 32.
 terribile, tremendo (δεινός): 1453a 22, 1456b 3, 1453b 14, 1453b 30, 1454a 24.
 tetrametro (τετράμετρον): 1449a 21, 1449a 22, 1459b 37.
 tirare (έλκειν): 1461b 31.
 tragedia (τραγωδία): 1447a 13, 1450a 30, 1452b 29, 1452b 31, 1453a 19, 1453a 23, 1455a 35, 1459a 15, 1462a 11.
 tragico (τραγικός): 1453a 27-28, 1453a 29-30, 1453b 39, 1456a 21, 1461b 26, 1462a 3.
 tramandare (παραδιδόναι): 1451b 24, 1453b 25.
 tramonto (δυσμάς): 1457b 25.
 trattare diaporeticamente (διαπορεῖν): 1461b 27.
 trimetro ([τὸ] τρίμετρον): 1447b 11.
 triplo (τρεπλοῦς): 1457a 34.
 trocheo ([τὸ] τροχαιον): 1452b 24.

U

ubriacone (οἰνόφλυξ): 1461a 15.
 uccidere (ἀποκτείνειν): 1452a 8, 1452a 28, 1453b 21, 1453b 29, 1454a 6.
 udibile (ἀκουστός): 1456b 27, 1456b 28, 1456b 30.
 uno, unitario (εἷς): 1447b 8, 1449a 16, 1449b 13, 1450a 11, 1451a 1, 1451a 16, 1451a 17, 1451a 18, 1451a 19, 1451a 21, 1451a 22, 1451a 28, 1451a 30, 1451a 31, 1451a 32, 1452a 15, 1454a 16, 1456a 7, 1456a 25, 1456b 9, 1457a 1, 1457a 5, 1457a 9, 1457a 20, 1457a 28, 1457a 30, 1458a 5,

1458b 20, 1459a 19, 1459a 20, 1459a 22, 1459a 23, 1459a 28, 1459a 37, 1459b 1, 1459b 3, 1459b 22, 1460b 10, 1462b 3, 1462b 5, 1462b 11.
 uomo (άνήρ): 1452b 34, 1453a 12, 1458a 29, 1460a 10, 1461a 17; (άνθρωπος): 1447b 13, 1448b 6, 1450a 16, 1454b 4, 1457a 16, 1457a 21, 1457a 26, 1457a 30, 1460a 20.
 utile (χρήσιμος): 1459a 11.

V

varietà (ποικιλία): 1459 a 34.
 vecchiaia (γῆρας): 1457b 22, 1457b 23-24, 1457b 24.
 verbo (ῥῆμα): 1456b 21, 1457a 14, 1457a 19, 1457a 22-23, 1457a 25, 1457a 26.
 vero (ἀληθής): 1458b 19, 1460a 24, 1460b 33, 1460b 36.
 versare il vino (οἶνοχοεῦειν): 1461a 30.
 verso elegiaco (τὸ ἐλεγεῖον): 1447b 12.
 vino (οἶνος): 1461a 27, 1461b 30.
 virtù (ἀρετή): 1448a 3, 1453a 8, 1458a 18.
 vista (ὄψις): 1449b 33, 1450a 10, 1450a 13, 1450b 16, 1450b 20, 1453b 1, 1453b 7, 1453b 9, 1459b 10.
 vita (βίος): 1450a 17, 1457b 23, 1457b 24, 1457b 25.
 vizio (κακία): 1448a 3, 1449a 33, 1453a 8.
 vocale (τὸ φωνῆεν): 1456b 25, 1458a 1, 1458a 11, 1458a 15.
 voce (φωνή): 1456b 6, 1456b 23,

Z

1456b 27, 1457a 11, 1457a 14,
1457b 28, 1459a 25, 1459b 14,
1459a 28, 1459b 1, 1462b 2.
volto (πρόσωπον): 1461a 13.

zampogna (σὺριγξ): 1447a 26, 1461a
18.

INDICE DELLE EQUIVALENZE GRECO-ITALIANO

A

ἀγαθός: buono, bene.	αἰτίασις: accusa.
ἀγγελία: annuncio.	αἵτιος: responsabile.
ἄγειν: condurre, portare.	ἀκούειν: ascoltare, udire.
ἀγερμός: adunata.	ἀκουστός: udibile.
ἄγνοεῖν: ignorare.	ἄκρατος: che non può essere mescolato.
ἄγνοια: ignoranza.	ἀκριβοῦν: essere preciso, eseguire esattamente.
ἄγών: agone, concorso drammatico.	ἀκρόασις: ascolto.
ἀγωνίζεσθαι: concorrere, mettere in scena, rappresentare.	ἄκρος: estremo.
ἄγωνισμα: rappresentazione per un concorso.	ἄληθής: vero.
ᾄδειν: cantare.	ἄληθινώτατα: nel modo più realistico.
ἀδελφή: sorella.	ἄλογία: irrazionalità.
ἀδελφός: fratello.	ἄλογος: assurdo, illogico, irrazionale.
ἀδιαίρετος: indivisibile.	ἄλόγως: in maniera illogica.
ἄδικος: ingiusto.	ἁμαρτάνειν: commettere un errore, errare, sbagliare.
ἀδυναμία: incapacità.	ἁμάρτημα, ἁμαρτία: errore, sbaglio.
ἀδύνατος: impossibile.	ἄμετρος: non in versi.
ἄηθης: privo di carattere.	ἁμμήτως: in modo estraneo all'imitazione.
ἄθάνατος: immortale.	ἁμφιβολία: amfibolia.
ἄθροος: compatto.	ἀνάγειν: ricondurre.
αἶνυγμα: enigma.	ἀναγιγνώσκειν: leggere.
αἰρεῖν: scegliere.	ἀναγκάζειν: costringere.
αἰρετώτερος: preferibile.	ἀναγκαῖος: necessario.
αἰσθάνεσθαι: avere sentore, percepire.	ἀνάγκη: necessità.
αἰσθησις: percezione, sensazione.	ἀναγνωρίζειν: riconoscere.
αἶσχος: bruttura.	ἀναγνώρισις, ἀναγνωρισμός: riconoscimento.
αἰσχρός: brutto, turpe.	ἀνάγνωσις: lettura.
αἰτία: causa.	

ἀνάμοιος: dissimile.
 ἀναιφεῖν: sopprimere.
 ἀναισθητός: impercettibile.
 ἀνανεύειν: fare cenni col capo.
 ἀνάξιος: non meritevole.
 ἀνδρεῖος: coraggioso.
 ἀνεκτός: sopportabile.
 ἀνήκεστος: irreparabile.
 ἀνὴρ, ἄνθρωπος: uomo.
 ἀντιποιεῖν: rivendicare.
 ἀφανίζειν: scomparire.
 ἀνώδυνος: indolore.
 ἀνώμαλος: incoerente.
 ἄξιος: degno.
 ἄοινος: senza vino.
 ἀόριστος: indefinito.
 ἀπαγγελία: narrazione.
 ἀπαγγέλλειν: effettuare/fare un racconto, riferire.
 ἀπαθής: privo di patimento.
 ἀπαλλάττειν: allontanare.
 ἀπαριθμεῖν: narrare.
 ἀπεικάζειν: rappresentare.
 ἀπειλή: minaccia.
 ἀπεργασία: compimento, esecuzione.
 ἀπίθανος: incredibile.
 ἀπλοῦς: semplice.
 ἀποδεικνύναι: dimostrare, mostrare.
 ἀποδιδόναι: attribuire, introdurre.
 ἀποδοκιμάζειν: biasimare, criticare, rimproverare, muovere rimproveri.
 ἀποθνήσκειν, ἀπόλλυσθαι: essere messo a morte, morire.
 ἀποκοπή: apocope.
 ἀπόκρισις: risposta.
 ἀποκρύπτειν: nascondere.
 ἀποκτείνειν: uccidere.
 ἀπόπλους: salpata di ritorno.
 ἀπορία: assenza di risorse.
 ἀποσεμνύνειν: conferire maestosità.

ἀποφαίνεσθαι: enunciare, manifestare.
 ἀποφῆσαι: negare.
 ἀπρεπής: sconveniente.
 ἀργός: privo d'azione.
 ἀρετή: virtù.
 ἀρητήρ: orante.
 ἄρθον: articolazione.
 ἁρμονία: armonia, intonazione.
 ἁρμόττειν: essere confacente.
 ἄρρην: maschile.
 ἄρχεσθαι: iniziare.
 ἀρχή: inizio, principio.
 ἀρχιτεκτονικός: architettonico.
 ἄσημος: privo di significato.
 ἀσθένεια: debolezza.
 ἀσπίς: scudo.
 ἄστυ: città.
 ἀσύμμετρος: sproporzionato.
 ἄτεχνος: estraneo all'arte, privo di arte, senz'arte.
 ἀτιμάζεσθαι: non ricevere stima.
 ἄτοπος: assurdo, illogico, irrazionale.
 ἀτράγωδος: privo di tragicità.
 ἀτυχεῖν: avere cattiva sorte/disgrazia.
 ἀτυχία: cattiva sorte.
 αὐλεῖν: accompagnare col flauto.
 αὐλητής: flautista.
 αὐλητική: auletica.
 αὐλος: flauto.
 αὐτοσχεδίασμα: improvvisazione.
 αὐτοσχεδιαστικός: improvvisato.
 ἀφαιεῖν: sopprimere.
 ἀφανίζειν: nascondere.
 ἄφωνος: muto.
 ἄψυχος: inanimato.

B

βαρβαρισμός: barbarismo.
 βαρύτης: gravità.

βελτίων: migliore.
βίος: vita.
βλατερός: dannoso.
βλέπειν: guardare.
βραχύς: breve.
βραχύτης: brevità.

Γ

γαμεῖν: sposarsi.
γελοῖος: ridicolo, scherzoso.
γένος: genere, stirpe.
γῆρας: vecchiaia.
γιγνώσκειν: conoscere, sapere.
γλῶττα: glossa, lingua.
γνώμη: parere.
γνώριμος: conosciuto, noto.
γνώσις: conoscenza.
γράμμα: lettera.
γράφειν: dipingere.
γραφεὺς: pittore.
γραφὴ, γραφικὴ (τέχνη): dipinto, pittura.
γυνή: donna.

Δ

δακρύειν: piangere, scoppiare a piangere.
δασύτης: aspirazione.
δεινός: terribile, tremendo.
δέξις: destro.
δεξιτερόν κατὰ μαζόν: alla mammella di destra.
δέσις: nodo.
δήλωσις: esposizione.
δημοκρατία: democrazia.
διάδειν: essere cantore.
διαίρεσις: divisione.
διάλεκτος: conversazione, linguaggio.

διαλύειν: dissolvere, risolvere, sciogliere.
διανοητικός: di pensiero.
διάνοια: pensiero.
διαπονεῖν: lavorare accuratamente.
διαπορεῖν: trattare diaporeticamente.
διαστρέφειν: stravolgere.
διατηρεῖν: fare attenzione.
διαφορά: differenza.
διδασκαλία: spiegazione.
διδάσκειν: insegnare.
διηγηματικός: narrativo.
διήγησις: narrazione.
διθυραμβικός: compositore ditirambico.
διθυραμβοποιητική: arte di comporre ditirambi.
διθύραμβος: ditirambo.
δίκαιος: giusto.
δικαιοσύνη: giustizia.
διορίζειν: determinare.
διορισμός: divisione.
διπλοῦς: doppio.
δίσκος: disco.
διττός: duplice.
διώκειν: inseguire.
δίωξις: inseguimento.
δόξα: comune modo di pensare, opinione comune, fama.
δούλος: schiavo.
δρᾶμα: dramma.
δραματικός: drammatico.
δραματοποιεῖν: comporre drammi, produrre in forma drammatica.
δρᾶν: agire, compiere azioni, fare.
δύναμις: forza, capacità.
δυνατός: possibile.
δυσμός: tramonto.
δυστυχεῖν: avere cattiva sorte/disgrazia.

δυστυχία: cattiva sorte.
 δυσχεραίνειν: infastidire.

E

ἐγκαλεῖν: biasimare, criticare, rimproverare, muovere rimproveri.
 ἐγκώμιον: encomio.
 ἔθος: consuetudine.
 εἰδέναι: conoscere, sapere.
 εἶδος: specie.
 εἰκῇ: a caso.
 εἰκονογράφος: ritrattista.
 εἰκονοποιός: facitore di immagini.
 εἰκός: logico, verisimile.
 εἰκών: immagine.
 εἵμαρμήνη: fato.
 εἷς: uno, unitario.
 εἰσάγειν: attribuire, introdurre.
 εἰωθώς: essere abituale.
 ἔκθεις: sbarco.
 ἐκπίπτειν: cadere.
 ἐκπληκτικός: capace di fare colpo/ di stupire.
 ἐκπληξίς: stupore.
 ἐκστατικός: incline a uscire da sé.
 ἐκτείνειν: allungare.
 ἐκτιθέναι: esporre.
 ἔλαφος: cervo.
 ἐλεγειοποιός: poeta elegiaco.
 ἔλεγχος: confutazione.
 ἐλεεῖν: provare pietà.
 ἐλεινός: capace di suscitare pietà.
 ἔλεος: pietà.
 ἐλεύθερος: a modo, libero.
 ἔλκειν: tirare.
 ἔμμετρος: in versi.
 ἐμπίπτειν: cadere addosso.
 ἐναντίος: contrario.
 ἐνδέχεσθαι: accogliere, ammettere, essere possibile.
 ἐνεργεῖν: operare.

ἐντείνειν: tendere.
 ἐντιθέναι: inserire.
 ἔντιμος: di rilievo.
 ἐντολή: comando.
 ἐξ ἀνάγκης: di necessità, necessariamente.
 ἐξάμετρον: esametro.
 ἐξαγγέλλειν: annunciare.
 ἐξαλλαγή: modificazione.
 ἐξαλλάττειν: modificare.
 ἐξαπατᾶν: ingannare.
 ἔξοδος: esodo.
 ἐπαίνειν: lodare.
 ἐπέκτασις: allungamento.
 ἐπεκτείνειν: allungare.
 ἐπεισόδιον: episodio.
 ἐπεισοδιοῦν: arricchire di episodi.
 ἐπεισοδιώδης: in forma episodica.
 ἐπικλής, (τὸ) πρέπον: conveniente, dabbene.
 ἐπίκτητος: acquisito.
 ἐπισκοπεῖν: condurre l'esame, indagare, ricercare.
 ἐπιστολή, γράμμα: lettera.
 ἐπίταξις, τάξις: ordine.
 ἐπιτάττειν: dare ordini.
 ἐπιτιμᾶν: biasimare, criticare, rimproverare, muovere rimproveri.
 ἐπιτίμημα, ἐπιτίμησις: critica, rimprovero.
 ἐπιφορά: imposizione.
 ἐποποιία: epica, epeica.
 ἐποποιός: epico.
 ἐποποιός: poeta epico.
 ἐργάζεσθαι: lavorare.
 ἔργον: compito, esecuzione, opera.
 ἐρμηνεία: espressione.
 ἔρυνξ: ramificazione.
 ἔρχεσθαι: andare, giungere.
 ἐρώτησις: domanda.
 ἑσπέρα: sera.
 εὐλαβεῖσθαι: guardarsi.

εὐμνημόνευτος: che può ben ricordarsi.

εὐπλαστος: facilmente plasmabile.

εὐρίσκειν: ritrovare, trovare.

εὐσύννοπος: che può ben cogliersi assieme con lo sguardo, che può vedersi bene assieme.

εὐτελής: di uso comune, mediocre.

εὐτυχία: buona sorte.

εὐτυχεῖν: avere buona sorte.

εὐφραίνειν: dare/produrre piacere, piacere, rendere piacevole.

εὐφυής: di buona natura.

εὐφυία: buona natura.

εὐχεσθαι: pregare.

εὐχή: preghiera, richiesta.

ἐφεξῆς: consecutivo, di seguito.

ἔχθρα: inimicizia.

ἐχθρός: nemico.

Z

ζωγράφος: pittore.

ζῷον: animale, vivente.

H

ἡ φίλία: persona legata da relazioni d'affetto.

ἡδονή: piacere.

ἡδύνειν: dare/produrre piacere, piacere, rendere piacevole.

ἡδύς: piacevole.

ἡδυσμα: ornamento.

ἡθικός: di carattere, morale.

ἡθογράφος: pittore di caratteri.

ἦθος: carattere.

ἥλιος: sole.

ἡμέρα: giorno.

ἡμίονος: mulo.

ἡττᾶσθαι: essere sopraffatto.

Θ

θάνατος: morte.

θαυμάσιος, θαυμαστός: che può sorprendere, meraviglioso, sorprendente.

θεατής: spettatore.

θεός: dio.

θεσπέσιος: divino.

θεωρεῖν: compiere una cerimonia.

θεωρεῖν: scorgere, vedere, indagare.

θεώρημα: oggetto d'indagine.

θεωρία: ricerca, visione.

θηλυς: di sesso femminile, femminile.

θηρίον: fiera.

θρήνος: lamento.

θύειν: sacrificare.

I

ιαμβεῖος, ιαμβικός: giambico.

ιαμβίζειν: scagliarsi giambi.

ιαμποποιεῖν: comporre giambi.

ιαμποποῖος: giambografo.

ιάμβος, τὸ ιαμβεῖον: giambo, metro/verso giambico.

ιατρική: medicina.

ιατρικός: medico.

ιδέα: forma, schema.

ἴδιος: proprio.

ιδρύειν: collocare.

ἱερεία: sacerdotessa.

ἱερεύς: sacerdote.

ἱερόν: tempio.

ἱερωσύνη: sacerdozio.

ἱκανός: sufficiente.

ἱκανῶς: in modo sufficiente, sufficientemente.

ἱκετεύειν: supplicare.

ἵππος: cavallo.

ἱστορία: storia.

ἱστορικός: storico.

K

κάθαρσις: catarsi, purificazione.
 καθ' ἑκάστον: individuale.
 καθόλου: in generale, universale.
 κακία: vizio.
 κακός: cattivo, di bassa levatura/
 qualità, di poco conto, sciocco,
 volgare.
 καλεῖν: chiamare.
 καλός: bello, nobile.
 καλῶς ἔχειν: avere un buon risultato.
 κατὰ συμβεβηκός: accidentale, per
 accidente.
 καταδεής: di condizione inferiore.
 καταπλέκειν: complicare.
 καταψηφίζειν: condannare.
 κατηγορία: accusa.
 κατορθοῦν: realizzare perfettamente.
 κεκραμένος: diluito.
 κελεῦειν: comandare.
 κεραννύναι: mescolare.
 κέρας: corno.
 κερκίς: spola.
 κιθαριστής: citaredo.
 κιθαριστική: citaristica.
 κίνησις: movimento.
 κινεῖν: muovere, sconvolgere.
 κινητικός: atto al movimento.
 κλαίειν: piangere, scoppiare a pian-
 gere.
 κλεψύδρα: clessidra.
 κομμός: commo.
 κοινός: comune.
 κοινωνεῖν: partecipare.
 κόρη: fanciulla.
 κορυπαῖος: corifeo.
 κοσμεῖν: abbellire.
 κόσμος: abbellimento.
 κρίνειν: giudicare.
 κυλίσσθαι: contorcersi.
 κωλύειν: impedire.

κωμωδεῖν: deridere, fare baldoria.
 κωμωδία: commedia.
 κωμωδιοποιός: compositore di com-
 medie.
 κωμωδός: commediante.

Λ

λάκων: spartano.
 λαμβάνειν: catturare.
 λαμπός: splendido.
 λεκτικός: adatto al discorso, proprio
 della conversazione.
 λέξις: elocuzione, espressione, lin-
 gua parlata.
 λευκογραφεῖν: disegnare in bianco.
 λῆψις: cattura.
 λόγος: discorso, narrazione, parola.
 λόγος ψιλός: nudo discorso.
 λύειν: dissolvere, risolvere, sciogliere.
 λύσις: scioglimento, soluzione.

M

μάθησις: insegnamento.
 μαίνεσθαι: essere pazzo.
 μανθάνειν: apprendere.
 μανία: pazzia.
 μανικός: ispirato.
 μάχη: battaglia.
 μεγαλοπρέπεια: maestosità.
 μέγας: grande.
 μέγεθος: ampiezza, grandezza.
 μέθοδος: disciplina, ricerca.
 μελοποιία: musica, produzione dei
 canti.
 μέλος: canto, melodia.
 μέσος, μεταξύ: intermedio, media-
 no, mezzo.
 μεταβάλλειν: darsi mutamento, mu-
 tare, produrre un mutamento.

μετάβασις, μεταβολή: mutamento, passaggio.
 μετατιθέναι: operare sostituzioni, sostituire, spostare.
 μεταφέρειν: fare metafore.
 μεταφορά: metafora.
 μεταφορικός: capace di fare metafore.
 μέτρον: metro, misura, verso.
 μήκος: lunghezza.
 μηκύνειν: allungare.
 μητέρα: madre.
 μηχανή: macchina.
 μισρός: atto a suscitare ripugnanza, ripugnante.
 μιγνύναι: mescolare.
 μικρός: piccolo.
 μικρότητας: piccolezza.
 μμειῖσθαι: eseguire un'imitazione, imitare.
 μίμημα: oggetto raffigurato.
 μίμησις: imitazione.
 μιμητής: imitatore.
 μιμητικός: imitativo, incline a imitare, mimetico.
 μιμνήσκειν: ricordare.
 μίμος: mimo.
 μνήμη: ricordo.
 μνημονεύειν: ricordare.
 μέροςιον: parte.
 μορφή: forma, schema.
 μουσική: musica, produzione dei canti.
 μοχθηρία: malvagità, perversità.
 μοχθηρός: malvagio.
 μύθευμα: materia del racconto.
 μύθος: mito, racconto.
 μύουρος: misero.

N

ναυμαχία: battaglia navale.
 νεκρός: cadavere.

νεῶν κατάλογος: catalogo delle navi.
 νόμος: legge, nomo.

Ξ

ξενικός, ξένος: estraneo all'uso corrente, straniero.

O

ὄγγος: massa.
 ὀγκώδης: corposo.
 ὀδύνη: dolore.
 ὀδυνηρός: inteso a portare dolore.
 οἰκεῖος: appropriato, proprio.
 οἰκία: casata.
 οἰκονομεῖν: organizzare.
 οἶνος: vino.
 οἰνόφλυξ: ubriacone.
 οἰνοχοεύειν: versare il vino.
 οἰτρός: compassionevole.
 ὅλος: intero, nella sua interezza, in totalità.
 ὁμαλῶς: in modo coerente.
 ὅμοιος: simile.
 ὄνομα: nome.
 ὀνομάζειν: denominare, nominare.
 ὀνομασία: denominazione.
 ὀξύτης: acutezza.
 ὄπλον: arma.
 ὀρᾶν: guardare, scorgere, vedere.
 ὀργή: ira.
 ὀργίζεσθαι: essere in preda all'ira.
 ὀργυλός: iracundo.
 ὀρθός: corretto.
 ὀρθότης: correttezza.
 ὀρίζει: determinare.
 ὅρος: definizione, limite.
 ὄρχησις: danza.

ὀρχηστρικός: adatto alla danza, danzato.
 ὀρχηστρὸς: danzatore.
 οὐλή: cicatrice.
 οὐσία: essenza.
 ὄψις: vista.

Π

πάθημα, πάθος: affezione, passione, patimento, sentimento.
 παθητικός: di patimento.
 παιδίον: fanciullo.
 πάμικρον: estremamente piccolo.
 παράδειγμα: esempio, modello.
 παραδιδόναι: tramandare.
 παραλαμβάνειν: ricevere dalla tradizione.
 παραλογίζεσθαι: dedurre erroneamente.
 παραλογισμός: paralogismo.
 παρασκευάζειν: disporre.
 παρατείνειν: estendere, sviluppare.
 πάροδος: parodo.
 παρῳδία: parodia.
 πάσχειν: patire, subire.
 πατήρ: padre.
 πεπληγμένος: complesso.
 περιδέραιον: collana.
 περιεργάζεσθαι: esagerare.
 περίοδος ἡλίου: giro di sole.
 περιουκίς: borgo periferico.
 περιπέτεια: peripezia.
 περιττός: ampio.
 περιωδυνία: sofferenza.
 πέρις: distruzione.
 πίνειν: bere.
 πιθανός: credibile, persuasivo.
 πίθηκος: scimmia.
 πιστεύειν: credere.

πίστις: persuasione.
 πλάνη: andare girando.
 πλέκειν: costruire l'intreccio.
 πλήττειν: ferire.
 πλοκή: intreccio.
 πόλεμος: guerra.
 ποιεῖν: comporre, comporre poesia, coniare, costruire, fare, mettere in versi, poetare, produrre, realizzare.
 ποιεῖν: inventare.
 ποίημα: poema.
 ποίησις: poesia.
 ποιητική: poetica.
 ποιητής: facitore, poeta.
 ποικιλία: varietà.
 πόλις: città.
 πολιτική: politica.
 πολιτικῶς: in modo politico.
 πολλαπλοῦς: multiplo.
 πολύμυθος: che ha molti racconti.
 πονηρία: malvagità, perversità.
 πονηρός: malvagio.
 πρᾶγμα: fatto.
 πρακτικός: atto all'azione.
 πρᾶξις: azione.
 πράττειν: agire, compiere azioni, fare.
 πρεπόντως: in modo conveniente.
 πρὸ ὀμμάτων: dinanzi agli occhi.
 προάγειν: progredire.
 προαγόρευσις: preavviso.
 προαιεῖσθαι: preferire, scegliere deliberatamente.
 προαίρεσις: scelta deliberata.
 προβάλλειν: gettare innanzi.
 πρόβλημα: problema.
 προλαμβάνειν: fare previamente una supposizione.
 πρόλογος: prologo.
 προσαγορεύειν: denominare, nominare.

προσβολή: accostamento.
 προσεῖναι, προστιθέναι: aggiungere, essere in aggiunta.
 προσποιεῖν: fingere.
 προσσημαίνειν: significare in aggiunta.
 προσῳδία: accentazione.
 πρόσωπον: volto, maschera comica.
 πρότερον: superiore abilità.
 πρωταγωνιστεῖν: operare come primo elemento.
 πτώσις: flessione.

P

ῥάδιος: facile.
 ῥάθυμος: indolente.
 ῥαψωδεῖν: essere un rapsodo.
 ῥαψωδία: rapsodia.
 ῥῆμα: verbo.
 ῥῆσις: battuta.
 ῥητορική: retorica.
 ῥητορικῶς: in modo retorico.
 ῥυθμός: ritmo.

Σ

σατυρικός: satiresco.
 σαφήνεια: chiarezza.
 σαφής: chiaro.
 σεμνός: di alta levatura, di valore, serio, solenne.
 σημαίνειν: indicare, significare.
 σημαντικός: semantico.
 σημεῖον: prova, segno.
 σίδηρος: ferro.
 σκάφη: barca.
 σκευοποιός: costruttore di arredi teatrali.

σκηνή: scena.
 σκηνογραφία: pittura della scena.
 σκληρότης: durezza.
 σοφιστής: sofista.
 σοφός: sapiente.
 σπείρειν: seminare.
 σπουδαῖος: elevato.
 σπουδή: attenzione.
 στάσιμος: composto, Stasimo.
 στοιχεῖον: lettera.
 στόμα: bocca.
 στοχάζεσθαι: mirare.
 συβότης: porcaro.
 συκοφαντεῖν: denigrare.
 συλλαβή: sillaba.
 συλλογίζεσθαι: argomentare, fare un ragionamento, trarre un argomento.
 συλλογισμός: ragionamento, sillogismo.
 σύμφυτος: connaturato.
 συναγωνίζεσθαι: concorrere all'azione.
 συναπεργάζεσθαι: elaborare compiutamente.
 συνάπτειν: connettere, unire.
 σύνδεσμος: connettivo.
 συνήθεια: esperienza.
 σύνθεσις: composizione.
 συνθετός: che può essere messo assieme, composto.
 συνιστάναι: comporre.
 συντιθέναι: comporre.
 σύντομος: conciso.
 σῦριγξ: zampogna.
 σύστασις: composizione.
 σύστημα: composizione.
 σχῆμα: figura, forma, schema.
 σχηματίζειν: esprimere in figure.
 σώζειν: salvare.
 σωκρατικοὶ λόγοι: discorsi socratici.

σῶμα: corpo.
σωτηρία: salvezza.

T

τὰ ᾄδόμενα: parti cantate.
τὰ ἀπὸ τῆς σκηνῆς: canti della scena.
τὰ θεάτρα: rappresentazioni teatrali.
τὰ Πύθια: giochi pitici.
τὰ ὑποκριτικά: inflessioni proprie della recitazione.
τὰ φαλλικά: falloforie.
ταπεινός: misero.
τάττειν: ordinare.
ταυτόματον: caso, sorte.
τέλειος: compiuto in se stesso.
τελευτᾶν: finire, terminare.
τέλος: fine, termine.
τερατώδης: mostruoso.
τετράμετρον: tetrametro.
τετραπλοῦς: quadruplo.
τέχνη: arte.
τὸ ἀγαθόν: caratteristica positiva.
τὸ ἀναγκαῖον: necessità.
τὸ ἀνάλογον: analogia.
[τὸ] ἀνάπαιστον: anapesto.
τὸ ἄφωνον: muta.
τὸ ἐλεγείον: verso elegiaco.
τὸ ἐμβόλιμον: intermezzo.
τὸ ἔπος: carme epico, composizione epica, verso epico.
τὸ εὐπρόσωπον: ciò che ha un bel volto.
τὸ ἐφεξῆς: successione dei fatti.
τὸ ἡμίφωνον: semivocale.
τὸ θέατρον: pubblico di teatro.
τὸ ἰδιωτικόν: carattere/espressione volgare.
τὸ ὁμαλόν: coerenza.
τὸ ὅμοιον: somiglianza.

[τὸ] τρίμετρον: trimetro.
[τὸ] τρόχαιον: trocheo.
τὸ φιλόπρωπον: giusto amore per l'uomo.
τὸ φωνῆεν: vocale.
τὸν καρπός: grano.
τόπος: luogo.
τόξον: arco.
τραγικός: tragico.
τραγωδία: tragedia.
τριπλοῦς: triplo.
τροφός: nutrice.
τρώσις: fermento.
τύχη: caso, sorte.

Y

ὑδαρής: annacquato.
υἱός: figlio.
ὕμνος: inno.
ὑπεναντίος: contrario.
ὑπεναντίωμα: contrarietà.
ὑπόθεσις, ὑπόληψις: supposizione, quanto si suppone.
ὑποκριτάς: attore.
ὑποκριτική: arte dell'attore.
ὑπολαμβάνειν, ὑποτιθέναι: supporre.
ὑφαιεῖν: abbreviare, sopprimere.

Φ

φάρμακον: colore.
φαῦλος: cattivo, di bassa levatura/qualità, di poco conto, sciocco, volgare.
φεύγειν: rifuggire.
φθαρτικός: atto a corrompere/distruggere.
φιάλη: coppa.

φιλόανθρωπος: provvisto di giusto
amore per l'uomo.
φιλία: amicizia.
φίλος: amico.
φιλόσοφος: filosofo, filosofico.
φλόξ: fiamma.
φοβερός: atto a/capace di suscitare
terrore.
φόβος: paura, terrore.
φορτικός: cattivo, di bassa levatura/
qualità, di poco conto, sciocco,
volgare.
φρίττειν: fremere.
προοιμιάζεσθαι: fare il preambolo.
φρόνιμος: saggio.
φύλαξ: sentinella.
φυσικός: fisico, naturale.
φυσιολόγος: fisiologo.
φύσις: natura.
φωνή: voce.

X

χαίρειν: provare piacere.
χαλεπαίνειν: far provare ira.
χαλκεύς: bronzista.

χαρίζεσθαι: rallegrare.
χεμάζειν, χεμαίνειν: sconvolgere.
χεμασθείς: colpito da una tempe-
sta.
χείρων: inferiore, peggiore.
χορηγία: coregia.
χορικός: corale.
χορός: coro.
χρήματα: averi.
χρήσιμος: utile.
χρηστός: di buona qualità.
χροιά: colore.
χρόνος: tempo.
χρώμα: colore.
χώρα: regione.

Ψ

ψεῦδος: falso.
ψιλομετρία: nuda versificazione.
ψιλότης: tenuità.
ψόγος: invettiva.
ψυχαγωγεῖν: essere psicagogico.
ψυχαγωγικός: capace di guidare
l'animo.
ψυχή: anima.

INDICE DELLE TAVOLE

Ritratto di Aristotele, da un incunabolo delle <i>Opere</i> .	<i>p.</i>	80
Stele con iscrizione dedicatoria di Alessandro Magno ad Aristotele .	»	164
Presunto ritratto di Aristotele .	»	274
Ritratto di Aristotele. Affresco di Taddeo di Bartolo	»	400
Aristotele e Fillide	»	516
Ritratto di Aristotele. Dipinto di autore anonimo .	»	638

INDICE DEL VOLUME

<i>Premessa</i>	p. 7
RETORICA	» 13
<i>Introduzione</i>	» 15
Nota bibliografica	» 121
RETORICA	
Libro primo	» 141
Libro secondo	» 225
Libro terzo	» 313
SOMMARI	
Libro primo	» 381
Libro secondo	» 405
Libro terzo	» 428
POETICA	» 443
<i>Introduzione</i>	» 445
Nota bibliografica	» 563
POETICA	» 589
Appendice A	» 657
Appendice B	» 661
Appendice C	» 663
Appendice D	» 669
SOMMARI	» 671
INDICI	
<i>Retorica</i>	
Indice dei nomi di persona, di divinità e di popoli	» 695
Indice dei nomi geografici	» 701
Indice delle opere espressamente citate nella <i>Retorica</i>	» 703
Indice dei termini e delle espressioni notevoli	» 705
Indice delle equivalenze greco-italiano	» 767

Poetica

Indice dei nomi di persona, di divinità e di popoli .	<i>p.</i>	791
Indice dei nomi geografici	»	795
Indice delle opere espressamente citate nella <i>Poetica</i> .	»	797
Indice dei termini e delle espressioni notevoli .	»	799
Indice delle equivalenze greco-italiano	»	821
 Indice delle tavole .	 »	 833